

Zeitschrift

für die gesammte

lutherische Theologie und Kirche,

begründet durch

Dr. A. G. Rudelbach und Dr. H. E. F. Guericke,

fortgeführt

von

Dr. Fr. Delitzsch und **Dr. H. E. F. Guericke.**

Fünfundzwanzigster Jahrgang.

1864.

Leipzig,

Dörffling und Franke.

Inhalt des Jahrgangs 1864

(unter Ausschluss der krit. Bibliographie im 2ten Theile eines jeden Hefts).

Erstes Quartalheft.

Abhandlungen.

Miscellen.

Zweites Quartalheft.

Abhandlungen.

I. Abhandlungen.

Ueber die Stellung des Geistlichen zum gegenwärtigen Widerspruch gegen kirchliche Lehre und Ordnung.

Vortrag bei der Leipziger Pastoral-Conferenz.

Von

Professor D. Thomasius.

Es war der Wunsch der Veranstalter dieser Pastoral-Conferenz, dass ich einen Vortrag übernehmen möchte **über die Stellung des Geistlichen zum gegenwärtigen Widerspruch gegen kirchliche Lehre und Ordnung**. Ich bekenne, dass ich mich schwer dazu entschlossen habe, sowohl um der allgemeinen Schwierigkeit des Gegenstandes willen, als weil ich die besondern kirchlichen Verhältnisse hiesiger Lande nur obenhin kenne. Was mich bewogen hat, dem Wunsche zu entsprechen, war die Berufung meiner hiesigen Freunde auf meine Doppelstellung als akademischer Lehrer und als praktischer Geistlicher zumal. Denn während mir die erstere Seite dieses meines Berufes das Recht gibt, die kirchlichen Verhältnisse der Gegenwart von allgemeinen Gesichtspunkten aus zu betrachten, vermag ich als praktischer Theolog den Ernst der Zeit und den schweren Stand der Geistlichen in ihr desto unmittelbarer mitzuempfinden, und kann ich die Mängel und Schäden, an denen wir leiden, nicht blos an äusserer Wahrnehmung, sondern zugleich an den eigenen Erfahrungen bemessen. So habe ich mich entschlossen, jenem Wunsche zu entsprechen, trotz dem, dass ich den Gegenstand selbst, um den es sich handelt, hier nur einseitig behandeln kann, und dass ich, wie Sie sich bald überzeugen werden, über ihn nichts Neues zu sagen und kaum etwas Anderes zu rathen weiss, als was Sie sich Alle selbst zu sagen und zu rathen wissen. Aber es ist hier auch in der That nicht sowohl um Lehre und Berathung als darum zu thun, dass wir uns gemeinsam an einander erbauen und

in brüderlicher Gemeinschaft uns stärken zu dem Kampf, der uns verordnet ist. In diesem Sinne bitte ich Sie einen Vortrag hinzunehmen, der überdiess unser Thema nur mehr im Allgemeinen beleuchten und Ihrer Besprechung des Einzelnen zur Einleitung dienen will.

Versuchen wir vor Allem, uns den Widerspruch, um den es sich hier handelt, klar zu machen, um dadurch eine Basis für das richtige Urtheil darüber und das richtige Verhalten ihm gegenüber zu gewinnen. Es handelt sich um den gegenwärtigen Widerspruch, das will sagen: um die Gestalt, um die Höhe, welche der Widerspruch in der Gegenwart gewonnen hat. Denn der Gegensatz, der in diesem Widerspruch zur Erscheinung kommt, ist so alt als Christenthum und Kirche, in dem Verhältnisse beider zur Welt und zu den Mächten derselben begründet, und in sofern von Gott selber gewollt und gesetzt. Das Christenthum ist seiner Natur nach auf den Kampf angelegt — denn seine Aufgabe ist die Ueberwindung der gottentfremdeten Welt; der Friede, welchen der Herr gibt, hat den härtesten Conflict mit den Gewalten des Bösen zum unzertrennlichen Correlate. Dieser Conflict ist mit den Völkern der Welt auch in den äussern Bereich der christlichen Kirche eingezogen und hat selbst in den besten Zeiten derselben bestanden; ja wir können sagen: die besten Zeiten waren gerade die, in denen er zum grossen weltgeschichtlichen Kampf ausgeschlagen ist. Wenn er also in der Gegenwart sich vielleicht verschärft oder vertieft hat, so liegt darin nichts, aber auch gar nichts, was uns befremden dürfte, nichts, was der Wahrheit und Verheissung des göttlichen Wortes widerspräche; im Gegentheil, es erfüllt sich darin nur die Verheissung des Herrn, der wie jedem einzelnen Gläubigen, so seiner Kirche den endlichen Sieg, aber nur auf dem Wege des wohlgeführten Kampfes und als Lohn für die im Kampf bewiesene Treue verbürgt. Wir wissen durch Aufschluss der alt- und neutest. Prophetie, dass dieses Ziel nicht eintreten wird, bevor der Gegensatz zwischen der Kirche Christi und dem Reich des Argen eine noch viel höhere Höhe erreicht hat; es wird die in die Kirche eingegangene Weltmacht, so weit sie sich nicht vom Christenthum innerlich überwinden liess, schliesslich sich der Herrschaft desselben entledigen, ihre Kräfte gegen dasselbe kehren, das Band zur Kirche völlig lösen, und letztere, nachdem sie ihren Dienst an ihr gethan, wird hinausgestossen werden oder sich gezwungen sehen, gewissenshalber hinauszugehen. Solch eine Scheidung von Welt und Christenthum, politischem Staat und christlicher Kirche, nicht wie

man sich's so gerne träumen lässt eine friedliche Lösung, steht am Ausgang der Weltgeschichte zu erwarten; die Nähe oder Ferne dieser Katastrophe, welche zugleich das Ende der sogenannten Landeskirchen seyn wird, vermag keine kirchenpolitische Weisheit zu berechnen — gefasst müssen wir uns jedenfalls auf noch härtere Conflicte machen, als die gegenwärtigen sind — darüber lässt das prophetische Wort keinen Zweifel: aber es lehrt uns zugleich, nicht nur, dass die gesammte Leitung der Welt- und Kirchengeschichte in der Hand des Herrn steht, der als das Haupt seiner Kirche zur Rechten des Vaters sitzt, sondern dass seiner Kirche der endliche Sieg nicht fehlen kann. Was in den Augen der Welt wie ihre gänzliche Niederlage erscheinen wird, das muss der Uebergang werden zu ihrem schliesslichen Triumph, zu ihrer Vollendung und Verherrlichung. — So einfach und allbekannt diese Erwägungen sind, so sind sie doch ganz geeignet, uns auf den rechten Standpunkt für die Betrachtung der Gegenwart zu stellen. Sie schneiden von vornherein eine ganze Reihe von Klagen, Sorgen und Befürchtungen ab; wir sollen nicht jammern, sondern dem Feinde muthig ins Auge sehen. Die Sache und der Sieg ist des Herrn. Stehen wir nur selber in lebendigem Glauben an Ihn und in der Treue gegen seine, gegen unsre Kirche, so können wir unerschrocken den uns verordneten Kampf aufnehmen, der zweite Psalm behält seine Wahrheit.

Sehen wir nun zu, in welchem Stadium des reifenden Gegensatzes wir uns dermalen befinden: welche Gestalt hat der Widerspruch gegen kirchliche Lehre und Ordnung in der Gegenwart gewonnen?

Da die Gestalt der Gegenwart das Resultat der Vergangenheit ist, so werfen wir einen Blick bis auf die zwanziger Jahre zurück. Mit ihnen schien für die evangelische Kirche eine neue Epoche anzubrechen. Die Herrschaft der Neologie begann der Macht eines neuen, evangelischen Lebens zu weichen, auf die dürre Zeit des Rationalismus folgte ein erquickender Gnadenregen, wie Frühlingswehen regte es sich hin und her in den Landen. Mit dem evangelischen Sinn wuchs auch der kirchliche; man fasste ein neues Vertrauen zu dem Inhalt der alten kirchlichen Lehre, zu den Grundwahrheiten, auf welchen der protestantische Glaube beruhte, das kirchliche Bewusstseyn machte sich wieder mit Energie geltend. Aber dieser erfreuliche, gesegnete Anfang hat den Fortgang nicht genommen, welchen zu hoffen er berechtigte. Man glaubte zu frühzeitig mit dem Unglauben fertig geworden zu seyn, er war weder wissenschaftlich noch praktisch gründlich

überwunden — äusserlich zurückgedrängt, wurzelte er in der Tiefe fort. Man versäumte auch vielfach die nachhaltige Pflege der jungen Saat; die allgemeine Bildung der Zeit war ohnehin nur oberflächlich von dem neuen, geistlichen Lebenshauch berührt. So geschah es, dass, indem die evangelisch gläubige Richtung auf dem Wege normaler Entwicklung zur kirchlichen heranzureifen begann, auch der alte Unglaube, und zwar jetzt in der Gestalt des antikirchlichen Unglaubens, nachwuchs. Das kirchliche Bekenntniss, dessen Bedeutung man so eben erst hatte würdigen lernen, wurde der nächste Gegenstand seines Widerspruchs (der Symbolstreit). Eine ganze Reihe von Erscheinungen auf dem Gebiete des Staates und der Kirche, der Philosophie, der Kritik und der populären Literatur kamen hinzu, um diese Reaction zu steigern und bis zum directen Widerspruch nicht nur gegen Kirche und Bekenntniss, sondern auch gegen das positive, geschichtliche Christenthum überhaupt fortzutreiben. Ich denke da einerseits an die Schwächung und Durchbrechung der kirchlichen Richtung durch die Union, andrerseits an die Popularisirung des speculativen Pantheismus durch die linke Seite der Hegelschen Schule: an die Proclamirung „der Autonomie des Subjects als Princip des Protestantismus durch die freie Wissenschaft", und an die Fortbildung des Pantheismus zum Atheismus, zum modernen Heidenthum durch die Ausläufer des damaligen „Literatenthums"; ich denke ferner an die Halleschen Jahrbücher, die in ihrem letzten Stadium dem Christenthum als der „Religion des Jenseits" eine Religion des Diesseits entgegenstellten, und endlich an die widerlichste aller Erscheinungen, in der die praktischen Früchte jener theoretischen Aussaat ausreiften, an das junge Deutschland, mit seiner blasirten Verachtung edler deutscher Sitte und deutscher Grossthaten, und mit seiner Rehabilitation des Fleisches. Wie tief diese Saat auch in das Herz des Volkes, des Bürgerthums und noch weiter herab gedrungen ist, und welche Nachwirkungen sie auch auf dem socialen und politischen Gebiete gehabt hat, davon ist das Auftreten des sogenannten Deutschkatholicismus und der protestantischen Lichtfreunde, dieser Verbindung des religiösen Rationalismus mit dem demokratischen Liberalismus, nur Ein Symptom; die allgemeinen Folgen reichten noch viel weiter. Verkehrte Massnahmen der Regierungen und Kirchenregimente kamen hinzu, und so brach die Katastrophe vom Jahre 1848 aus, welche die Throne erschütterte und den Bestand der Landeskirchen in Frage stellte. Es schien sich auf einen allgemeinen Umsturz anzu-

lassen. Welche Gestalt der Dinge daraus entstanden wäre, wer vermag es zu ermessen? Indessen die Dinge nahmen eine andere Wendung. Der Bestand des deutschen Rechtsstaats wurde erhalten und damit sanken auch die Wogen der antichristlichen und antikirchlichen Bewegung von ihrer Höhe in ein scheinbar ruhigeres Bette herab. Jedenfalls hat sie seitdem, — dies wollen wir gleich hier feststellen — einen solchen Höhepunkt nicht mehr erreicht. Aber der unchristliche und kirchenfeindliche Sinn ist geblieben; er hat, obwohl für einige Zeit aus der aggressiven in eine mehr negative Position zurückgedrängt, unterdessen sein Herrschaftsgebiet in der allgemeinen Bildung der Zeit und in der Masse des Volks erweitert, er consolidirt sich auch theologisch und beginnt bereits wieder, sich mit politischen Tendenzen zu durchdringen. Er weiss jetzt klarer und entschiedner, was er will; er tritt wieder offen in Kampf gegen die Lehre und Ordnung der Kirche und damit, auch wenn er es noch nicht offen ausspricht, gegen das Christenthum selbst. In so fern können wir sagen: der Widerspruch ist im Vergleich mit dem letzten Decennium intensiver, umfassender, radikaler geworden, während er die Höhe der vierziger Jahre noch nicht erreicht hat. So befinden wir uns, wie mir scheint, in einem Stadium des Uebergangs, das aber seinem Ziele mit mehr oder minder klarem Bewusstseyn zustrebt; wie denn dies überhaupt das Charakteristische der neuen Zeit ist, dass sie darauf ausgeht, den Gegensatz der Principien immer schärfer herauszubilden und jedem die Wahl zu stellen, sich mit aller Entschiedenheit für die eine oder andere Seite zu entscheiden.

So allgemein ausgesprochen ist jedoch unser Urtheil über den Stand der Gegenwart noch zu vag; es will näher begründet, motivirt und an einzelnen Zügen nachgewiesen seyn. Indem ich dies noch mit Wenigem versuche, bemerke ich ausdrücklich, dass ich den Widerspuch gegen kirchliche Lehre und Ordnung gar nicht blos da, ja nicht einmal vorzugsweise da erblicke, wo er zum offenen Ausbruch kommt, denn dies sind nur die Symptome der Krankheit; ich suche und finde ihn vielmehr in gewissen Grundrichtungen der Gegenwart, wo er noch nicht die Gestalt des ausgesprochenen Gegensatzes an sich trägt. Hier, wo er seine Wurzeln hat, liegt die Gefahr, die der Kirche droht; hier wird sie ihn daher auch zu erkennen haben, um ihren Widerstand darnach zu bemessen. Die Grundrichtungen, die ich meine, liegen auf den vier bereits genannten Gebieten: auf

auf dem Gebiete der allgemeinen Bildung und der grossen Masse, auf dem theologisch kirchlichen Gebiete und auf dem des Staates.

Was zunächst die sogenannte allgemeine Bildung unserer Zeit betrifft, so hat sich dieselbe, ihrer vorherrschenden Strömung nach, von dem positiven Christenthume abgewendet. Ihre Interessen, ihre Ziele liegen ganz wo anders, ihre gesammte Lebens- und Weltanschauung ist von der christlichen diametral verschieden. Während das Christenthum wesentlich Heilsanstalt ist und darauf ausgeht, aus der alten, natürlichen Menschheit eine neue, heilige geistliche Menschheit herauszubilden, ist die möglichste Ausbildung und Verherrlichung des alten natürlichen Menschen das letzte und höchste Ziel unserer modernen Bildung; während das Christenthum sich an Fremdlinge und Pilgrime wendet und die Seelen derselben durch Gottes Gnade in Christo aus der Zeit in das ewige Leben hinüberraffen will, beschränkt und begrenzt sich das Gebiet jener nur mehr auf das Diesseits, auf die Sichtbarkeit der Dinge, auf die materiellen Interessen, auf den Cultus des Fleisches. Es ist im Grunde dieselbe Richtung, der wir bereits vorhin begegneten, nur formell verfeinert und cultivirt.

Mit dieser ihrer Weltanschauung stellt sich nun die sogenannte moderne Bildung dem Christenthum als eine selbstständige Macht an die Seite. War dieses früher, wenigstens anerkannter Weise, die herrschende gewesen, so nimmt jetzt jene dieselbe Geltung für sich in Anspruch. Hier liegen also recht eigentlich die Wurzeln des Widerspruchs; denn der Gegensatz ist, innerlich angesehen, allerdings ein diametraler. Dennoch darf die Kirche dieses weite Gebiet noch lange nicht verloren geben. Denn zwar haben einzelne Vertreter der bezeichneten Richtung nicht nur für sich mit Christenthum und Kirche vollständig gebrochen: sie sprechen es auch unverholen aus, dass sie den Umsturz desselben wollen; im Namen der freien Menschheit fordern sie seine Beseitigung, wie man sie einst im Namen der Vernunft gefordert hat. Aber diese positive Christusfeindschaft ist noch keineswegs die allgemeine Signatur unserer modernen Bildung. Vielmehr steht diese, im Ganzen angesehen, so, dass sie sich entweder für die Wahrheit des Christenthums selbst ausgibt, oder — und dies ist der vorherrschende Zug — dass sie sich noch indifferent dagegen verhält. Sie will mit Christenthum und Kirche unverworren bleiben. Dazu kommt dann noch, und dies ist ein weiterer Charakterzug der modernen Bildung, der Mangel an tieferer Erkennt-

niss beider, ja wir dürfen sagen, der Mangel auch an der einfachsten elementarischen Kenntniss der christlichen Heilswahrheit. Nicht einmal die Grundwahrheiten des Katechismus sind ihr bekannt, geschweige denn der Inhalt der heil. Schrift und des kirchlichen Bekenntnisses. Daher die fast unbegreiflichen Missverständnisse, die uns von allen Seiten entgegentreten. Mit Erstaunen gewahrt man diese Unwissenheit selbst bei solchen, die auf allen andern Gebieten ganz wohl Bescheid wissen. Sie erklärt sich aus jener Entfremdung vom Christenthum, aber sie lässt noch Hoffnung übrig, vielleicht noch Eroberungen.

Der allgemeinen Bildung oder Intelligenz stellen wir sogleich die Masse des christlichen Volks gegenüber. Dass die Zahl der gläubigen und bekenntnisstreuen Glieder in unsern Gemeinden eine verhältnissmässig geringe ist, bedarf keines Beweises, es ist von jeher nicht anders gewesen; aber sie ist doch da, die kleine Heerde, die Gemeinde der Heiligen, die da nie fehlen kann, wo des Herrn Wort gepredigt wird, und ich fürchte nicht, dass sie gegenwärtig der Zahl nach kleiner sei, als in andern Zeiten der Kirche. Abgesehn von ihr, werden wir nun allerdings von der grossen Masse des christlichen Volkes sagen müssen, dass sie derselben Unwissenheit in göttlichen Dingen, und demselben religiösen Indifferentismus, der uns vorhin begegnete, verfallen sei, nur mit dem Unterschiede, dass hier der Indifferentismus mehr auf der ethisch-praktischen Seite liegt: es ist die Trägheit des Fleisches, die Versunkenheit in das äusserlich-sinnliche Leben. So werden wir den Zustand der grossen Massen bezeichnen dürfen. Wie weit aber dieser träge Indifferentismus sich bereits zu völliger Abgeschlossenheit gegen die Einflüsse des Evangeliums, oder zur directen Feindschaft gesteigert habe? — ich glaube, dass man im Urtheil darüber äusserst vorsichtig seyn müsse, um so mehr als auf der einen Seite die äussere legitime Kirchlichkeit einer Gemeinde noch keinen sichern Massstab für ihre Christlichkeit bietet, auf der andern der Schlaf des Indifferentismus noch kein Zeichen bereits eingetretenen Todes ist: hat man doch Beispiele, dass wenn nur der rechte Mann mit dem rechten Worte kam, es auch auf solchen Gefilden zu rauschen begann, die zuvor einem grossen Kirchhof glichen. Selbst offenbarer Widerspruch gegen gute Ordnungen der Kirche berechtigt noch nicht, eine Gemeinde als hoffnungslos aufzugeben: man wird dabei immer noch ein gut Theil der Reaction auf Rechnung des Unverstandes und der Bethörung durch die Agitatoren schreiben dürfen. Auch

wird sich das Urtheil über den Stand unseres christlichen Volkes je nach den einzelnen Landstrichen und Provinzen sehr verschieden stellen. So viel aber scheint mir unzweifelhaft, dass, im grossen Ganzen angesehn, in unsern Gemeinden die Pietät gegen Kirche und Amt, der Respect vor der Autorität des göttlichen Wortes und des allgemeinen sittlichen Gesetzes als göttlicher Ordnung tief gesunken, das Bewusstseyn der Strafwürdigkeit der Sünde, das öffentliche Gewissen, sehr abgestumpft, die Furcht Gottes und, was damit unzertrennlich zusammenhängt, christliches Familienleben, häusliche Zucht und Sitte, Hausandacht und Sonntagsfeier weithin in Verfall gerathen, sohin die Entsittlichung des Volkes im unverkennbaren Wachsen begriffen ist. Auf diesem Gebiete haben wir also einen Fortschritt zum Schlimmern. Der Same, den die antichristlichen Doctrinen der vierziger Jahre in das Volk gestreut haben, geht auf als wuchernde Saat. Aber ich wiederhole es, der Grundcharakter ist auch hier noch nicht Feindschaft, sondern Indifferentismus; ein Indifferentismus, der allerdings sofort in Feindschaft umschlagen kann, aber doch noch Raum für heilsame Gegenwirkungen lässt.

Eine dritte, der Kirche des Herrn drohende Gefahr liegt auf dem wissenschaftlichen theologisch-kirchlichen Gebiete. Die Richtung, die ich hier im Auge habe, bildet insofern einen Gegensatz zu den bisher bezeichneten, als sie sich ausdrücklich zum Christenthum bekennt, aber sie setzt das Wesen desselben in einen übertünchten Rationalismus um, und ist deshalb für die Kirche noch weit gefährlicher, als es der alte, ehrliche Rationalismus war. Sie ist wegen ihrer schillernden Gestalt schwer zu charakterisiren. Ihre theologische Eigenthümlichkeit besteht darin, dass sie zwar das Christenthum für göttliche Offenbarung erklärt, nicht aber die h. Schrift für die lautere und untrügliche Urkunde derselben, sondern die Schrift ist ihr ein secundärer, schon menschlich getrübter Spiegel der Offenbarung, dessen Inhalt die Wissenschaft erst zu läutern und erst in bestimmte Gedanken, Begriffe und Lehren zu übersetzen habe. So untergräbt sie den Glauben an Gottes Wort in der heil. Schrift. Von diesem Standpunkte aus deutet sie die Grundthatsachen und Grundlehren der göttlichen Heilsoffenbarung auf eine Weise um, wodurch sie ihren specifisch-christlichen Charakter verlieren, und löst das positive Christenthum in ein allgemeines Weltprincip auf. Dieses rationalisirte Christenthum bietet sich dann den Gemeinden als das reine, wahre Evangelium dar, während es

hinwiederum die Gemeinden selbst in ihrem empirischen Bestande, wie sie eben sind, als christlich-gläubige betrachtet und ihnen die ganze Summa der Rechte und Vollmachten vindicirt, deren rechtmässiger Träger der *coetus sanctorum,* die Gemeinde der Heiligen ist. So legt diese Richtung die Bestimmung über kirchliche Lehre und Ordnung in die Hand der Majoritäten, und ist bereits auf dem besten Wege, die Kirche zu verweltlichen, deutlicher gesagt, die Kirche Christi in eine Weltkirche umzubauen, oder vielmehr aufzulösen. Die Namen, die sie dafür hat, lauten allerdings besser: sie heissen: Abthun des Confessionalismus, Sieg der Geistesfreiheit, Emancipation der Gemeinden — aber der Sinn ist: „Fortbildung des positiven Christenthums zur Weltreligion." Diese Richtung halte ich für die Hauptfeindin in der Kirche des Herrn in der Gegenwart; nicht um des fanatischen Hasses willen, den sie gegen Bestand und Bekenntniss des Lutherthums im Herzen trägt, sondern weil sie den scharfen Unterschied zwischen Gotteswort und Menschenwort, zwischen Glauben und Unglauben nivellirt, weil sie den natürlichen Freiheitsgelüsten der Menge schmeichelt, und der Reaction gegen Lehre und Ordnung der Kirche im Namen des Christenthums das Siegel der Berechtigung aufzudrücken sucht. Mit ihr ist eine Verständigung nicht zu hoffen.

Damit bin ich schon an dem weiten letzten Gebiete angelangt, an dem Gebiete des Staates, worüber nun noch ein paar Worte. Auch auf dem staatlichen Gebiete bahnt sich eine Richtung an, die in direkten Widerspruch gegen die Kirche tritt: es ist der radikale Demokratismus, von dem ich übrigens recht wohl einen berechtigten politischen Liberalismus zu unterscheiden weiss. Dieser politische Demokratismus ruht insofern mit dem religiösen Radikalismus auf gleichem Boden, als letzterer die Autorität des göttlichen Wortes und der darauf gegründeten Bekenntnisse und Ordnungen der Kirche, ersterer die göttlich-gesetzten Gewalten und Ordnungen auf dem Gebiete des natürlichen menschlichen Gemeinlebens missachtet und umzustürzen sucht. Da nun beide, die verhasste Kirche und der Staat, dermalen noch durch die engsten Bande verbunden sind und sich gegenseitig stützen, so fordert der Demokratismus die Emancipation des Staates von der Kirche, gleichwie jener die Emancipation der Kirche vom Staat. Beide Richtungen begegnen sich also in ihren Tendenzen und ihrer Vergesellschaftung — wir sehn es bereits in einzelnen Theilen unsres Vaterlandes, — sie führen zur Erschütterung des

Bestandes der Landeskirchen, deren Umsturz die Entchristlichung des Staates zum Correlate haben wird.

Blicken wir nun von hier aus zurück, so lassen sich die Grundzüge des Gegensatzes, um den es sich handelt, in die vier Momente zusammenfassen: Entfremdung der allgemeinen Bildung vom Christenthum, Entsittlichung der grossen Massen, Verweltlichung des Christenthums und der Kirche, und Entchristlichung des Staates. — Nicht als ob diese vier schon zur vollen und allseitigen Verwirklichung gelangt wären, aber es sind die Ziele, nach denen sich die Zeit hinbewegt, und deren Erreichung den Eintritt jenes antichristlichen und antikirchlichen Höhepunktes zur Folge haben müsste, dessen wir bereits im Eingang gedachten; die heil. Schrift bezeichnet ihn als die Verbindung der absoluten Autonomie der gottwidrigen Weltmacht und des lügnerischen Prophetenthums zum Umsturz des Reiches unsres Herrn Jesu Christi.

So viel über die Zustände der Gegenwart. Das Bild, das ich von ihr entworfen habe, ist ein einseitiges, denn es hebt, unserm Thema entsprechend, nur den antikirchlichen Gegensatz, nur die Schattenseiten hervor: die Lichtseiten, die ihm auch nicht fehlen, die Gegenwirkungen auf den vier genannten Gebieten, die wirksamen Gotteskräfte, die auch durch unsere Zeit hindurchgehen — wir müssen diese ganze Seite unberührt lassen, um uns sofort dem **Geistlichen** zuzuwenden, der diesen Gegensätzen gegenübersteht. Ihn trifft der Widerspruch am unmittelbarsten, sein Stand ist der schwerste — so schwer, dass billig alle christlich gesinnten Glieder der Gemeinde mit betenden Händen ihre Geistlichen tragen und schützen und göttliche Kraft und Weisheit ihnen erbitten helfen sollten.

Welches ist nun das rechte Verhalten des Geistlichen gegenüber dem beschriebenen Widerspruche? Wir antworten zunächst im Allgemeinen: Und wäre der Gegensatz noch schärfer, der Widerspruch noch stärker, als er wirklich ist: die Geistlichkeit — ich meine die bekenntnisstreue Geistlichkeit — dürfte jetzt jedenfalls nicht den Staub von den Füssen schütteln und die der Kirche sich entfremdenden Gemeinden sich selbst überlassen. Sie dürfte das nicht, schon deshalb, weil sie selbst einen Theil der Schuld mit trägt, dass es so weit gekommen ist. Unsere Väter haben den Rationalismus mit vollen Händen in die Gemeinden ausgesäet und ihnen jene verwässerten Gesangbücher und Katechismen aufgedrungen, deren Beseitigung nun so viel Widerstand findet. Wir, die Lebenden, haben in den Jahren

des wiedererwachenden evangelischen Lebens die junge Saat auf dem Acker nicht treu genug gepflegt, wir sind mit der darauf folgenden kalten Zeit selbst erkaltet; wir haben dann in den vierziger Jahren dem einbrechenden Feinde nicht genugsam Widerstand gethan und seitdem, wenn auch — dies Zeugniss dürfen wir uns geben — die schriftgemässe, seligmachende Wahrheit, doch häufig zu hoch über die Köpfe hinweggepredigt, zu viel Theorie, zu wenig Kraft und Einfalt und zu wenig Salz. Wir haben ferner durch die Art unserer theologischen Streitverhandlungen mannichfache Verwirrungen auch in den Gemeinden angerichtet, und insbesondere durch den Ton unserer theologischen Journalistik, durch diesen oft so ungeistlichen, bitteren und gehässigen Ton vielfach Aergerniss gegeben. Was ausserdem an pastoraler Pflege, an nachgehender Geduld und aufopfernder Liebe, an seelsorgerischer Hirtentreue und Fürbitte unterlassen worden ist, wird ohnehin dem Einzelnen sein Gewissen bezeugen. Erkennen wir diese Versäumnisse in aufrichtiger Beschämung an, so werden uns von selbst alle Separationsgelüste vergehen und werden wir uns in der heil. Pflicht bestärkt fühlen, mit erneuerter Treue, mit verdoppelter Kraft uns der Arbeit an den Gemeinden zu widmen, und zwar an den Gemeinden als solchen, nicht blos an einzelnen Gliedern, sondern an der ganzen Gemeinde, in ihrer Totalität, in ihrer concreten Zuständlichkeit, trotz der theilweisen Unwilligkeit, mit der sie der Arbeit des Geistlichen antwortet, und ganz abgesehen von allem Erfolg. Aber es steht ja in der That nicht so, als ob wir am Erfolg verzagen müssten, die Lage der kirchlichen Dinge — das glaube ich im Vorigen nachgewiesen zu haben — ist noch nicht so beschaffen, als uns der Kleinglaube einreden möchte, wir dürfen noch immer hoffen, mit Gottes Hülfe noch gar Manches für seine Kirche zu gewinnen und wiederzugewinnen, was verloren schien. Also: die Gemeinden als solche sind es, denen noch immer die Arbeit und Sorge des Geistlichen zu gelten hat. Sie sind unserer Hirtentreue anbefohlen; wir lassen sie nicht; wir setzen unsern ganzen Ernst daran, zu halten, was noch zu halten ist, und zu gewinnen, was sich noch gewinnen lässt.

Welche Mittel haben wir für diese Doppelaufgabe? Auch darauf antworte ich zunächst wieder negativ: Keine andern, als die alten, gottgeordneten, von dem Herrn selbst seiner Kirche eingestifteten Gnadenmittel; thun es die nicht, so hilft alles Andere nichts. Die Noth der Zeit hat zwar gerade in dieser Hinsicht äusserst erfinderisch ge-

macht; man hat eine ganze Reihe von Hilfs- und Besserungsmitteln vorgeschlagen; ich bekenne, dass ich davon wenig erwarte. Nur ein Dreifaches lassen Sie mich nennen: den Amtsbegriff, die gemeindlichen Institutionen und die Sammlung der Gläubigen in den Gemeinden. Was den Amtsbegriff betrifft, so werden wir sehr wohl thun, die schon zu viel verhandelte Frage: in welchem Sinne das *ministerium verbi et sacramentorum* auf göttlicher Einsetzung beruhe, heute ganz unberührt zu lassen; denn dass es auf des Herrn Befehl und Einsetzung beruht und seine Verheissung hat, darüber besteht von keiner Seite ein Zweifel, und eben sowenig darüber, dass die berufenen Träger dieses Amtes, indem Diener der Kirche, zugleich Botschafter und Bevollmächtigte des Herrn sind; aber für die vorliegende Aufgabe trägt es gar nichts aus, die Autorität der geistlichen Amtsgewalt noch so hoch zu spannen und sich den Gemeinden gegenüber darauf zu berufen; denn diese Berufung dient weder dazu, unseren Personen ein grösseres Ansehen, noch unseren Worten einen willigeren Eingang zu verschaffen; wenn es das Wort des Herrn, das uns sammt unserem Amte trägt, wenn es die Gotteskraft und Wahrheit dieses Wortes nicht ist, welches uns die Herzen öffnen, die Schäden bessern, den Widerspruch überwinden hilft, — mit unserem Amtsbegriff lassen sie uns stehen und gehen daran vorbei. Nicht das Amt, sondern der Geist des Herrn, der sich ans Wort gebunden hat, ist die weltüberwindende Macht. — Um so grössere Hoffnung setzt man von andern Seiten her auf eine nähere Betheiligung der Gemeinden an den kirchlichen Angelegenheiten, auf Einführung von Kirchenvorständen und auf synodale Institutionen. Bei uns in Bayern hat sich dieses Institut, namentlich das der Generalsynoden, welches da bereits seit dem Jahre 1819 besteht, und die allmählige Herbeiziehung von Laien zu denselben bis auf die Hälfte der Mitglieder, bisher als förderlich und heilsam erwiesen. Gerade der Mitwirkung der Generalsynoden verdanken wir unser treffliches Gesangbuch, unsere Liturgie, unseren Agendenkern, überdiess eine Reihe von wohlbemessenen Wünschen und Anfragen, an das Kirchenregiment gelangt, selbst in Beziehung auf Ehescheidung. Es hat zwar auch bei uns an Conflicten und Kämpfen nicht gefehlt, aber das Verhältniss zwischen dem Kirchenregiment und der Synode, so wie zwischen den geistlichen und weltlichen Gliedern ist doch meistens ein freundliches, immer ein sehr würdiges gewesen: man hat sich gegenseitig offen ausgesprochen, über manche Missverständnisse verständigt — erst noch durch

unsere letzte Generalsynode sind viele Befürchtungen beschämt worden. Auf Grund dieser Erfahrungen bin ich entschieden für dieses Institut, dessen allgemeine Einführung, wie ich glaube, ohnehin unvermeidlich geworden ist. Dabei weiss ich recht wohl, wie viel dabei auf die richtige Bestimmung und Begrenzung der Competenz solcher Synoden ankommt, auch übersehe ich gar nicht die Gefahr, die dahinter liegt, nämlich dass die Majoritäten, und möglicherweise die unkirchlich gesinnten, zum grossen Wort und zur Herrschaft auf solchen Versammlungen kommen — eine Gefahr, die auch uns in den Kirchenvorständen an den Einzelgemeinden schon vielfach nahe getreten ist. Und diese Gefahr wird da noch weit grösser, wo dieses Institut, als ein neues, im Interesse unkirchlicher Tendenzen, von dem Princip der Massenherrschaft aus, oder, wie man lieber beschönigend sagt, „im Namen des Rechtes des Gemeindebewusstseyns" erfordert wird. Aber nicht um dieser Gefahren willen, sondern deshalb möchte ich warnen, von diesem oder irgend einem ähnlichen Institute die Hebung unserer kirchlichen Zustände und die Heilung unserer kirchlichen Schäden zu erwarten, weil dem Worte allein die Macht gegeben ist, dies zu thun. Wie die Kirche des Herrn nicht von unten herauf, sondern von Oben her in die Welt herein gebaut ist, so wird sie auch nur von Oben herab, d. h. von ihrem lebendigen Haupte, und nur von Innen heraus, d. h. durch die Gnadenmittel, an die Er seine Wirksamkeit fortwährend bindet, erhalten, fortgebaut, gereinigt, gebessert. Das Wort allein schafft und bewahrt den wirklichen Christenstand, dessen Vorhandenseyn die Grundbedingung für das Gedeihen aller kirchengemeindlichen Institutionen ist und ohne den sie alle, auch die wohlbemessensten, über Nacht zum Unsegen ausschlagen können. Recht eigentlich das Gegentheil davon ist der Vorschlag einer Sammlung der Gläubigen zu geschlossenen Kreisen, der in mannichfachen Formen immer wieder auftritt. Ihm liegt die Wahrheit zu Grunde, dass es von höchster Wichtigkeit ist, aus der grossen, indifferenten Masse einen Kern von gläubigen, bekenntnisstreuen und zuverlässigen Christen zu gewinnen, als das lebendige Material für den Kirchenbau der Zukunft: darauf hin muss aller Pastoren Arbeit und Sorge gerichtet seyn; aber das halte ich für bedenklich, wie man diesen Kern aus der Gemeinde herausschälen und ihn als besondere Gemeinschaft behandeln und organisiren will. Denn abgesehen von allen davon unzertrennlichen Gefahren, welche uns die Geschichte des älteren Pietismus zeigt, fürchte ich,

dass durch solch eine verfrühte Scheidung von Gläubigen und Ungläubigen ein grosser Theil der Gemeinde den Geistlichen vollends ganz entfremdet und gar manche Seele abgestossen wird, die noch könnte gewonnen werden. Noch sind die ganzen Gemeinden als Getaufte zu behandeln und zu pastoriren. Und so sage ich denn zusammenfassend: Man hüte sich, allen diesen und ähnlichen Vorschlägen ein grosses Gewicht beizulegen. Vielmehr liegt alles an den alten gottgegebenen Gnadenmitteln, an Wort und Sacrament, und an den Thätigkeiten und Wegen, welche diese Mittel dem geistlichen Amte von selbst eröffnen: Predigt, Lehre, Jugenderziehung, Seelsorge in Haus und Schule u.s.w. Es kommt nun darauf an, dass wir diese Mittel in rechter, zeitgemässer, d.h. durch den Ernst der Zeit bedingter und gebotener Weise gebrauchen, im Vertrauen auf ihre göttliche Kraft und im Aufsehen auf den Herrn, der verheissen hat, sich selbst zu ihnen zu bekennen. Einen andern Weg gibt es nicht, um dem gegenwärtigen Widerspruch gegen Christenthum und Kirche erfolgreich zu begegnen und ihm, so Gott will, noch einen Sieg nach den andern abzugewinnen.

Was in dieser Hinsicht, meines Erachtens, gegenwärtig zu geschehen habe, das lassen Sie mich noch in einigen kurzen Sätzen aussprechen, mit stricter Beschränkung auf das oben gesagte und mit Ausschluss alles dessen, was als allgemeine und immer gleiche Norm für das Amt des Geistlichen gilt.

1) Vor Allem versteht es sich von selbst, dass wir dem gegenwärtigen Gegensatze und Widerspruch gegenüber fest und unbeweglich auf dem Worte Gottes und dem schriftgemässen Bekenntnisse unserer Kirche zu stehen haben. Mit Absicht fasse ich beides zusammen. Denn gerade das Bekenntniss ist gegenwärtig der Stein des Anstosses geworden; man meint das Christenthum und nennt das Bekenntniss, welches die bestimmte und scharfe Ausprägung des christlichen Glaubensinhaltes ist. Also davon weichen wir keinen Finger breit; inbesondere hüten wir uns, den scharfen Gegensatz zwischen dem heil. Gott und der sündigen Welt, zwischen Natur und Gnade, zwischen Glauben und Unglauben irgendwie zu nivelliren — damit arbeiten wir nur der werdenden Weltkirche entgegen und gefährden das Heil der Seelen. Es will die ganze volle Wahrheit des Evangeliums, wider Alles, was ihr in Lehre und Leben widerspricht, aufrecht gehalten und bezeugt seyn. Keine Concession an den Un- oder Halbglauben!

2) Deshalb, wo irgend Synoden eingeführt werden wol-

len oder sollen, kommt Alles darauf an, dass die Rechtsgültigkeit des Bekenntnisses gesichert werde. Das Bekenntniss muss eine Stellung einnehmen, vermöge welcher es nicht in Frage gestellt werden kann.

3) Was die Gottesdienste betrifft, so suche man ihnen eine grössere Mannichfaltigkeit aufzuprägen; man überschütte die Gemeinden nicht mit Predigten, erweitere aber, wo es ohne Anstoss geschehen möge, das liturgische Element, und arbeite insbesondere durch Bibelstunden auf Erweiterung der Schriftkenntniss hin. Fortlaufende Schriftauslegung in Bibelstunden, und sei die Zahl der Theilnehmer auch eine kleine, ist einer der mächtigsten und gesegnetsten Hebel zur Erbauung und Förderung der Gemeinden. Früher, in den dreissiger Jahren häufiger, dermalen vielfach wieder abgekommen, müssen sie aufs neue mit allem Ernste wieder aufgenommen werden. Die Sonntagspredigt ist dafür so wenig ein Ersatz, als die Bibelstunde die Predigt ersetzen kann. Ich weiss, die Sache hat ihre Schwierigkeiten, es gehört nicht blos sorgfältiges Bibelstudium, es gehört auch praktisches Geschick dazu; aber es lässt sich durch Treue erwerben. Und wie reich sind gegenwärtig die Hilfsmittel dafür!

4) Was die Predigt speciell betrifft, so ist a) dem Stande der allgemeinen Bildung gegenüber, mit blosser Verurtheilung des Unglaubens wenig, mit der blossen Bezeugung der positiven christlichen Dogmen jedenfalls nicht genug gethan: es bedarf eines, auf den Standpunkt derselben eingehenden apologetisch-polemischen Verfahrens. Die Predigt wird, eingehender als bisher, die Anknüpfungspunkte, die das Christenthum in dem allgemeinen menschlichen, sittlichen und denkenden Bewusstseyn hat, aufzuzeigen, sie wird insbesondere die universale, welthistorische Bedeutung und die ethische Seite des Christenthums hervorzuheben haben, wie es nach jener der Schlüssel für die Räthsel der Geschichte ist, nach dieser den tiefsten menschlichen Bedürfnissen entspricht, und sich so als der ächte wahre Humanismus erweist, als die Verklärung des wahrhaft Menschlichen; es wird überhaupt auf den Zusammenhang zwischen dem Reich der Schöpfung und der Erlösung tiefer einzugehen und an jener grossartigen pädagogischen Methode zu lernen seyn, welche wir den Apostel auf dem höchsten Punkte der hellenischen Welt mit solcher Meisterschaft handhaben sehen. Auch von den Kirchenvätern wäre in dieser Hinsicht Manches zu lernen. Von diesen Seiten aus werden wir versuchen müssen der allgemeinen Bildung beizukommen. b) Dem Zustande der grossen Mas-

se gegenüber kommt es vorzugsweise darauf an, die Gewissen anzufassen und zu wecken, die sittlichen Schäden aufzudecken, die Zusammenhänge zwischen der Sünde und dem Elend, dem innern und äussern, nachzuweisen und den einzelnen Seelen die Hand zur Rückkehr auf den Heilsweg zu reichen, weshalb die Predigt einen mehr seelsorgerischen Charakter gewinnen, und die concreten speciellen Lebensverhältnisse recht eingehend mit dem Licht des göttlichen Wortes beleuchten muss. Wir sind im Allgemeinen noch zu theoretisch. Sehr förderlich dürfte es auch seyn, gewisse ethisch-christliche Hauptthemata jährlich in den Hauptgottesdiensten wiederkehrend zu behandeln: als da sind: Christenthum, Haus und Ehe, Christenthum und Beruf, christliche Kirche und Schule, Christenthum, Obrigkeit, Bürgerthum und Volksthum. Um dies aber fruchtbar thun zu können, wird sich der Geistliche noch mehr als bisher mitten in die Anschauungsweise der Gemeinde hineinzustellen haben; er wird es sich selbst nicht ersparen dürfen, von den Zeitblättern und Schriften, die in ihr vorzugsweise gelesen werden, Notiz zu nehmen. Was endlich c) die Form betrifft, so hat man neuerdings viel über die rechte Popularität verhandelt; die lässt sich so äusserlich nicht anlernen; ich sage daher lieber kurz mit Löhe in seiner Schrift: Bist du ein Geistlicher? (Stuttg. 1863): Befleissigen wir uns nach Art der heil. Schriftsprache einer inhaltsreichen Kürze, und füge hinzu: hüten wir uns vor aller rhetorischen Wortmacherei und vor allem Phrasenthum.

5) Von der Predigt wende ich mich zum Unterricht und zur Erziehung der Jugend. Dass diese mit erneuerter Sorgfalt in Angriff zu nehmen, dass namentlich dem Confirmandenunterricht und der Confirmation gegenwärtig die ganze Kraft und Treue des Pastors zuzuwenden sei, darin sind Sie alle mit mir einverstanden. Denn gerade die Jugend ist das Gebiet, auf dem wir dem Feinde noch zuvorkommen und mit Erfolg entgegenarbeiten können und müssen. Aber ich glaube, die bisherige Praxis bedarf bedeutender Modificationen. Wenigstens bei uns daheim währt der Confirmandenunterricht zu lange, wohl ein halbes Jahr, und unterscheidet sich deshalb auch der Form nach zu wenig von dem sonstigen Religionsunterricht in der Schule. Dieser Gleichstellung mit der Schule sollte er entnommen und auf der einen Seite mehr auf die bestimmte Zusammenfassung und Vertiefung des zuvor Gelernten beschränkt, andrerseits in einem vorherrschenden kirchlich-erziehen-

den Charakter gefasst werden. Zurückgehend auf die Taufe, Einführung in den Glauben, in das Leben, in die Sacramente der Kirche, durch Gebet und Gebetsgemeinschaft gehoben und getragen: so soll er den Höhepunkt in dem Leben der Jugend, wie der seelsorgerischen Thätigkeit des Pastors bilden. Aber auch das Haus und die Gemeinde muss in lebendige Mittheilnahme gezogen werden; jenes dadurch, dass sich der Geistliche mit den Eltern oder Pflegern in Verbindung setze, diese durch öffentliche, sonntägliche Fürbitte. Nur wird dann die Zeit auf ein kurzes Maass zu reduciren seyn; länger als ein paar Monate lässt sich weder die Jugend in der gehobenen Stimmung, die dafür erforderlich ist, halten, noch reicht die Kraft des Geistlichen, die dafür ganz aufgeboten werden muss, weiter.

Und nun die confirmirte Jugend! Wie unendlich wichtig wäre es, sie noch eine Zeitlang in seelsorgerischer Pflege und Obhut behalten zu können! Das hiesse den Feind in seiner festesten Burg angreifen. Aber freilich sind auch hier die Schwierigkeiten unendlich. Versuchen wir es daher wenigstens mit den confirmirten Töchtern; bei denen wird sich gerade in dieser Zeit auch noch die meiste Willigkeit finden. Sie sind die künftigen Frauen und Mütter. Von den Frauen geht zumeist der religiöse Ton, die christliche Sitte, das christliche Leben des Hauses aus; sie sind die Priesterinnen, die diesen heil. Herd noch immer pflegen. Sie müssen uns das Christenthum im Hause, in der Gemeinde erhalten. Darum lege ich nächst der Confirmation auf die geistliche Pflege der confirmirten Töchter so grosses Gewicht.

6) Damit stehn wir hier an der Thüre des Hauses. Das Haus ist für die pastorale Thätigkeit des Geistlichen die wichtigste Stätte; in ihm hat die Kirche ihre Wurzeln; für die Ehre und Sitte des Hauses, für das Wesen und den Segen des Familienlebens hat unser Volk, im Vergleich mit andern, immer noch Sinn und Liebe, und der Zutritt zum Hause steht dem Geistlichen immer noch von vielen Seiten her offen: gerade die Wege des Amtes, Taufe, Confirmation, Trauung, Krankencommunion, Begräbniss führen ihn dahin. Hier, im Hause, gilt es daher die Kirche zu bauen und den Widerspruch gegen sie zu bekämpfen. Wie viel wäre da zu sagen; aber ich schweige davon, in Erinnerung an den trefflichen Vortrag, der uns im vorigen Jahre diese hochwichtige Angelegenheit an das Herz gelegt hat, zugleich mit Andeutung auf die Winke in dem schon angeführten Büchlein „Bist du ein Geistlicher?“

7) So bliebe mir nur noch ein Zwiefaches übrig: die

Schule und der Staat. Was die Schule betrifft, so kann ich eben nur sagen: halten wir den Zusammenhang zwischen ihr und der Kirche fest, so lange wir können, und mit allen Mitteln, die uns etwa noch zu Gebote stehen; und was den Staat betrifft, so sage ich: halten wir uns von der aktuellen Theilnahme an politischen Parteien fern. Nicht innerhalb der politischen Parteien, zwischen denen häufig Recht und Unrecht so eigenthümlich vertheilt und gemischt ist, dass es sich kaum ausscheiden lässt, sondern in dem Worte Gottes, welches das objektive politische Gewissen repräsentirt, hat der Geistliche seinen Standort zu nehmen. Dieses Wort gibt keine Theorie über Staatsverfassungen und Regierungsformen, aber es lehrt um so bestimmter, wie sich der Christ gegen jede bestehende ἐξουσία zu verhalten hat. Die allgemeinen Gesichtspunkte und Normen, die es darüber aufstellt, haben wir den Gemeinden zu bezeugen, wir haben Gehorsam gegen jede obrigkeitliche und rechtliche Ordnung in Gottes Namen zu fordern, und die Auflehnung dagegen als Widersetzung zu strafen. Das ist unser Recht und unsere Pflicht. Aber wir schwächen diese unsere Macht, wir bringen uns um unsere Freiheit, und unsere Predigt um ihren Einfluss, wenn wir uns in das politische Parteigetriebe einlassen, und uns daran aktiv betheiligen. In dieser Hinsicht also haben sich die Geistlichen zurückzuhalten; dagegen, — das füge ich 8) hinzu, — müssen sie Alles aufbieten, um das Vertrauen der Gemeinden wieder zu gewinnen, und dazu gibt es kein anderes Mittel, als persönliche Hingabe, nachgehende, geduldige, selbstverleugnende Hirtenliebe und das Vorbild eines gottseligen, geistlichen Wandels: der Pastor darf nicht ein anderer seyn auf der Kanzel und unter der Kanzel, nicht ein anderer im Chorrocke und im Hausrocke, in der Kirche und im öffentlichen Leben. Möge dieser unheilvolle Unterschied, der dem Ansehen und der Wirksamkeit des Geistlichen unsäglichen Schaden thut, wo er noch besteht, gänzlich fallen. Ganze Pfarrer, sagt das angeführte Schriftchen, ganze Pastoren müssen wir haben, welche auch durch Wandel und Beispiel im öffentlichen Leben Seelsorge treiben und nicht anders können — dann werden wir auch immer mehr ganze Gemeinden bekommen.

Wie aber, wenn nun doch aus der Mitte der Gemeinden oder ganzer Landeskirchen sich offener entschiedener Widerspruch gegen kirchliche Lehre und Ordnung erhebt, wenn sich der Widerspruch selbst bis zum lauten Verlangen nach der Beseitigung solcher kirchlicher Formen

und Mittel steigert, die bereits giltigen Bestand gewonnen haben? — Unterscheiden wir da zwischen Wesentlichem und Accidentellem, zwischen Nothwendigem und Wünschenswerthem, und geben wir lieber in dem Letzteren, wenn der Anstoss daran die Gemeinden bis zur Entfremdung von der Kirche forttreiben sollte, nach, um an dem Ersteren desto unerschütterlicher festzuhalten. An dem Heil der Seelen liegt mehr, als an allen andern Dingen. Aber lassen wir uns auch den Blick nicht durch Menschenfurcht oder allzugrosse „Klugheitsrücksichten" trüben, das Wesentliche und Nothwendige in die Kategorie des Adiaphoristischen herabzusetzen. Zu dem Wesentlichen rechne ich, ausser der freien Predigt des ungetheilten Wortes Gottes und dem kirchlichen Bekenntniss, unseren kleinen Lutherschen Katechismus, unsere guten, die alten Kernlieder noch enthaltenden oder wiederaufnehmenden Gesangbücher und unsere kirchlichen Agenden; darauf bestehen wir fest und lassen uns durch keine Agitation bewegen, diese theuren Kleinode aufzugeben. Zu dem minder Wesentlichen rechne ich die katechetischen Lehrbücher, die gottesdienstliche Liturgie, die Form des Cultus. So wichtig diese Lehr- und Erbauungsmittel sind, ich würde doch dem Geistlichen nicht rathen, sein Bleiben im Amte daran zu setzen. Nun freilich, und das ist die unendliche Schwierigkeit, fragt es sich bei jedem Nachgeben, ob damit nicht eine unverantwortliche Concession an den Unglauben, ein Verrath an der Kirche des Herrn verbunden sei. Eine auf alle einzelnen Fälle anwendbare Regel lässt sich dafür wohl nicht aufstellen, — doch so viel wird man als allgemeine Norm geltend machen dürfen:

a) Subjektiv unstatthaft ist jede Concession, für welche die Rücksicht auf das Seelenheil der Gemeinde nicht bestimmend und massgebend ist; nur durch eine höhere Rücksicht lässt sich das Nachgeben in einem relativ untergeordneten Punkte rechtfertigen.

b) Objectiv unstatthaft ist jede Concession an eine Forderung, welche ihren ausgesprochenen Grund in der Feindschaft wider das Evangelium überhaupt, oder in der Negation einer christlichen und vom kirchlichen Bekenntniss bezeugten Grundwahrheit hat.

c) Aber auch, wo dieser Grund nicht vorliegt, ist doch ein Nachgeben nur unter der Bedingung statthaft, dass die Wahrheit oder das Recht der Sache, um die es sich dabei handelt, ausdrücklich bezeugt wird und gewahrt bleibt.

Damit schliesse ich meinen Vortrag. Sie sehen, es redu-

cirt sich die Summe dessen, was ich sagte, auf den Einen Satz, dass jeder Geistliche an seinem Theile und an seinem Orte ganz und voll das thue, was Amt und Gewissen fordert. Das Uebrige überlassen wir Gott. Sehen wir nicht auf den Erfolg, der Erfolg ist des Herrn; fragen wir nicht viel nach Gunst oder Ungunst der Menschen, sondern allein nach dem Willen des Herrn; verlassen wir uns auch auf keinen menschlich-irdischen Nutzen; werfen wir alles falsche Vertrauen auf den Arm von Fleisch, auf weltliches Regiment und staatliche Mitwirkung völlig weg, und vertrauen wir dagegen ganz und allein auf den, der als das Haupt seiner Kirche zur Rechten des Vaters im Himmel sitzt. Sein ist die Sache und sein der Sieg.

Die Inspiration der heiligen Schriften.

Von

Richter, Pastor zu Gr. Ballerstedt in der Altmark.

Der Gebrauch, den der Gläubige von der h. Schrift als Gnadenmittel machen soll, ebenso wie derjenige, den die Kirche in ihrem Zeugen- und Lehramte macht, hat zur Voraussetzung, dass die Schrift Wort Gottes sei, das Wort, das durch den Mund Gottes geht. Ihrer specifischen Dignität vor aller menschlichen Schrift geschieht bei weitem noch nicht genug durch das Anerkenntniss, dass in ihr die Heilsgedanken Gottes zu ihrem fehllosen Ausdrucke gekommen seien. Wesentlicher für die Schrift ist erst die weitere Aussage, dass solcher Ausdruck seiner Heilsgedanken von Gott, aus seinem Willen, an seine Gemeinde gerichtet sei, und dass ihm, dem *auctor primarius*, auch die sprachliche Form dabei nicht gleichgültig, nicht geistesverlassen, nicht der menschlichen Erfindung und Willkür überlassen gewesen sei.

Diese göttliche Herkunft der Schrift sagt die Dogmatik in der Lehre von der Inspiration aus, und nur diejenige Inspirationstheorie hat ihre Aufgabe gelöst, zufolge welcher zu jedem Menschenkinde aller Geschlechter und Zeiten gesagt werden kann: das ist das selbsteigene Wort des ewigen Gottes an dich. Denn das Wort, damit wir den Teufel schlagen und die Hölle unserer Verdammniss auslöschen sollen, — das Wort, an dem der sinkende Glaube als an einem wandellosen Felsen sich halten soll, das Wort, mit welchem die Diener der Kirche in Gottes Namen ermahnen und Sünden

vergeben sollen, — muss ein in göttliche Allmacht getauchtes, und durch das Ja Dessen, der allein kann selig machen und verdammen, versiegeltes Wort seyn. Und mehr noch. Soll das Gnadenmittel des göttlichen Wortes (neben dem Sakramente, ob auch anderer Weise) den lebendigen Gott der gläubigen Seele zubringen, so dass sie Ihn habe als ihr Theil und ewige Sättigung, so wird das Wort auch in sich bergen den allein Seligen, den König aller Könige, so dass hier ist Gottes Haus und eine Pforte des Himmels.

Die alte Kirche hat ihre Anschauung von der Schriftinspiration unmissdeutbar bezeichnet durch das Gleichniss von der Lyra und dem Plektron, das man nur eben nicht mehr als jedes andere Gleichniss in Anspruch nehmen darf; und die reformatorische Dogmatik hat der Inspirationstheorie das Ziel durchaus richtig ausgemessen in den drei Bestimmungen, dass der ***auctor primarius*** der h. Schrift Gott sei, von welchem sowohl der ***impulsus ad scribendum*** als die ***suggestio rerum et verborum*** komme. Denn es wird immer mehr oder weniger Phrase seyn, wo von Inspiration geredet wird, die doch keine Wortinspiration seyn soll. Denn wie kann Heilsinhalt mitgetheilt werden ohne das Wort des Gedankens! Man müsste denn mit Elwert, dem bedeutendsten Vertreter Schleiermacher'scher Theologie in Betreff des Inspirationsdogmas, die Inspiration beschränken auf eine Erhöhung der religiösen Stimmung und Sinnesweise, die aber wiederum nicht wohl anders vermittelt seyn kann als durch Eingebung von Heilsgedanken. Da ist denn allein consequent, die Inspiration ganz aufgehen zu lassen in den Begriff der Offenbarung und ihrer Wirkungen, und dahinaus steuert denn auch Kahnis nach dem Vorgange Rothe's und anderer Vermittlungstheologen. Man rechnet für die Entstehung der h. Schriften mit keinen anderen Faktoren als persönliche Gläubigkeit der Verfasser, natürliche religiös-bedeutende Veranlagung, übermächtiger Eindruck der Offenbarungsfakta auf den nächstbetheiligten Zeugenkreis, reichsgeschichtliche Stellung einzelner unter den Verfassern. Aber, um hier nur die Eine Bestimmung der h. Schriften in Betracht zu nehmen, dass sie die unbedingt zureichende Quelle der Heilserkenntniss für alle Menschen und für alle Zeiten seyn, und die Heilung für alle wie auch immer gearteten Schäden und Zustände der Menschheit darbieten sollen, — so kann ich hier ein Citat aus Baco nicht unterdrücken, welcher die Schreibart der Schrift so charakterisirt: ***Scripturarum dictamina talia sunt, ut ad cor scribantur, et omnium seculorum vicissitudines complectantur cum aeterna et certa praescientia omnium hae-***

resium, contradictionum et status Ecclesiae varii et mutabilis, tum in communi, tum in electis singulis. Wie gross man nun auch die persönliche Erleuchtung der heiligen Männer denken mag, sie bleiben immer endliche Subjecte, deren Blicken entzogen bleibt, was dem treuen Schöpfer der Menschenherzen und Zeiten allein zugehört und verbleibt, die Verborgenheiten der Herzen und die Folgen der Zeiten zu durchforschen; und jede aus menschlicher Auslegung hervorgehende Weissagung *προφητεία*— muss subjectiv bleiben, kann keinen Anspruch darauf machen, für alle Menschen und Zeiten zulängliche Heilsdarlegung zu seyn. Es muss also bei der glaubenskühnen Anschauung der alten Dogmatik, von Gott als dem *auctor primarius* der h. Schrift, bleiben, und Anstoss wird daran auch nur diejenige Theologie nehmen, die das Verhältniss von Gott und Mensch unlebendig denkt. Der vom Deismus inficirte Supranaturalismus schon, welcher die Inspiration zu einer Irrthümer abwehrenden *directio* abschwächte, und die moderne Theologie, die vom Pantheismus nicht völlig hat loskommen können.

Als nicht entsprechend unserer Stellung zur Schrift, sowohl insofern sie *norma docendi* als auch sofern sie Gnadenmittel, müssen wir jede Unterscheidung zwischen Schrift und Wort Gottes ablehnen, welche Gottes Wort in der Schrift nur enthalten seyn lässt, aber Schrift und Gottes Wort nicht decken will. Es bedürfte ja wohl die *norma normans* selbst wieder einer Norm, die Göttliches und Menschliches in der Schrift scheiden lehrte; und wie misslich der Process der Scheidung ausfallen würde, davon redet schon die Erfahrung. Auch das kindliche Verhältniss des am Worte gehaltenen Glaubens zur Schrift geht durch solche Unterscheidungen unwiederbringlich verloren, und damit der rechte Segen und Trost der Schrift. Gegen diese Unterscheidungen zeugt auch St. Paulus: *πᾶσα γραφὴ θεόπνευστος* „alle Schrift ist gottgehaucht“, denn sowohl die grammatische Stellung von *θεόπνευστος* als der Zusammenhang der Stelle erfordern, dass *θεόπνευστος* ebensowohl Prädikat sei als *ὠφέλιμος*.

Bei allem unumwundenen Bekenntniss zu der Thesis der alten Kirchenlehre haben wir aber kein Bedenken, die Durchführung derselben bei den alten Dogmatikern preiszugeben. Das Misslingen dieses Lehrstücks ist wohl zumeist dadurch verursacht, dass von der Inspiration nur in den Prolegomenen der Dogmatik gehandelt wurde; und Schleiermacher hat ohne Zweifel das Richtige getroffen, wenn er da, wo das Wort Gottes als Gnadenmittel dargestellt wird, die Inspiration erörtert. Denn nur jener falschen Stellung des Lehrstücks ist es

vielleicht zuzuschreiben, dass die alte Dogmatik sich damit begnügt, die unbedingte Glaubwürdigkeit der Schrift festzustellen, und nicht die ganze Tiefe und Wahrheit, dass aus Gottes Munde die ganze Schrift gehe, herausbringt. Hier wurzeln auch die Fehler der Lehrdarstellung Philippi's; denn auch er bringt es nicht weiter als zu einer absolut zureichenden Erleuchtung der heiligen Verfasser, die um viele Stufen, aber doch nur um Stufen hinausliege über die Erleuchtung anderer gottbegnadigter Kirchenlehrer.

Einen anderen Fehlgriff der altkirchlichen Dogmatik hat Philippi vermieden, und wohl alle neueren Dogmatiker, obwohl ich die Aufweisung desselben und seiner misslichen Consequenzen überall vermissen musste; ich meine die Definition der Inspiration als *actio Dei specialis* zu dem Behufe, unverfälschte Denkmale seiner Offenbarung zustande zu bringen. Damit wird die Inspiration in das Gebiet der göttlichen Allmachtswirkungen, der göttlichen Providenz verwiesen, und wohl daher allein ist die ganz mechanische Auffassung des Inspirationsprocesses herzuleiten, welche alle menschliche Selbstthätigkeit der heiligen Verfasser für die Momente des Schreibens pausiren, und die Schrift als ein eigenthümliches Diktat entstehen lässt, wobei die menschliche Individualität der Schreiber so consequent ausser Rechnung gelassen wird, dass z. B. Calov meint, der H. Geist müsse einen *singularem gustum* an dem *stilo Polybii* gehabt haben, dass er unter allen griechischen Stilen gerade den ausgesucht habe. Nun, die Frucht wird der Kirche aus den kritischen Leistungen der modernen Theologie wohl bleiben, dass die menschliche Seite der Schrift zur gebührenden Anerkennung kommt. Dieser Anerkennung abzubrechen fühlen wir auch nicht die mindeste Veranlassung. Weit entfernt, dass wir das Menschlich-Individuelle in der Schrift verkennen oder wegleugnen sollten, erblicken wir in demselben nicht etwa blos die zufällige Form, die Hülse, welche zu zerschlagen wäre, um an den Kern zu gelangen, sondern wir führen seine Berechtigung auf Gottes Willen und freie Wahl zurück, gerade durch diese Individualitäten als die je entsprechendsten Typen seine Offenbarungen beurkunden zu lassen.

Die Grenzlinien, welche der Inspirationsbegriff auszufüllen hat, sind im Vorigen vielleicht nicht unrichtig bezeichnet; an die Aufgabe, den Begriff selbst, durch diese scheinbaren Antinomien, zu construiren, kann man nur mit Zagen gehen. Auf ein exaktes Erkenntniss wird man wohl verzichten, mit ahnendem Verständnisse sich begnügen müssen. Denn die Schrift selbst bietet uns über das Entstehen ihrer

Schriftwerke keinerlei Aussage. Wohl, was es um die Schrift sei, sagt sie deutlich genug aus: dass in ihr geistgehauchte Form dem geistentstammten Inhalte entspreche, *πνευματικὰ πνευματικοῖς συγκεκριμένα*, dass darum nicht *ἰῶτα* oder *κεραία* könne vergehen; dass dem Gesetze, das bis auf diesen Tag in den Judenschulen gelesen werde, göttliche *δόξα* einwohne; auch bezeichnet sie mit dem *γέγραπται* die unerschütterlichen von Gott gegründeten Felsen der Heilsgeschichte, und Davids letzte Worte verzeichnet sie: „Der Geist des Herrn hat durch mich geredet, und seine Rede ist durch meine Zunge geschehen.“ Jedoch weiterhin ist das *φέρεσθαι πνεύματι ἁγίῳ* zu allgemein, um Inspirationstheorien daraus entwickeln zu können, und die evangelischen Aussagen von dem Beistande des H. Geistes, der in alle Wahrheit leiten und seine Worte den Jüngern in den Mund legen werde, gehen theils nicht einmal specifisch auf die Apostel, sondern sind Verheissungen, daran alle Gläubigen theilhaben, anderntheils beziehen sie sich auf das gesammte Amtsleben und Bezeugen der Apostel, und nicht gerade auf die Verfassung der h. Schriften, wofür doch eine besondere Wirkung des Geistes noch beansprucht werden muss. Fehlen aber auch die direkten Aussagen, so bietet doch die Schrift die Voraussetzungen, durch welche der Ermittelung des Inspirationsbegriffes der Weg vorgezeichnet ist.

Den Geist Gottes, von welchem alle Eingebung ausgeht, nennen wir, nach 1 Petr.1,11., bestimmter *πνεῦμα Χριστοῦ*, den Geist, welcher auf Grund des Sühnopfers Christi das Verlorene wiederbringt, Sündenvergebung zueignet, Glauben wirkt und durch Glauben heiligt; und die Eingebung geschieht nicht anders als auf Grund des von ihm schon gewirkten persönlichen Glaubens. Nicht von aussen hinein redet er in die Männer, die er zu Organen sich erwählt, sondern innen redet er in denen, welchen er schon Auge und Ohr geschaffen hat, zu sehen was kein Auge gesehen hat, und zu hören was kein Ohr gehört hat, was in keines Menschen Herz gekommen ist. Das Flämmchen göttlicher Erkenntniss, das in ihnen schon brennt, bringt er nahe dem Flammenmeere göttlichen Glanzes, das in Ihm lohet, und rafft jene in Seiner Gluth aufwärts. Nicht durch Wirkungen, die er in seinen Geschöpfen setzt, sondern durch persönlichen Contakt inspirirt er, d. i. er zieht diejenigen, bei welchen für ihn das Verständniss der Sympathie, wie zwischen Vater und Kindern, schon vorhanden ist, aus den Kindesgedanken zur Mannesreife empor, indem er sie an sein männliches Herz hinaufhebt. Er, persönlich, thut sich ihnen nahe, und wie die Volkssage sinnig

spricht, durch eines Gottes Fusstapfen entspringen aus Felsen Rosen.

Weiss doch jeder Gläubige von solchen Momenten seines inneren Lebens, in denen Gott, persönlich, hineintrat in den Kreis seines Erfahrens. Freilich liegt wohl zwischen solchen vereinzelten Widerfahrnissen des Glaubenslebens und zwischen der Inspiration, durch welche ein sündiger Mensch zum Munde der Gottesrede werden kann, eine grosse Kluft, und wir sollen versuchen, sie zu überbrücken. Nur wollen wir vorerst das festgestellt haben, dass nicht dasjenige Mass des Geistes, welches die heiligen Männer in ihrem persönlichen Gläubigseyn hatten, umschränke und bestimme dasjenige, was ihnen in Inspirationsmomenten gegeben wurde; und wenn wir auch der neueren Theologie darin Recht geben, dass man diese Momente nicht losreissen solle aus der Continuität des ihnen eingepflanzten Glaubenslebens, so glauben wir doch nicht minder berechtigt zu seyn mit der Forderung, dass für die Inspiration noch ein besonderes Empfangen, Entlehnen, hinzu zu dem, was ihnen gegeben war, stattgefunden hat.

Es handelt sich um Hervorbringung heiliger Schriftwerke. Das Culturleben der Menschheit bietet uns für den Process der Inspiration nach einer Seite hin eine Analogie in dem, was man Genialität heisst. Wem Gott gibt, durch geniale Geistesthaten Bahn zu brechen einer neuen Zeit, der wird, was geistig durch ihn gezeugt und von ihm vertreten wird, durchaus nicht in dem Sinne sein eigen Werk nennen können, als habe er durch Erfinden und Erschliessen es zustande gebracht; sondern über ihn ist gekommen die Macht einer Idee, wie ein Lichstrahl aus der Höhe; sie hat ihn über sich selbst und über seine Zeitumgebung hinausgehoben, sie hat Kräfte in ihm geweckt, deren er sich nicht bewusst war, sie bemeistert ihn auch bei der Hinausführung seiner Gedanken dergestalt, dass sie, mit Ueberspringung der Regeln menschlicher Kunst, ihr eigenes Gesetz mit sich bringt; fertig, wie Pallas Athene in voller Rüstung aus dem Haupte des Zeus entsprang, stellt sich die geniale Conception vor den Geist ihres Erwählten. Daher auch der Zauber der Ursprünglichkeit und Frische, der auf genialen Productionen liegt, und der für alles kunstrichterliche Nachrechnen einen irrationalen Rest lässt. Nur betreff des Verhältnisses, welches hier zwischen menschlichem Produciren und der selbsteigenen Macht der Idee statt hat, besteht eine gewisse Analogie zwischen Genialität und Inspiration. Ich weiss ja freilich, dass für alle genialen Leistungen, sei's auf dem Gebiete der Wis-

senschaft oder der Kunst oder des socialen Lebens, der Stoff in Gedanken und Verhältnissen liegt, die Gott der Menschenwelt von Erschaffung her eingeprägt hat, dass daher bei aller Genialität, wenn nicht das Individuum, so doch die Gattung nur aus ihrem Eigenen nimmt, und, weil aus ihrem Eigenen genommen, darum jede geniale Leistung auch einen Keim menschlichen Verderbens in sich birgt. Aber ich bin auch nicht im entferntesten Willens, von meiner Analogie den ungeschickten Gebrauch zu machen, dass ich von religiöser Genialität redete. Nur um den Process der Inspiration vorstellig zu machen, ist sie herbeigezogen, und es wird mir vielleicht gelingen, sie zu bewähren, wenn ich nur auf die durchschlagende Verschiedenheit der Ideen, um die es sich ja auf den beiden Gebieten handelt, aufmerksam mache. Auf dem Gebiete heiligen Schriftthums kann nur uneigentlich von Ideen geredet werden; die Heilsideen sind der lebendige Heilsgott und die persönliche Stellung, die er zu den verlorenen und verdammten Sündern nehmen will. Er selbst, nach der Seite seines Offenbarungswesens, die gerade an der Zeit ist im Reiche Gottes, ist's, der seinen Knechten in's Herz fällt, der sie ergreift und ihrer mächtig wird, Am. 7, 15., und der, als der Persönliche, in ganz anderem Masse hinzunehmen, sich unterthänig zu machen, an sich zu binden weiss diejenigen, die zu seinen Organen darum tauglich waren, weil sie in der innersten Richtung ihres Gemüthes ihm ergeben sind. Wie man nun bei wahrhafter Kunstleistung nicht vermag, den ideellen Gehalt loszulösen von der individuellen Form, so löscht die göttliche *μανία* der Inspiration die ihr begegnende Individualität nicht aus; im Gegentheil, gerade auch diese Individualitäten eines Jesajas, Jeremias, Johannes, Paulus, Petrus, Jakobus und der Andern sind mit göttlichem Vorbedacht erwählt, dass aus der menschlichen Form und dem göttlichen Gedanken solle Ein Guss werden ohne Risse und Näthe, und alle individuelle Form wie mit immanenter Nothwendigkeit aus dem göttlichen Gehalte hervorgegangen erscheine. Das Gesetz darüber, wie die heiligen Männer in dieser *φορὰ πνεύματος ἁγίου* (2 Petr. 1, 21.) dem sie Beseelenden Ausdruck und Worte geben, liegt nicht in ihrer, obschon durch den Glauben geheiligten, Wahl und Willkür, sondern in Dem, der Besitz von ihnen genommen hat, so dass Alles in der Schrift bis auf den Faltenwurf ihrer Gewandung aus Gott stammt. Dafür aber, dass das Resultat dieser Inspiration ein absolut zuverlässiges geworden, und dass nicht dennoch die menschliche Schwachheit hinter der göttlichen Unendlichkeit zurückgeblieben, dafür, sage ich,

bürgt uns die Bedeutung des Dienstes, den diese Männer der Kirche Gottes zu leisten haben, als eines grundleglichen, der von Gott dem Herrn gleich ebenso gewollt seyn muss als die Erlösung in Christo. Wäre ja doch alles Offenbaren Gottes vergeblich geworden, wenn nicht zugleich Gott solche unverfälschte Denkmale der geschehenen Offenbarungen gewollt hätte, durch welche seine Offenbarung eine Ewigkeit in der Zeitlichkeit erlangt. Und der, welcher den Mund eines Kaiphas göttliche Weisheit reden lassen konnte, wird noch vielmehr in ungebrochenen Harmonien aus seiner Knechte Mund seine Rede ergehen lassen.

Solche Inspiration aber kann natürlich nur statthaben, so lange als neue Rede Gottes an die Menschen ergeht. Nachdem Gott zum letzten zu uns geredet hat durch den Sohn, nachdem durch die Apostel und Propheten der Grundbau geschlossen war, daran Jesus Christus der Eckstein ist, konnte und kann niemalen etwas der Inspiration Gleiches oder Aehnliches sich wiederholen.

Ich eile zum Schlusse. Nicht blos die sieben Sendschreiben der Apokalypse sind aus des Herrn Herzen an die Gemeinden geschrieben, nicht blos die prophetischen Verkündigungen sind Worte aus Gottes Munde: alle Schriften des Kanons sind entsprungen aus Gottes, seiner Gemeinde zugewandtem Angesichte, wenn freilich auch die heiligen Verfasser diese letzte Causalität nicht immer gleich bewusst gegenwärtig hatten, noch auch haben sollten. Wo sie schreiben in Erfüllung der unmittelbaren Pflicht ihres Amtes, Gemeindezustände ordnend, vermahnend, Glaubensmaterien entwickelnd, sind sie sich bewusst, als vom Herrn Begnadigte, mit Gnadenhülfe des H. Geistes und in persönlicher Treue zu reden; wie diese Gnadenhülfe sich vermittelt, und dass ihre Gedanken ihnen vorgedacht, ihre Worte ihnen in den Mund gelegt werden, das deckt für sie selbst ein Schleier, welchen Reflexion wohl auch für sie hätte heben können, den aber insgemein Gott ungehoben lässt, weil die Treue Ihm an seinen Haushaltern über Alles kostbar ist, und ein Zurücktreten der persönlichen Mitbethätigung bei entwickeltem Bewusstseyn über die *φορὰ πνεύματος ἁγίου* fast unvermeidlich eingetreten seyn würde. Es versteht sich von selbst, dass bei den verschiedenen Gattungen biblischen Schriftthums die göttliche Eingebung verschieden sich gestalten werde, jedoch ohne dass von einem Mehr oder Minder der Inspiration geredet werden darf. Bei Abfassung der historischen Schriften wird die göttliche Eingebung derart den Ausgangspunkt genommen haben, dass der H. Geist auf die

dem Schreibenden schon sonst bekannten Geschichten diejenigen Lichter fallen liess, durch deren Beleuchtung diese Geschichten erst und allein seligmachende Heilsgeschichte werden. Bei den prophetischen Schriften vermittelt sie sich durch vorangehende Gesichte, Träume, vernehmliche Worte, weil gerade hier die Blödigkeit menschlichen Gesichts besonderer Nachhülfe bedurfte. Die Psalmen sind nicht blos im Geiste des Glaubens gebetet, sondern Gottes besonderes Aufsehen trägt diese Gebete, und durchschränkt sie mit göttlicher Zwiesprache. Die Gattung von Schriften, welche man neuerdings mit dem Namen der Chokma bezeichnet hat, Proverbia, Koheleth, in denen der Geist sich besinnt über die in der Offenbarung ihm dargebotene Weltanschauung und die ihm vorgezeichnete Lebensaufgabe, in denen er namentlich ringt Licht zu gewinnen über die sich ihm aufdringenden Räthsel und Widersprüche des individuellen Lebens, ist vielleicht durch am mindesten ins Bewusstseyn fallende, aber nicht minder reale und kräftige Eingebung des Gottes entstanden, der nicht blos einzelne Wahrheiten mittheilen, sondern das ganze Leben erheben will. Dass endlich die persönliche Stellung der heiligen Männer des alten Bundes zu dem Geiste der Eingebung eine unfreiere war als im neuen Bunde, ergibt sich von selbst aus der Oekonomie der göttlichen Offenbarung.

Ps. 119,38. Lass deinen Knecht dein Gebot festiglich für dein Wort halten, dass ich dich fürchte.

Wie entscheidet Hegesippus über Jakobus den Gerechten?

Von

Lic. G. L. Plitt.*

Die alte Frage nach der Gleichheit oder Verschiedenheit des Apostels Jakobus und des gleichnamigen ersten Vor-

* Obgleich nachstehender werthvolle Aufsatz die schwierige und verwickelte Jakobus-Frage, welche eine genaue und allseitige Erörterung fordert, im Allgemeinen nur flüchtig, im gründlichen Speciellen nur nach einer Seite hin, die gerade die am wenigsten entscheidende ist, berührt, auch unter den neusten Vertretern der gegnerischen Gesammt-Ansicht gerade einen der bedeutendsten, Dr. v. Hofmann in Lichtenstein Lebensgesch. Jesu S. 100—124, ganz unberücksichtigt lässt, so bietet die Red. doch mit Vergnügen die Hand zur Veröffentlichung. G.

stehers der Gemeinde zu Jerusalem lässt sich bei dem Bestande unserer Quellen nur auf Grund der Schriftaussagen zur Entscheidung bringen. Die folgende Tradition geht ja auseinander und ist in dieser Zwiespältigkeit zum Theil selbst schon Produkt des Streites. Mir scheinen die Stellen der Schrift ganz unzweifelhaft für die Verschiedenheit der beiden Jakobe zu sprechen, ja dem unbefangenen Sinne nur diese zuzulassen. Die gegentheilige Ansicht muss sich stützen auf ein Gewebe von Vermuthungen und Willkürlichkeiten. Ihr letzter Grund ist das Vorurtheil, als sei es der Maria nicht anständig gewesen, nach Jesu noch leibliche Söhne zu haben. Man möchte mit Herder fragen: „Wenn von jedem Andern als Jesu die Rede wäre, würde man sich nicht schämen, ein Wort mehr gegen und über so klare Zeugnisse zu verlieren?"

Der neueste Verfechter der Gleichheit der genannten beiden Jakobe, der übrigens das letztgenannte Vorurtheil nicht hegte, Lic. Schott beruft sich[1], nachdem er seine Ansicht aus den Schriftstellen glaubt erwiesen zu haben, ganz besonders auf Hegesippus, „bei dem wir um seiner Herkunft wie seiner Lebenszeit willen wohl eine genaue und sichere Kenntniss der auf die Jerusalemischen Apostel bezüglichen Umstände voraussetzen dürfen." Es ist recht, wenn er auf des Heg. Zeugniss Gewicht legt; man hat keine Ursache, diesen so herabzusetzen, wie z. B. von Guericke geschehen ist.[2] Denn wenn sich auch über den Tod des Jakobus mancherlei Sagenhaftes in seinem Berichte findet, so zeigt er doch gerade in Bezug auf die Personalangaben, die hier in Frage kommen und die auch ihm für seinen Zweck wichtig waren, eine sorgfältigere Forschung. Schott nun entnimmt ihm Folgendes: „Dieser Hegesipp sagt, dass nach des Jakobus Tod abermal ein Sohn des Oheims des Herrn, Simeon, Sohn des Klopas, Vorsteher der Jerusalemischen Gemeinde geworden sei, und dass man ihn eben als einen Vetter, *ἀνεψιός*, des Herrn erwählte. Demnach ist also auch sein Vorgänger Jakobus ein Sohn des Alphäus oder Klopas, d. h. des Simeon Bruder gewesen; und dieser Alphäus war, wie Hegesipp anderwärts ganz bestimmt sagt, ein Bruder Josephs, des Gemahls der Mutter Jesu, also Jesu Oheim (*patruus*) und Jakobus mithin mit Jesu Geschwisterkind. Trotzdem aber nennt Hegesipp den Jakobus sonst ganz unbefangen:

---

[1] In seiner verdienstlichen Schrift: Der zweite Brief Petri und der Brief Judä; S. 193 ff.

[2] Gesammtgeschichte des N. T.'s S. 40. [Die „herabsetzenden" Worte lauten: „Die Stelle des Hegesippus von Jakobus enthält überhaupt manches Unzuverlässige." — G.]

Bruder des Herrn. Demnach muss *ἀδελφός* hier in der bekannten, auch klassischen Bedeutung einer nahen Blutsverwandtschaft stehen." Prüfen wir einmal die Worte des Hegesipp, ob er denn wirklich so „unbefangen" oder besser inconsequent schrieb, oder ob sich gar, wie auch behauptet ist[1], sein Zeugniss, genau betrachtet, in Nichts auflöst.

Euseb. II, 23, 4 (nach Lämmer II, 25, 4) lesen wir als Worte Hegesipps: *διαδέχεται τὴν ἐκκλησίαν μετὰ τῶν ἀποστόλων ὁ ἀδελφός τοῦ κυρίου Ἰάκωβος, ὁ ὀνομασθεὶς ὑπό πάντων δίκαιος ἀπό τῶν τοῦ Χριστοῦ χρόνων μέχρι καὶ ἡμῶν· ἐπεὶ πολλοὶ Ἰάκωβοι ἐκαλοῦντο.* Dies *πολλοὶ* kann sich doch offenbar nicht auf die beiden Jakobe in der Apostelreihe beschränken; wir werden also damit in einen grösseren Kreis der christlichen Gemeinschaft gewiesen. In diesem war Jakobus schon von den Zeiten des Herrn an durch den Beinamen des Gerechten hervorgehoben. Solches darf uns nicht wundern, da wir wissen, dass er so hiess wegen seiner strengen Beobachtung des Gesetzes und des Nasiräatsgelübdes, ein Verhalten, das also seinem Leben von Anfang an eigen war. Wohl finden wir ihn nirgends in den Evangelien mit diesem Beinamen; aber er tritt dort auch nirgends allein auf, und ist, wo er vorkommt (Matth. 13, 55; Mr. 6, 3) dadurch, dass er unter den Brüdern des Herrn genannt wird, schon zur Genüge gekennzeichnet. Wenn dagegen der *δίκαιος* benannte Jakobus derselbe wäre mit dem zweiten Apostel, so müsste es höchlich auffallen, dass dieser in den Evangelien niemals jenen allgemein bekannten Beinamen erhält, da sich für ihn doch mehrfach das Bedürfniss einer besondern Bezeichnung findet. So lässt uns nach Hegesipp schon dies in Jakobus dem Gerechten einen ausserhalb des Apostelkreises Stehenden erkennen, der schon früh die Aufmerksamkeit Vieler so auf sich zog, dass man ihm einen Beinamen geben konnte. — Dasselbe bestätigen die ersten Worte des Satzes. Die Absicht des Hegesipp ging darauf hin, die Continuität der Kirche in ihren Vorstehern als eine Gewähr der reinen Lehre aufzuweisen (Euseb. III, 32), und deshalb forschte er besonders nach der *πρώτη τῶν ἀποστόλων διαδοχή. Οἱ ἀπόστολοι* sind eine der Zahl und amtlichen Stellung nach geschlossene Gemeinschaft. Ihnen stand von Amtswegen das *διαδέχεσθαι τὴν ἐκκλησίαν* zu; m i t ihnen aber geschah dies von Jakobus, also nicht von ihm als einem zu ihnen Gehörigen, sondern als einem n e b e n ihnen Stehenden, von dem es erst noch besonders erwähnt werden muss, dass auch er die Leitung der Kirche mit übernahm.

---

[1] Guericke, a. a. O.

Eine weitere Stelle lesen wir Eus. IV, 22, 9 (nach Läm. IV, 30, 9): *καὶ μετὰ τὸ μαρτυρῆσαι Ἰάκωβον τὸν δίκαιον ὡς καὶ ὁ Κύριος ἐπὶ τῷ αὐτῷ λόγῳ, πάλιν ὁ ἐκ τοῦ θείου αὐτοῦ Συμεὼν ὁ τοῦ Κλωπᾶ καθίσταται ἐπίσκοπος, ὃν προέθεντο πάντες ὄντα ἀνεψιὸν τοῦ κυρίου δεύτερον. διὰ τοῦτο ἐκάλουν τὴν ἐκκλησίαν παρθένον· οὔπω γὰρ ἔφθαρτο ἀκοαῖς ματαίαις.* Hier tritt in der Verwandtschaft noch ein Symeon auf, von dem Hegesipp uns auch sonst berichtet. Eusebius erzählt III, 11 nach Hegesipp, nach dem Tode des Jakobus seien die Apostel und die noch am Leben befindlichen leiblichen Verwandten des Herrn zusammengekommen, um sich über den würdigsten Nachfolger zu berathen. Einstimmig habe man Symeon, den Sohn des Klopas, für würdig erklärt, *ἀνεψιόν γε, ὥς φασι, γεγονότα τοῦ σωτῆρος. τὸν γὰρ οὖν Κλωπᾶν ἀδελφὸν τοῦ Ἰωσὴφ ὑπάρχειν Ἡγήσιππος ἱστορεῖ.* Und III, 32 (bei Läm. III, 33) lesen wir als Worte des Hegesipp selbst: *ὁ ἐκ θείου τοῦ κυρίου, ὁ προειρημένος Συμεών, υἱὸς Κλωπᾶ.* Symeon war also ein Vetter des Herrn und ihre beiden Väter Brüder. Wir sehen, mit wie sorgsamer Genauigkeit Hegesipp von den Graden in der Familie des Herrn redet. Und es konnte ihm nicht schwer werden sich hierüber sichere Nachrichten zu verschaffen. Erzählt er uns doch selbst, dass man damals sowohl von Seiten der ungläubigen Juden als der Römer eifrig den Davididen nachspürte aus Furcht vor einem aus ihnen sich erhebenden Könige; vgl. besonders die Worte des Hegesipp, III, 19—20: *ἔτι δὲ περιῆσαν οἱ ἀπὸ γένους τὸν Κυρίου υἱωνοὶ Ἰούδα, τοῦ κατὰ σάρκα λεγομένου αὐτοῦ ἀδελφοῦ, οὓς ἐδηλατόρευσαν, ὡς ἐκ γένους ὄντας Δαβίδ*; auch III, 12.

Kehren wir nun zu unserer Stelle zurück und fragen in welchem Zusammenhange sie stehe? Hegesipp will nachweisen, dass die Jerusalemische Gemeinde bis in die Zeit Trajans an der reinen Lehre gehalten habe und von Ketzerei unberührt geblieben sei. Blos deshalb schreibt er hier die Worte *ὡς καὶ ὁ κύριος ἐπὶ τῷ αὐτῷ λόγῳ.* Jakobus erlitt den Zeugentod, weil er an demselben Worte hielt, wegen dessen der Herr gestorben war. Wir lesen denselben Ausdruck mit derselben Absicht gebraucht in einer Stelle des Hegesipp Euseb. III, 32, wo es heisst: die Kirche blieb in Frieden bis auf die Zeiten Trajans, *μέχρι οὗ ὁ ἐκ θείου τοῦ κυρίου, ὁ προειρημένος Συμεών, υἱὸς Κλωπᾶ, συκοφαντηθεὶς ὑπὸ τῶν αἱρέσεων, ὡσαύτως κατηγορήθη καὶ αὐτὸς ἐπὶ τῷ αὐτῷ λόγῳ.* Auch er hatte, wie die letzten Worte unserer obigen Stelle besagen, die Reinheit der Lehre bewahrt, seine Kirche blieb unter ihm unbefleckt. Sehen wir also von dieser blos zu *μαρτυρῆσαι* gehörigen nähern Bestimmung ab, so schreitet der eigent-

liche Satz also fort: μετὰ τὸ μαρτ. Ἰάκ. πάλιν ὁ ἐκ θείου αὐτοῦ Συμεὼν καθίσταται ἐπίσκοπος. Worauf bezieht sich nun αὐτοῦ? Grammatisch ist, was Credner nicht hätte leugnen sollen[1], ebensowohl die Beziehung auf ὁ κύριος wie auf Ἰάκωβον möglich; aber auch nach dem Zusammenhange? Die einfache, aber entwickelte Fortschreitung des Satzes weist doch offenbar auf Ἰάκ. hin; πάλιν aber muss, mag man αὐτοῦ beziehen, wie man will, etwas ganz anderes besagen als was Schott darin findet. Davon, dass es heissen solle, nach dem Tode des Jakobus sei abermals ein Sohn eines Oheims des Herrn Bischof geworden, kann keine Rede seyn. Denn nach Hegesippus war das erste Mal nicht ein Sohn eines Oheims Jesu Bischof, sondern ein leiblicher Bruder des Herrn. Und ebenso liegt in δεύτερον nicht, dass sie einen zweiten Vetter Jesu einsetzten, sondern dass Alle den Symeon, weil er Vetter des Herrn war, zum zweiten (Bischofe) vorzogen. Vgl. Eusebius, der ja hier ganz nach Hegesipp erzählt III, 22: Συμεὼν δεύτερον μετὰ τὸν τοῦ σωτῆρος ἡμῶν ἀδελφὸν τῆς ἐν Ἱεροσολύμοις ἐκκλησίαν τὴν λειτουργίαν εἶχεν. Will man hier auch übersetzen: als der zweite Bruder des Herrn? Hierauf sich zurückbeziehend, schreibt Eusebius III, 32 Συμεῶνα, ὃν δεύτερον καταστῆναι τῆς ἐν Ἱεροσολύμοις ἐκκλησίας ἐπίσκοπον ἐδηλώσαμεν. Nach des Hegesippus durchgängigen Angaben war Jakobus der Gerechte leiblicher Bruder des Herrn, und Eusebius gibt dem das ausdrücklichste Zeugniss in einer Stelle II, 1, 2, wo er auf Grund des Berichtes des Hegesipp sagt: τότε δῆτα καὶ Ἰάκωβον, τὸν τοῦ κυρίου λεγόμενον ἀδελφὸν (ὅτι δὴ καὶ οὗτος τοῦ Ἰωσὴφ ὠνόμαστο παῖς· τοῦ δὲ Χριστοῦ πατὴρ ὁ Ἰωσήφ), κτλ.[2] Solcher Genauigkeit befleissigte Hegesippus sich bei diesen Personalien, dass er Selbstverständliches noch angab, um nur hier keine Missverständnisse entstehen zu lassen. Und nun sollen wir uns einreden lassen, er, welcher III, 19 ὁ κατὰ σάρκα ἀδελφός schreibt, habe „unbefangen" ἀδελφός in der allgemeinern Bedeutung „Vetter" gebraucht, wofür er sonst immer ἀνεψιός schreibt? Jeder Unbefangene wird zugeben, dass einem Schriftsteller solches Verfahren in einer Sache, wo es ihm gerade auf Genauigkeit der Bezeichnung ankommt, nicht zugemuthet werden darf, wenn man ihn überhaupt noch für des Nachdenkens fähig hält. Um wie viel weniger dann, wenn man ihn als einen vorzüglich gewichtigen Zeugen aufruft. Und weshalb will man denn Hegesippus solche Gewalt anthun? Nur vorgefasste Meinung,

[1] Einleit. in das N. T. S. 575; vgl. Kern, der Brief Jakobi S. 21.

[2] Seine andern Angaben in demselben Kapitel nach Clemens sind etwas unklar.

für die man sein Zeugniss gewinnen will, kann dazu bringen. Seine Worte selbst geben nicht den mindesten Grund; sie sind auch ohne das vollständig klar und in Ordnung. Zuerst wählten die Apostel und die Gemeinde Jakobus, den Gerechten, besonders mit Rücksicht darauf, dass er leiblicher Bruder des Herrn war, zum Bischofe von Jerusalem. Als er den Zeugentod für die reine Lehre starb, war keiner der Brüder Christi mehr am Leben. Da griff man einen Grad in der Verwandtschaft weiter, und wählte, um auch in der Person des Vorstehers die Continuität der ächten Ueberlieferung möglichst zu wahren, Symeon, den Vetter des Herrn und des ersten Bischofs, einen *αὐτόπτης καὶ αὐτήκοος τοῦ Κυρίου* (III, 32) zum zweiten Bischofe. Solches besagen die Worte des Hegesippus. Wir entnehmen ihnen für die angeregte Frage ein Dreifaches:

1) Jakobus, der Gerechte, der Vorsteher der Jerusalemischen Gemeinde, wird unterschieden von den Aposteln.

2) Jakobus, der Gerechte, ist ein leiblicher Bruder, nicht ein Vetter des Herrn. (Ebenso kennt Hegesipp einen Judas als leiblichen Bruder Jesu, also auch Jakobi, III, 19—20; 32).

3) Jakobus, der Sohn des Alphäus oder Klopas, der Apostel, ist Vetter Jesu und Bruder Symeons, des zweiten Bischofs von Jerusalem.

Apollonius von Tyana.

Von

Professor **Iwan Müller** zu Erlangen.

Mit besonderem Bezug auf des Verf. Untersuchungen: *Commentationis, qua de Philostrati in componenda memoria Apollonii Tyanensis fide quaeritur Part I. Onoldi* 1858. 18 S. 4. *Part. II. Biponti* 1859. 16 S. 4. *Part. III. ibid.* 1860. 28 S. 4.

Für das Urtheil über Leben und Lehre des mit den Restaurationsversuchen des antiken Heidenthums in den ersten drei Jahrh. n. Chr. im engsten Zusammenhange stehenden Neupythagoräers Apollonius von Tyana blieb Baur's Abhandlung (in der Tübinger Ztschrft. für Theol. 1832, 4. Heft: „Apollonius von Tyana und Christus oder das Verhältniss des Pythagoreismus zum Christenthum") bis auf die neueste Zeit massgebende Norm. Hand in Hand ging damit das Urtheil über die Glaubwürdigkeit seines Biographen, des in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts n. Chr. lebenden Sophisten Philostratus. Man fand in seiner Schrift, *τὰ ἐς τὸν Τυανέα*

Ἀπολλώνιον betitelt, nichts oder nicht viel mehr als einen „Tendenzroman" (vgl. Burkhardt, Die Zeit Constantins des Grossen S. 281) oder, um Bernhardy's (Griech. Literaturgesch. 2. Aufl. I, 499) Ausdruck zu gebrauchen, ein in's Mährchenhafte verarbeitetes Bild und Seitenstück zum Leben Christi; ja Röth trägt in seiner Geschichte der abendländischen Philosophie (II, 1, 278) kein Bedenken, den Apollonius des Philostratus mit einer Romanfigur Bulwer's, Zanoni, zu vergleichen, und ein Franzose, Freppel, sieht in demselben „*un Don Quichotte de la philosophie, qui s'en va chevauchant par le monde en quête de luttes et d'aventures*" (*cf. Chassang, Apoll. de Tyane etc. Paris, Didier* 1862).

Der Verfasser obenstehender Programme hielt eine erneute Untersuchung über die merkwürdige Schrift des Philostratus für um so mehr geboten, als seit dem Erscheinen der Baur'schen Abhandlung nicht blos die Textkritik derselben durch die höchst verdienstvollen Ausgaben Kayser's (Zürich 1844 — 46. 4) und Westermanns (Paris, Didot 1849) erhebliche Fortschritte gemacht hat, sondern auch viele Arbeiten über die verschiedenen Seiten des Culturlebens der ersten nachchristlichen Jahrhunderte erschienen sind, durch welche erst eine allseitige und eingehende Beleuchtung der *vita Apollonii* ermöglicht wird. So konnte Baur, um nur ein Beispiel anzuführen, bei der Beurtheilung der Reise des Apollonius nach Indien, von der sein Biograph im II. und III. Buche berichtet, hauptsächlich nur die Arbeit Bohlens benutzen; dem Verfasser der obenangegebenen Programme aber standen die Ergebnisse der Forschungen zu Gebote, welche Lassen auf dem Gebiete der indischen Alterthumskunde angestellt hat (Indische Alterthumskunde 3 Bdd. 1847 — 57).

Welche Ansicht er nun über die *vita* hat, deutet er p. 4 mit den Worten an: *Argumentorum, quibus illorum* (nämlich Baur's und Anderer, die seinen Standpunkt theilen) *sententia nititur, pondera si examinaveris, ea non tanti esse momenti reperies, ut adducaris, ea quae Phil. de philosopho Tyanensi enarravit, ita composita esse, vix ut ulla per illius, quemadmodum volunt, commentorum tenebras pelluceat scintilla veritatis.* Er ist also der Ansicht von einer dem Boden der Wirklichkeit sich entziehenden Darstellung, die man gewöhnlich mit der *vita* verbindet, entgegen und sucht nachzuweisen, dass wir in ihr doch mehr als eine fingirte Lebensbeschreibung des Weisen und Wunderthäters von Tyana vor uns haben, wenn er gleich nicht verhehlen kann, dass Philostratus das über ihn vorgefundene oder gesammelte Material nach der Weise der Sophistik des 3. Jahrhunderts und

natürlich auch im Geiste seiner Zeit mit ihrem krankhaften Zug zum Phantastischen, Magischen, Prodigiosen benutzt und verarbeitet hat (*Part. I*, 6, insbesondere *Part III*, 5 von der Darstellung der indischen Reise: *Non pauca de suo dedit tum ostentandae doctrinae multiplicis copiosaeque causa, tum ut rerum Indicarum descriptione aequalium animos alliceret delectaretque, auricularum tanto avidiores, quanto plus fastidii ac satietatis res de Aegypto aliisque terris decantatae creasse viderentur*). Der Gang, den seine Untersuchung einschlägt, ist folgender: Nach einer allgemeinen Einleitung über einige der bisherigen Grundansichten über Apollonius und seinen Biographen gibt er die Quellen an, aus denen Philostratus schöpfte (Volkssagen, die er auf seinen Reisen sammelte, Briefe des Apollonius, vor allem die δέλτοι des Damis, jenes beständigen Begleiters des Philosophen, eine Schrift des Maximus von Aegae über die Jugendzeit des Tyaneers). Hierauf beleuchtet er in *Part. I* und *II* die chronologisch historischen Momente der Biographie in ihrem Verhältnisse zu dem, was anderweitig geschichtlich feststeht, und gelangt schliesslich zu dem Resultat (*Part. II, p.* 15), dass, einige historische Ungenauigkeiten und Ungereimtheiten abgerechnet, die jedoch durch Hypothesen erklärt und entschuldigt werden, so viele chronologisch richtige Detailangaben sich vorfinden, dass es nicht möglich ist, in ihr eine reine Dichtung oder eine Darstellung auf „wenig historischer Grundlage“ beruhend zu sehen. Wir heben folgende chronologische Ermittlungen heraus: Geburt des Apollonius um 2 v. Chr.; Aufenthalt bei dem Partherkönig Bardanes 46 n. Chr.; Reise zu den Gymnosophisten in Indien 47; Aufenthalt in Kleinasien 50 — 60, Ankunft in Rom 62. Von Tigellinus, dem Befehlshaber der Leibwache des Kaisers Nero, bedroht begibt er sich nach Spanien, woselbst er den Hass gegen Nero schürte (67). Nach dessen Tode kommt er nach Alexandrien, trifft gegen das Ende des Jahres 69 mit Vespasian zusammen, 70 (71) mit Titus, hält sich hierauf in Kleinasien auf, muss sich 94 vor Domitian in Rom verantworten und hatte 96 (18. Sept.) in Ephesus die auch von *Dio Cass. LXVII*, 18 erwähnte merkwürdige Vision von der Ermordung des Tyrannen. Einige Monate vor dem Tode des Nerva (98 im Januar) verschwand er vom Schauplatze des Lebens; also wurde er gegen 99 Jahre alt. Das erhobene Bedenken, wie der Greis in den Neunzigern noch so körperlich frisch seyn konnte, um von Kleinasien aus einer Reise nach Rom und wieder zurück sich zu unterziehen, berechtigt an sich nicht, die Glaubwürdigkeit der hier gegebenen chronologischen Momente in Zweifel zu ziehen.

Im dritten Programm untersucht der Verfasser die geographischen Berichte des Philostratus über die Reisen des Apollonius nach Indien und Aethiopien. Hier scheidet er zunächst alles aus, was der Sophist selbst zur Unterhaltung seiner Leser über diese Wunderländer beigefügt hat, und betrachtet darauf das, was jener in den Aufzeichnungen des Damis vorfand oder vorzufinden behauptet. Obwohl es auch hier an Ungereimtheiten und Uebertreibungen nicht fehlt, ja dieselben in weit grösserer Zahl vorhanden sind als in den chronologischen Partieen; obwohl die gar zu allgemein gehaltenen Angaben es schwer machen, die Reiseroute des Philosophen genau zu verfolgen: so glaubt doch der Verfasser mitten unter jenen geographischen Incredibilien und dürftigen Bestimmungen Anhaltspunkte gefunden zu haben, die nicht zweifeln lassen, dass Apollonius wirklich eine Reise nach Indien gemacht, und Philostratus von dem Verdachte, sie fingirt zu haben, freizusprechen ist. Dies ergibt sich namentlich aus der Untersuchung über die historischen Notizen, die uns Philostratus über den König Phraotes, den Schüler der dem Apollonius geistesverwandten Gymnosophisten, mittheilt. Hier wird im Zusammenhalt mit den Forschungen Lassen's über die geschichtlichen Verhältnisse Indiens in der ersten Hälfte des 1. Jahrh. n. Chr. nachgewiesen, dass auch kein einziger Zug aus dem Leben jenes Königs in Widerspruch tritt mit dem, was über die allgemeine Landesgeschichte seiner Zeit nach Lassen sich sicher feststellen lässt. Somit werden auch nach dieser Seite hin die Bedenken gegen die *fides itineris* beseitigt.

Wenn nun vorstehende Programme über die politisch-religiöse Thätigkeit des Tyanensers, über seine Wunder und Weissagungen, über sein Verhältniss zum Neupythagoreismus und zum Christenthum sich nicht verbreiten, so wie auch ein positives Gesammturtheil über die Glaubwürdigkeit des Philostratus vermissen lassen, so liegt der Grund darin, dass die Untersuchung mit dem dritten Programm noch nicht zum Abschluss gebracht ist, sondern noch ein viertes zu erwarten steht (*Part III*, *p.* 28), in welchem diese und ähnliche Fragen (nach *Part. I*, *p.* 5) in Betracht gezogen werden. Vgl. übrigens über diese Fragen die umsichtige und eingehende Arbeit Ed. Müller's: „War Apollonius von Tyana ein Weiser oder ein Betrüger oder ein Schwärmer und Fanatiker?" Liegnitzer Gymnasialprogr. v. 1861. 56 S. 4.

Petrus von Alcantara, Theresia von Avila und Johannes vom Kreuze.

Ein Beitrag zur Geschichte der mönchisch-clerikalen Contra-Reformation Spaniens im 16. Jahrhundert.

Von

Professor Zöckler in Giessen.

Erster Theil.

Petrus von Alcantara.

Unter den Repräsentanten jener katholischen Contrareformation des 16. Jahrhunderts, welche statt der Lehrreform lediglich eine Läuterung und rigoristische Verschärfung der kirchlichen Praxis und Lebenssitte erstrebte, um damit das Ueberflüssige, Vermessene und Willkürliche des Abfalls der Protestanten darzuthun, zeichnen sich namentlich einige Spanier, Zeitgenossen Luthers und Calvins, durch die Gluth ihres andächtigen Eifers sowie durch die gewaltige Energie aus, mit welcher sie den von diesen Reformatoren verlassenen und verworfenen Weg mönchischer Strenge, asketischer Zucht und äusseren kirchlichen Gehorsams wiederherzustellen suchten. Die pyrenäische Halbinsel ist nicht blos Philipps II. Vaterland, des furchtbaren Wiedererneuerers der Inquisition, sowie des Herzogs von Alba, des Schreckens und Abscheus der protestantischen Niederländer: sie hat auch dem ausgezeichnetsten Vertreter der katholischen inneren Mission vor Vincenz von Paul; sie hat dem gefeiertsten Helden und Schutzpatrone der katholischen Heidenmission; sie hat obendrein den beiden ersten Generalen des Jesuitenordens, der mächtigsten Stütze und Heeresmacht des modernen römischen Katholicismus überhaupt, ihr Daseyn gegeben. Johann v. Gott, der Stifter des Ordens der barmherzigen Brüder, wurde im Bisthum Evora in Portugal, und zwar zwölf Jahre nach Luther und vierzehn Jahre vor Calvin geboren (1495). Er begründete seine Bruderschaft der christlichen Liebe durch Anlegung des ersten ihrer Hospitäler in Granada um eben die Zeit (1540), wo Luther in vollster Kraft zu Wittenberg wirkte und wo der aus Strassburg nach Genf zurückberufene Calvin diese letztere Stadt zum Schauplatze eines ebenso grossartigen als nachhaltigen reformatorischen Wirkens zu machen begann. Es war dies

aber auch dieselbe Zeit, wo Ignaz Loyola, der den steilen Höhen der Baskenprovinz entsprosste Gründer des Jesuitenordens, die erste päbstliche Bestätigung dieser seiner Stiftung erhielt; wo der ihm im Generalate des Ordens gefolgte Castilianer Jakob Lainez durch seine Uebernahme der exegetischen Professur am Collegium della Sapienza in Rom den Grund zu jenem gelehrten Wissen und Wirken legte, das nachmals zu Trient allen protestantisirenden Tendenzen und selbst allem Augustinismus der anwesenden Theologen verderblich werden sollte; wo endlich der grosse Heidenapostel Franz Xaver aus Navarra, neben den beiden Vorigen die dritte Hauptsäule der neugegründeten Compania de Jesus, sich in Portugal zu jener kühnen Seereise nach Indien und den ferneren Heidenländern des Ostens anschickte, die ihm selber zu einem zehnjährigen ununterbrochenen Triumphzuge, dem Jesuitenorden zur Weihezeit und ersten Bildungsschule seiner ruhmbedeckten Heidenmissionsthätigkeit, ja der gesammten römischen Mission zum idealen Urbilde für ihr Leiden, Streiten und Siegen werden sollte.[1] — Diesen vier bekanntesten Helden der spanischen Mönchs- und Heiligengeschichte des 16. Jahrhunderts reihen sich aber, wie zur Vervollständigung des Siebengestirnes, noch drei weitere Sprösslinge derselben Nation und Kinder der nämlichen Zeit an, deren wahrhaft grossartige Leistungen auf dem gleichen Gebiete der asketischen Reformation und Disciplinirung des Mönchthums und der missionirenden Einwirkung auf das Volksleben ihnen nicht blos die Heiligsprechung seitens des Oberhaupts ihrer Kirche erworben haben, sondern sie einer aufmerksameren Beachtung des protestantischen Kirchenhistorikers, ja einer hervortretenderen Stellung in der gesammten neueren Culturgeschichte würdig machen, als ihnen diese in der Regel ertheilt zu werden pflegen. Theresia v. Avila, mit ihrem

[1] Ausser den im Obigen angedeuteten chronologischen Zusammentreffen hätte sich auch auf das Jahr 1521 hinweisen lassen, in welches einerseits Luthers gewaltiges reformatorisches Auftreten auf dem Reichstage zu Worms, andererseits Ignaz Loyola's Bekehrung während seines schweren Krankenlagers in Folge seiner Verwundung vor Pampluna fällt — ein schon von jesuitischen Geschichtschreibern hervorgehobenes merkwürdiges Zusammentreffen (s. z. B. die *Imago primi seculi* I, p. 18 *etc.*). Auch dass Franz Xaver, der grosse Apostel der indo-chinesischen Welt, 1506, im Todesjahre des Columbus und in dem Jahre, wo Copernikus sein System entdeckte, geboren wurde, kann als bedeutsam betrachtet werden. Desgleichen dass Lainez 1512, also in dem Jahre wo Luther zum Doctor der Theologie promovirte, zur Welt kam und 1565, also ungefähr gleichzeitig mit Calvin und Farel, starb, u.s.w.

geistlichen Vater und Rathgeber Petrus v. Alcantara und ihrem geistlichen Pflegesohne Johann vom Kreuze, gehören nicht blos zu den begabtesten und gefeiertsten mystischen Schriftstellern aller Zeiten: sie haben auch in ihrer praktischen Wirksamkeit einen so nachhaltig umgestaltenden Einfluss auf das Leben mehrerer der bedeutendsten Zweige des gesammten katholischen Mönchthums und von da aus wiederum auf das gesammte christliche Volksleben, besonders in Spanien, Frankreich und Italien ausgeübt, dass der unbefangene Geschichtsforscher billigerweise ein Mehreres in ihnen erblicken muss, als etwa blosse Helden der Legende oder Träger einer an sich unfruchtbaren Klosterheiligkeit, die statt wahren Ruhmes nichts als zweideutigen Scheinruhm, oder höchstens den Ruhm eines rein innerlich glänzenden Christenlebens zu gewähren vermocht hätte. Die nachfolgende Darstellung wird die charakteristische Grösse der drei genannten Persönlichkeiten besonders an ihrer auf Wiederbelebung des rein contemplativen Geistes und der herben asketischen Strenge des mittelalterlichen Mönchthums ausgehenden, mithin dem evangelisch freien, nüchternen und geistesfrischen Streben des Protestantismus diametral entgegengesetzten reformirenden Thätigkeit nachzuweisen suchen, wie sie dieselbe sowohl in ihrem eigenen Leben, als auch in ihrer Einwirkung auf das ihrer klösterlichen Pflegbefohlenen und ihrer zahllosen Beichtkinder aus dem Laienstande ausgeübt haben.

Wir beginnen mit Peter v. Alcantara, dem ältesten von den Dreien und zugleich dem urkräftigsten und praktisch bedeutendsten Geiste, der als der eigentliche moralische Urheber jener überaus strengen Reform gelten muss, welche sich ausgehend von einer kleinen Abzweigung des Franziskanerordens allmählig auch über einen grossen Theil des Carmeliterordens, ja auf dem Wege mehr oder weniger freier Nachahmung sogar über einige andere klösterliche Genossenschaften von ursprünglich nicht bettelmönchischem Charakter ausgebreitet hat.[1] Geboren wurde dieser Heilige

[1] Die unserer nachstehenden Darstellung hauptsächlich zu Grunde gelegte „*Vie de St. Pierre d'Alcantara, Reformateur et Fondateur de quelques provinces de Recollets ou Religieux Dechaussez de l'Ordre de St. François en Espagne*“ (Lyon 1670) erklärt in ihrer Vorrede ihr kurz zuvor unter ähnl. Titel erschienenes italienisches Original für die vollständigste unter den bis dahin geschriebenen und sich auf mehr als 20 belaufenden Biographieen des Heiligen, da ihr Autor, der Oratorianer P. Marchese zu Rom, sowohl alle jene früheren Darstellungen, als auch die gesammten Beatificationsacten (die Selig-

zu Alcantara in der spanischen Provinz Estremadura im Jahre 1499, also 16 Jahre nach Luther, dessen direktester Antipode er genannt werden kann, und 8 Jahre nach Loyola, zu dessen persönlichem Charakter und kirchlicher Wirksamkeit die seinige ein merkwürdiges Seitenstück bildet. Seine Eltern, der Professor der Rechtsgelehrsamkeit D. Petrus Garavito, und D. Maria Villela de Senabria, entstammten beide ehrwürdigen alten Adelsgeschlechtern und waren durch Frömmigkeit und feine Bildung im Geiste der damaligen Zeit ausgezeichnet. Die sorfältige wissenschaftlich-religiöse Erziehung und die zärtliche Liebe, die der Vater dem vielversprechenden Kinde angedeihen liess, wurde diesem, nach dessen frühzeitigem Tode, auch seitens seines Stiefvaters Alonso Barantes zu Theil. Schon als Kind zeigte Petrus alle mögliche Anlage, ein Heiliger von ausserordentlicher Frömmigkeit zu werden. „Die Spiele und Unterhaltungen der übrigen Kinder waren ihm unerträglich.“ [1] Nur Lesen in der h. Schrift, in verschiedenen sonstigen Erbauungsbüchern, sowie in den Auszügen, die er sich selbst mit grossem Fleisse aus diesen gefertigt hatte, bildete seine Beschäftigung in freien Stunden. In der Schule gab es keinen Unterrichtsgegenstand, mochte er nun dem Gebiete der Grammatik oder

---

sprechung Peters war 1622 geschehen; die Canonisation folgte ihr erst 1669) auf das sorgfältigste benutzt habe. Diese Vollständigkeit kann an und für sich allerdings nur als ein sehr zweideutiger Vorzug der betreffenden Berichterstattung betrachtet werden. Doch stimmt dieselbe in ihren wesentlichen Haupttheilen und Grundzügen durchweg mit dem in den Wadding'schen *Annales Minorum* (*contin. a P. F. J. de Luca, Tom. XVIII, p. 41 ss.*) enthaltenen kürzeren Berichte, sowie mit der bedeutend ausführlicheren und nicht ohne Kritik gearbeiteten Darstellung in den *AA. SS.* der Neobollandisten (*Octobr. T.* VIII, p. 623—809) überein. Weshalb sich bei Anwendung der gehörigen Vorsicht, d. h. bei einstweiliger Ausscheidung aller eigentlichen Wunderberichte als beim gegenwärtigen Stande unseres Wissens und unsrer religiös-kirchlichen Erfahrung nicht über die Stufe des blos Problematischen zu erhebenden Thatsachen, immerhin in der Hauptsache von der Marchese'schen Darstellung Gebrauch machen lässt. — Die bedeutendsten übrigen Biographen des Heiligen von theils älterem theils jüngerem Datum werden bei den Neobollandisten *l. c. p.* 651 *ss.* ausführlich besprochen, namentlich Fr. Johannes a. S. Maria († 1622) und Laurentius a. D. Paulo (um 1670), deren *Vitae* dann auch in voller Ausdehnung mitgetheilt werden (*p.* 657 *ss.* und 700 *ss.*). Die Arbeit des Letzteren ruht durchaus auf dem Grunde des Marchese'schen Werkes und erscheint ihrem grösseren Umfange nach fast geradezu als eine Uebersetzung dieser italienisch geschriebenen Biographie ins Lateinische (vgl. *AA. SS. l. c., p.* 654).

[1] Marchese, *p.* 2: „*Les amusemens et les jeux des autres enfans luy étoient insupportables.*“ — Vgl. Laurentius a. D. Paulo in den *AA. SS., l. c., p.* 701. *A.*

dem des philosophischen Wissens angehören, worin er nicht seine sämmtlichen Mitschüler übertroffen hätte. Dabei war er nicht blos schön von Gestalt, sondern auch sanft, liebenswürdig und bei allen beliebt. Zur Gebetsandacht zeigte er schon frühzeitig einen seltenen Eifer. Man vertraute ihm bereits in seinem sechsten Jahre den Schlüssel zur Hauskapelle an und er benutzte dies so, dass er täglich zweimal, des Morgens und des Abends, lange Andachten vor dem Altare derselben und namentlich vor einem gewissen Muttergottesbilde hielt. Aus der Schule kommend besuchte er ausserdem noch täglich eine an der Strasse nach seinem elterlichen Hause liegende Kirche. Hier versank er vor dem ausgestellten Altarsacramente oder vor diesem oder jenem Bilde, Crucifix oder Altare in so tiefe Andacht, dass er nicht selten erst lange nach der Mittagsessenszeit zu Hause eintraf. Einst fand man ihn spät am Nachmittage nach langem Suchen in einem einsamen Chore hinter der Orgel dieser Kirche, wo er viele Stunden in eine Art von ekstatischer Contemplation versunken auf den Knieen zugebracht hatte.

In seinem 15. Jahre, also um eben jene Zeit (1513), wo der junge Heidelberger Student Melanchthon seine griechische Grammatik schrieb, bezog Petrus die Universität Salamanca. Er sollte Rechtswissenschaft studiren, beschränkte sich aber, wie es scheint, ganz und gar auf das Studium „der heiligen Canones“, in denen er alsbald bewunderswürdige Fortschritte machte. Die mehrstündigen Morgen- und Abendgebete, die er dabei fortwährend mit pünktlicher Strenge hielt, das tägliche Messehören, das häufige, d. h. wöchentlich mindestens einmalige Communiciren, das öftere Besuchen von Kranken, das bereits hier mit besonderer Vorliebe ausgeübte Discipliniren des eigenen Leibes mit heftig geschwungener, scharf verwundender Geissel — diese und andere geistliche und leibliche Uebungen müssen demnach den seltsamen Studenten nicht sowohl am Arbeiten gehindert, als vielmehr zu um so ausdauernderem Fleisse angespornt und befähigt haben. Dabei unterstützte ihn freilich wohl auch wesentlich seine fast unglaublich regelmässige und eingezogene Lebensweise, die überaus spärlichen Mahlzeiten, die er, meist nur Mittags, zu sich nahm, die möglichste Zurückhaltung von allen überflüssigen Zerstreuungen in Gesellschaft seiner Genossen, die fast gänzliche Vermeidung des Verkehrs mit dem schönen Geschlechte. Im Gespräche mit seinen Mitschülern soll er, aus natürlicher Bescheidenheit, nur selten seine Augen aufgeschlagen, im Verkehre mit Frauen aber, wo sich derselbe schlechterdings nicht vermei-

den liess, soll er sie stets an den Boden geheftet und auch nicht ein einzigesmal aufzublicken gewagt haben.[1] Natürlich, dass die Lehrer der Universität einen solchen Jüngling allen übrigen Studirenden als unvergleichliches Tugendmuster anpriesen! Davon freilich, dass er auch eine besonders zärtliche Liebe und Verehrung seitens der Letzteren genossen habe, steht bei seinen Biographen nichts zu lesen. Doch sagen sie auch nichts vom Gegentheile.

Schon nach Ablaufe seines ersten Studienjahres, als der kaum 16jährige Jüngling seine ersten Ferien bei seinen Eltern in Alcantara zubrachte, erwachte, wohl in Folge seiner mit steigendem Eifer fortgesetzten feurigen Andachtsübungen sowie seines schon von früher Jugend an mit besonderer Vorliebe gepflegten Umganges mit Mönchen, der sehnliche Wunsch in ihm, die Welt ganz zu verlassen und in eine möglichst streng lebende Ordensgemeinschaft einzutreten. Er richtete sein Augenmerk nach einiger Ueberlegung auf die überaus rigoristische Minoriten-Observanten-Reform des Johann v. Guadeloupe († 1506), die seit ihrer Gründung im Jahre 1496 vielfache heftige Verfolgungen seitens der Mehrheit ihrer Ordensbrüder hatte erleiden müssen, eben dadurch nur um so mehr in ihrem glühenden Buss- und Andachtseifer bestärkt worden war. Bekleidung mit einem einzigen, höchst armseligen und vielfach geflickten Rocke mit enger und spitzer Kapuze daran, sowie völlige Barfüssigkeit, bildete damals das unterscheidende Kennzeichen dieser kleinen Familie der gesammten observantischen Abtheilung des Franziskanerordens (daher man sie damals auch „Brüder von der Kapuze" oder „Barfüsser" nannte, — Namen, die beide bekanntlich später eine weitere Bedeutung erlangt haben). Die dreimal täglich stattfindenden Geisselungen, die durchaus contemplative Lebensweise, die fast alle Handarbeiten ausschloss, sowie die zuweilen stattfindenden achttägigen „geistlichen Zurückziehungen" (*retraites spirituelles*) der Einzelnen, welche dann in gewissen winzig kleinen und einsam gelegenen Eremitagen in der Nähe der Klöster die ganze Woche über von nichts als von Wurzeln und Kräutern, Brot und Wasser zu leben hatten, waren diesen Barfüsserbrüdern mit der etwas älteren Reform Johanns v. Puebla († 1495), von welcher sie sich im Drange nach noch strengeren Büssungen abgezweigt hatten, gemeinsam.[2] — Da unser Petrus einst, noch immer in Ungewissheit darüber,

---

[1] Marchese *p.* 5; Laur. *p.* 701 *E.*

[2] Helyot, Geschichte aller Kloster- u. Ritterorden, Bd. VII, S. 137 ff. 141 ff. Fehr, Allg. Gesch. der Mönchsorden I, S. 291 ff. 293 ff.

welchem Orden er sich anschliessen sollte, in der Kirche zu Alcantara betete, soll der Anblick zweier dieser Jünger des sel. Johann v. Guadeloupe, die in ihrem ärmlichen und demüthigen Aufzuge gerade in das Gotteshaus eintraten und von denen der eine der damalige Custode der in Estremadura gelegenen Häuser der betreffenden Ordensreform war, ihn plötzlich seinem Schwanken enthoben und ihm den Eintritt gerade in diese Gemeinschaft mit aller Bestimmtheit als Gottes Willen kund gethan haben. Dem rasch gefassten und von den beiden Vätern ohne Zweifel eifrig geförderten Entschlusse folgte die Ausführung alsbald nach. Nachdem er die letzte Nacht in seinem Elternhause ganz im Gebete zugebracht hatte, um das Gefühl natürlicher Anhänglichkeit, besonders an seine zärtlich geliebte Mutter, zu überwinden[1], verlässt er vor Tagesanbruch heimlich das Haus, „wappnet" sich noch mit einer in der Frühkirche gehörten Messe und empfangenen Communion, und geht dann „durch die Kraft dieser einzigen Speise" — zwar nicht 40 Tage und Nächte, wie einst Elias in der Wüste (1 Kön. 19, 8), aber doch den ganzen Tag über bis zu dem in der Nähe von Valencia d'Alcantara, hart an der portugiesischen Grenze der Provinz Estremadura, gelegenen Kloster S. Francisco de Mansaretes (Manxarretes), wohin jener Custode ihn bestellt hatte. Ueber den ziemlich breiten Fluss Tietar, zwei Meilen von diesem Kloster, soll den jungen Flüchtling auf sein Gebet hin eine unsichtbare göttliche Kraft miteinemmale unbenetzt und unverletzt hinüber gehoben haben — eine Art des Uebersetzens übers Wasser, welche die legendarische Tradition auch noch im weiteren Verlaufe seiner Geschichte mehrfach sowohl von ihm selbst, wie auch von verschiedenen seiner Jünger practicirt werden lässt und die offenbar, gleich dem schon angeführten Zuge, auf sagenhaft ausschmückende Conformirung seines Lebenslaufs und seiner Grossthaten mit denen eines Elias und Elisa hindeutet.[2]

In seiner neuen Klosterwohnung, wo man ihm anfangs die Aufnahme als Novizen verweigerte, weil man ihn für einen leichtfertigen Knaben hielt, der nur irgend einer Strafe

---

[1] *„Il surmonta tous les sentimens de la nature avec le secours de l'oraison, où il avoit passé presque toute la nuit precedente etc.* Marchese *l.* I, *c.* 3.

[2] Vgl. z. B. noch March. I, 22; II, 6. 15; III, 1. 4. — Wie dieser Heilige über den Tajo, Guadiana und deren Nebenflüsse, so soll ein anderer etwas älterer Reformator der grossen Familie des heil. Franciskus, der berühmte Franz v. Paula († 1507) wunderbarer Weise über die sicilische Meerenge bei Messina hinübergewandelt seyn. *AA. SS. April. T.* I, *p.* 168 *ss.*

seines Vaters habe entlaufen wollen, verschaffte er sich alsbald Aller Achtung durch die Strenge seiner Kasteiungen, namentlich seines Fastens, sowie durch seinen unverkennbar aufrichtigen Eifer zum Gebete. Nach Verlauf etlicher Wochen ertheilte der Vorsteher (Guardian) dem erst Sechzehnjährigen das Novizenhabit, und der Neueingekleidete übertraf von vornherein die ältesten und bewährtesten Asketen des Klosters an unbarmherzig strenger Behandlung seines Leibes. Er ging im gröbsten und elendesten Bettlergewande einher, trug auch die beschimpfendsten und erniedrigendsten Demuths- und Gehorsamsübungen, die man ihm auferlegte, mit wahrer „Engelsgeduld", konnte mitten in den niedrigsten und anstrengendsten Handarbeiten in andächtige Verzückungen von solcher Stärke gerathen, dass seine Seele aus dem Körper entwichen zu seyn schien und man ihn zuweilen durch einen Stoss zur Fortsetzung seiner Arbeit aufmuntern musste, und kasteite sich hinwiederum nächtlicherweile durch rauhes Nachtlager auf blossen Brettern unter elender Decke dergestalt, dass es fast unbegreiflich erscheint, wie er die in Folge hievon natürlicherweise sich einstellende Schlafsucht, die ihn oft genug während seiner nächtlichen Gebetsandachten befiel, auf direkte Anfechtungen des Satans zurückführen und demgemäss als etwas absolut Böses und Gottwidriges bekämpfen konnte. Als man ihn nach Ablauf eines Jahres als Mönch aufnahm, erwiesen seine Klosterbrüder ihm bereits eine Verehrung wie einem Heiligen, während er selbst nur um so demüthiger wurde und sich für den Unwerthesten von Allen zu achten bemühte. So versunken in Andacht zeigte er sich jetzt beständig, dass er trotz des Geschicks und der musterhaften Pünktlichkeit, womit er seine Obliegenheiten als Sacristan der Klosterkirche, als Aufseher des Refectors und als Pförtner und Almosenspender zu erfüllen wusste, doch mitten in allen diesen äusseren Verrichtungen wie geistesabwesend schien und für nichts ausser dem wesentlich zu denselben Gehörigen ein Auge hatte. Er wusste nicht, ob die Kirche, die er doch täglich besuchte und bediente, eine gewölbte oder eine getäfelte Decke hatte; und eine Anzahl von Trauben und Granatäpfeln, die man von der Decke der Speisekammer herab gehängt hatte, vergass er zu ihrer Zeit den Brüdern bei Tische zu serviren, aus dem einfachen Grunde, weil er es nie für nöthig gehalten hatte, sich auch einmal in den oberen Regionen der Vorrathskammer umzuschauen, die er doch täglich betreten musste.[1]

[1] March. I, 5. p. 13; vgl. IV, 4, p. 284. Wadding, l. c. p. 42.

Man versetzte ihn bald darauf (nach etwa einem Jahre) in ein anderes Kloster derselben Ordensreform, nahe bei Belvis in Nord-Estremadura. Hier zog er sich besonders gern und oft in eine jener kleinen Einsiedeleien zurück, die den einzelnen Mönchen der Reihe nach als Zufluchtsstätten für ihre andächtigen Contemplationen und herben Kasteiungen zu dienen hatten. Furchtbar müssen die Mortificationen gewesen seyn, die er sich während dieser jedesmal eine ganze Woche dauernden Zeiten der Büssung und Betrachtung anthat; denn colossal war die Härte der Lebensweise, zu welcher er es mittelst dieser Uebungen endlich brachte. Von der Erlaubniss, welche diese zeitweiligen Eremiten hatten, sich wenigstens dann und wann ihre rohe und magere Kräuterkost durch Bereitung einer Art von Salat aus Oel und Weinessig etwas schmackhafter zu machen — denn von dem Genusse von irgend etwas Warmem oder Gekochtem konnte während der acht Tage keine Rede seyn[1] —, wird er selten genug Gebrauch gemacht haben: denn wir sehen ihn in seinen späteren Jahren auf jener Stufe der völligen Ertödtung aller Lust angelangt, wo ihm alle Speise völlig gleich schmeckte; wo hartes, oft schimmeliges Schwarzbrot, von drei Tagen zu drei Tagen genossen, seine einzige regelmässige Speise, und kaltes Wasser oder mit vielem Wasser verdünnte lauwarme Fleischbrühe sein einziges Getränk bildete; wo er sich nur zur Auszeichnung der hohen Festtage den Genuss von etwas warmem Gemüse, d. h. von in Wasser abgekühlten Kräutern verstattete, und wo er einmal sogar mit Salz und etwas Oel gekochtes warmes Wasser, das man ihm probeweise vorgesetzt hatte, vortrefflich finden konnte.[2] Die dreimal des Tags zu nehmenden Geisseldisciplinen wird er sich mit grösserer Gewissenhaftigkeit und schonungsloserer Härte applicirt haben, als irgend einer seiner Genossen: denn in dieser Art der Kasteiung hat er es nachgerade zu einer Virtuosität gebracht, die ihn des Beinamens eines Dominikus Lorikatus des 16. Jahrhunderts würdig machen würde.[3] Schon auf seinen Wanderungen in Belvis und der Umgegend, die er um Almosen für seine armen Klosterbrüder zu sammeln anstellen musste, weckte er

[1] Vgl. (Crome), Pragmat. Geschichte der Mönchsorden, Bd. II, S. 341 ff.; Helyot VII, S. 167.

[2] March. IV, 8, p. 302 ss.

[3] Vgl. über diesen merkwürdigsten Geisselhelden des Mittelalters den biographischen Bericht seines berühmten Lobredners Petrus Damiani in der *Vita SS. Rodulphi Episc. et Dominici Loricati* (*Opp.*, *Ed. Lugdun.* 1623, p. 358 ss., auch *Opusc. LI*, c. 8 ss.) und danach dann Förstemann, Geisslergesellschaften, S. 5 ff.

nicht selten in den Herbergen oder Privathäusern, wo er übernachtete, seine Zimmernachbarn und Schlafkameraden durch die fürchterlichen Geisselschläge (*coups épouvantables*), die er sich mitten in der Nacht unter leisem Absingen der Psalmen *Miserere* und *De profundis* zufügte. Gelegentlich eben dieser Bettelfahrten und andrer Reisen ist er aber auch nicht selten durch das Schlüsselloch seiner Schlafzimmerthür oder durch Risse in der Wand beobachtet worden, wie er die ganze Nacht hindurch in tiefster Andacht betend auf den Knieen lag und dann bei Tagesanbruch, im Begriffe seine Reise weiter fortzusetzen, das gänzlich unberührt gebliebene Bett noch etwas durcheinander wühlte, als hätte er wirklich darin geschlafen. Auch auf freiem Felde fanden ihn Wanderer, Hirten oder Ackerleute nicht selten betend, und zwar von solcher Gluth der Andacht fortgerissen, dass er nichts von dem auf Erden um ihn her Vorgehenden mehr merkte, ja dass er — man weiss kaum, ob man die massenhaft vorkommenden Berichte Sagen nennen darf — zuweilen einige Fuss hoch über den Boden entrückt und mit kreuzförmig ausgebreiteten Armen in der Luft schwebend gesehen wurde.[1] Kam er dann aus solchen Entzückungszu-

[1] Allerdings könnte es scheinen, als liege den so überaus häufig wiederkehrenden Berichten über diese ekstatischen Elevationen des Heiligen einerseits nur subjektive Täuschung der Beobachter, andrerseits vielleicht das wundersüchtige Streben der frühesten Aufzeichner seiner Lebensgeschichte zu Grunde, ihn den wunderbaren Zuständen und Thaten des Erlösers in möglichst vielen Beziehungen zu conformiren, und so namentlich auch jenes erhabene Aufschweben des Herrn bei seiner Verklärung und Himmelfahrt bei ihm wiederkehren zu lassen. Dafür scheint u. a. der Umstand zu sprechen, dass einmal (s. Marchese *l.* II, c. 5) auch das verklärte Leuchten bei dem auf solche Weise in die Luft Erhobenen nicht fehlt, dass zuweilen viele Hunderte von Engeln ihn umschweben oder auch eine Lichtwolke sich wie ein Thronhimmel über ihm wölbt (vgl. IV, 16), ja dass man einmal den h. Franciscus zu seiner Rechten und den h. Antonius zu seiner Linken gesehen haben will, wie sie ihm beim Messelesen assistirten (s. III, 239, p. 240 ss.). Aber auch nach Abzug dieser mährchenhaften Zuthaten, die sich wie geschmacklose Schnörkel um das Gesammtbild des merkwürdigen Klosterheiligen herumlagern, bleiben immer noch so manche Fingerzeige übrig, die auf einen gewissen thatsächlichen Kern als Grundlage wenigstens mancher jener Erhebungsgeschichten hindeuten (z. B. auch der kaum nach müssiger Erfindung aussehende Zug: man habe den einst bei seinen nächtlichen Andachtsübungen Belauschten sich plötzlich einige Ellen hoch über den Boden erheben und längere Zeit in dieser Stellung verweilen gesehen: s. March. I, 20; vgl. II, 23), dass der wahrhaft unbefangene Geschichtsforscher sich wohl oder übel zur vorläufigen Unterdrückung seiner etwa vorhandenen Neigung zu unbedingter Verwerfung aller jener Berichte entschliessen und wenigstens ein gewisses Residuum derselben als höchst wahrscheinlich stehen lassen

ständen wieder zu sich und sah er, dass man ihn beobachtet hatte, so eilte er bestürzt und in tiefer Beschämung von dannen, so rasch laufend, als der Bettelsack auf seinen Schultern, das enge Cilicium und die schweren Ketten, womit er umgürtet war, es eben gestatten wollten. Aber statt frechen Spotts oder Gelächters entlockte dieser Anblick, sammt dem der Blutspuren, womit der Fliehende seinen Weg bezeichnete, den Augenzeugen höchstens Thränen der Busse über ihre Sünden und Ausrufe des Staunens über die Heiligkeit und Demuth des ausserordentlichen Mönches. Wie er denn in Folge dieser seiner Almosenreisen bald in einen solchen Geruch der Heiligkeit kam, dass zahlreiche Leute aus allen Ständen ihn zu ihrem geistlichen Führer begehrten und er nicht wenige namhafte Personen zu frommem Wandel und zu näherem oder entfernterem Anschlusse an seine Ordensgemeinschaft bekehren konnte. Zu den Erstlingen dieser seiner beichtväterlichen Wirksamkeit gehörten D. Francisco Monroy, Graf von Belvis, das Muster eines strengen und frommen Tugendwandels; dessen Gemahlin, die nicht minder ausgezeichnete Gräfin; sowie Beider Neffe, D. Juan Garzia Alvarez de Toledo, Graf v. Oropesa, damals erst 14jährig, später ein Hauptgönner und Schutzherr der Franziskanerreform unseres Heiligen.

Bald fielen dem jungen Besitzer so seltener Tugenden und Gaben auch äussere Ehren und Würden zu, wiewohl er sich denselben lieber ganz entzogen hätte. Im Jahre 1519, also erst 20 Jahre alt, wird er vom Pater Angelus v. Valladolid, dem Provincial der neu errichteten Barfüsser-Observantenprovinz Estremadura, mit der Errichtung eines neuen Klosters dieser Reform zu Badajoz beauftragt. Nachdem der

---

muss. Findet sich doch die betr. Erscheinung der mystisch-ekstatischen Erhebung auch sonst vielfach überliefert, und zwar keineswegs blos von katholischen Heiligen (s. zahlreiche der hieher gehörigen Fälle zusammengestellt bei Görres, die christl. Mystik II, S. 520—529, und vgl. noch aus dem Ende des vorigen Jahrh. die betr. Angabe über den Pater Lucian v. Gemünden [Prot. Kirchenzeit. 1863, S. 139]), sondern auch von einzelnen protestantischen Mystikern oder Schwärmern, z. B. von Gichtel, der betend bis an die Decke seines Zimmers aufgehoben und dann wieder zum Boden niedergeworfen worden seyn soll (s. Kanne, Leben und aus dem Leben merkwürd. Christen II, S. 30); von den Sevennenpropheten Compan und Lacy (Hofmann, Geschichte des Aufruhrs in den Sevennen, S. 153. 236) u. s. w. Physiologisch unbegreiflich bleibt die Sache vorerst allerdings. Allein nicht alles mit den Mitteln unsrer gegenwärtigen naturwissenschaftlichen Empirie Unerklärbare muss darum sofort auch dem Bereiche des Lügenhaften oder auf Selbsttäuschung Beruhenden zugewiesen werden.

Bau unter seiner eignen thätigen Mithülfe vollendet war — denn selbst bei den rauhesten und schmutzigsten Maurerarbeiten meinte er mit Hand anlegen zu müssen —, verwaltete er sein Vorsteheramt mit der ausserordentlichsten Liebe und Demuth. Er fiel selbst vor den mit dem Bettelsacke heimkehrenden almosensammelnden Brüdern zuerst nieder, statt, wie die Observanz diess eigentlich erforderte, sie zuerst sich vor ihm als dem Oberen niederwerfen zu lassen;[1] er wusch ihnen die Füsse, trug ihnen eigenhändig Erfrischungen herbei u. s. w. Das Ueberflüssige an gespendetem Almosen sandte er, ein strenger Wächter der dem Orden des hl. Franciskus allewege geziemenden apostolischen Armuth, jederzeit an den edlen Gründer und Patron des Klosters, D. Gomez Fernandez de Solis zurück, ohne auch nur einmal mehr als das Allernothdürftigste zu behalten. — Nach weiteren drei Jahren empfing er auf Weisung des neuen Provincials P. Francisco Frejenal die geistlichen Weihen, freilich nicht ohne sich im Uebermaasse der Demuth sehr dagegen gesträubt und so den alten kirchlichen Grundsatz: „dass nur der mit Widerstreben, ja gezwungenerweise zum Bischofsamte Erhobene dessen wahrhaft würdig sei," nach Kräften befolgt zu haben.[2] Auch geisselte er sich vor Empfang der Subdiaconen- und Diaconenweihe häufiger und anhaltender denn je; er that sich oft gerade während der Mittagsessenszeit im Refector diese seltsame leibliche Bereitung auf sein geistliches Amt mit so schauderhafter Härte vor den Augen der zu Tische sitzenden Brüder an, dass diesen ihr ohnehin so ärmliches Mahl durch die Fülle ihrer Reue- und Mitleidsthränen fast bis zur Ungeniessbarkeit verbittert wurde. Einige Monate später (1524), bevor er Priester wurde, wuchs die Zahl und Heftigkeit seiner Disciplinen bis zu dem Uebermaasse an, dass es schien, als wolle er dem Herrn jeden Blutstropfen, den er für die Menscheit vergossen, an seinem eignen Leibe wiedererstatten.[3] Als er dann, nach empfangener Weihe, die erste Messe las, „glühte sein Gesicht

[1] March. I, 7. Vgl. IV. 5, p. 291. — Petrus ahmte in dieser Art der Demuthsbezeugung das Beispiel Gregors des Grossen nach, der einst dem persischen Abte Johannes, welcher sich vor ihm niederwerfen wollte, in ganz ähnlicher Weise zuvorgekommen seyn soll (Moschus, *Pratum spirit.* c. 151). Auch von dem exemplarisch frommen Marquis de Renty wird der nämliche Zug berichtet. Vgl. überhaupt meine „Krit. Geschichte der Askese", S. 389.

[2] Vgl. ebendaselbst, S. 381. 382.

[3] *„Qu'il sembloit, pour ainsi parler, qu'il rendoit sang pour sang à Jesus Christ."* Marchese II, 8. p. 23. Vgl. Laurentius in *AA. SS. l. c. p.* 704 *E*: *„sacrificium proprii sanguinis pro redemptoris sanguine offerre Deo videbatur."*

vor Schaam und Thränenströme bedeckten seine Wangen.“ Ein neues Sträuben und Zögern begann, als er die erste Predigt halten sollte. Erst als er bei einer geistlichen Conferenz seiner Ordensgenossen auf Befehl des Provinzials einen Vortrag über das Gebet gehalten und bei dieser Gelegenheit zu seinem und seiner Genossen nicht geringen Erstaunen den Redefluss und die glänzende Darstellungsgabe bemerkt hatte, in deren Besitz er sich befand, ohne es selbst zu wissen, fasste er sich ein Herz zur öfteren öffentlichen Ausübung jener gewaltigen geistlichen Redekunst, durch die er später viele Tausende rühren, erwecken und bekehren sollte.

Im Jahre 1525 wurde er in der Eigenschaft eines Guardian nach dem Kloster N. D. de los Angelos bei Robredillo versetzt. Die schauerlich einsame Lage dieses Thalklosters mitten in den wilden und rauhen Bergen der Sierra de Gata an der Nordgrenze von Estremadura, der zerfallene Zustand seiner Gebäude, die winzige Kleinheit seiner Zellen, die äusserste Armuth seiner Mönche — dies alles sagte seinem nur nach Busse und Abtödtung verlangenden Sinne natürlich nicht wenig zu. Aber auch ein anderer Umstand trug vielleicht mit dazu bei, ihm gerade diesen Aufenthalt lieb zu machen. Auf einer Reise nach dem fernen Galizien sollte einst der hl. Franziskus, der Patriarch des gesammten Minoritenordens, in diesem kleinen Kloster übernachtet und dabei von einem „glänzenden Lichte“ geweissagt haben, welches trotz seiner Kleinheit und Unscheinbarkeit dereinst aus ihm hervorgehen sollte. Möglich, dass die Kunde hievon, zusammen mit dem Anblicke eines auf dem Altar des Klosterkirchleins aufgestellten Marienbildes, welches die halbverfallene Kapelle einigermaassen zum Abbild und Seitenstück der später so berühmt gewordenen Portiunculakirche bei Assisi zu stempeln schien, nicht geringen Einfluss auf den glühenden Andachtseifer ausgeübt hat, dem unser Heiliger sich sowohl hier, wie auch in einer nahe bei dem Kloster gelegenen einsamen Felsgrotte hingab. So gross war die innere Gluth des feurigen Liebeseifers, die ihn hier erfüllte, dass er mitten im Winter oft genug in einen in der Nähe vorbeifliessenden Gebirgsbach gesprungen seyn soll, um sich abzukühlen, oder dass er die von seinen Kasteiungen ganz wunde Haut seines arg macerirten Körpers völlig nackt dem dichtesten Schneefall aussetzte, um sie durch die nassen und kalten Flocken möglichst empfindlich kitzeln und quälen zu lassen. Beide Arten von Büssung practicirte er überhaupt oft und mit besonderer Vorliebe, wenn man seinen Biographen Glauben schenken darf. Es war aber dies Hin-

einspringen in eiskalte Bäche oder in gefrorene Teiche, oder auch dies nackte Sichhinsetzen an die kalte Nachtluft und den dichtfallenden Schnee und Regen bei offenem Fenster, weniger eine eigenthümliche Art von Selbstkasteiung (wie bei S. Benedict, Bernhard, Franziscus und Anderen, die derartige Abkühlungen zur gewaltsamen Dämpfung des Feuers der bösen Lust betrieben haben sollen), als vielmehr eine Wohlthat für den von seltsamer Fieberhitze erglühenden und vielleicht durch seine vielen Stachelwunden, blutige Striemen und Geschwüre entzündeten Körper.[1] — Während des überaus strengen Winters, den er bald nach seiner Versetzung an dies einsame Gebirgskloster durchzumachen hatte, soll auch die Kraft seines Gebetes die erste jener wunderbaren Errettungen seiner ganz und gar eingeschneiten Brüder vom Hungertode mittelst einer Speisung durch Engel bewirkt haben, von denen man im weiteren Verlaufe seiner Geschichte so oft zu hören bekommt. Das Kloster wird, kurz vor dem Weihnachtsfeste, durch einen ausserordentlichen Schneefall fast ganz verschüttet, so dass man seine Pforte kaum öffnen kann. Lebensmittel sind nur noch ganz wenige vorhanden, so dass die grösste Gefahr ist, es würden die Mönche während des Festes hungern und bald darnach verhungern müssen. Da zeigt plötzlich, während der fromme Guardian in seiner Zelle betet, ein wahrhaft unbegreifliches Läuten der Glocke an dem Hofthore die bereits eingetroffene Abhülfe an. Man schaufelt sich eine Gasse durch den Schnee nach dem äusseren Eingange und findet hier zwei Körbe mit trefflichem weissen Brote und köstlichem frischen Fleische auf dem Schnee stehend, den Ueberbringer aber verschwunden und nirgends zu finden. So ungefähr lauten fast alle Berichte über diese so merkwürdigen Klosterspeisungen, wie sie die Gebetskraft des Heiligen zu wiederholten malen bewirkt haben soll. Anmuthige Legenden in der That, durch die der wahre geschichtliche Kern, und die einfache Moral: „Gott und der hl. Franziskus verlassen die armen Brüder nicht, auch wenn dieselben es noch so streng nehmen mit ihrem Armuthsgelübde“ — deutlich genug durchschimmern![2]

Sehr wider seinen Willen wird der immer berühmter Werdende und namentlich durch seine Predigten immer

---

[1] March. I, 9, p. 25. Vgl. I, 11; IV, 8 ff., und über das ganze Phänomen den allerdings wohl viel zu leichtgläubigen Görres, a. a. O., II, S. 28 ff.; auch m. Gesch. d. Ask., S. 122.

[2] March. I, 9, p. 27. Vgl. II, 21 u. 22; III, 4. 14. 26; und *AA. SS. l. c.*, p. 682 *D—F.*; p. 705 *C*; 732 *A etc.*

zahlreichere merkwürdige Bekehrungen Wirkende bald darauf als Guardian nach dem ziemlich volkreichen Städtchen Plasencia in Nord-Estremadura, nicht allzuweit von seiner Vaterstadt Alcantara versetzt. Hier soll er namentlich dadurch das bewundernde Augenmerk Aller auf sich gezogen haben, dass er èinem angesehenen gottesfürchtigen Bürger Namens Franz v. Cordova seinen nach zwei Tagen bevorstehenden plötzlichen Tod bestimmt vorausgesagt habe. Als das Ereigniss eingetreten war, lief die ganze Stadt dem neuen Propheten nach, wo er sich nur blicken liess, erwies ihm alle mögliche Ehre durch Küssen des Saumes seiner groben Kutte und feierte ihn durch vielfache Einladungen zur Tafel in reichen und edlen Häusern. Diese letzteren nahm er aber nur dann an, wenn er etwa die Hoffnung hatte, bekehrend auf ein oder das andere Glied der Familie seines Gastgebers einwirken zu können. Es soll ihm dies namentlich bei einem Marchese de Mirabel und seiner Gemahlin geglückt seyn. Bei einem Grafen de Torreson, der ebenfalls zu seinen Hauptanhängern gehörte, sollte der beispiellos strenge Asket einst mit aller Gewalt von den ihm vorgesetzten kostbaren und mannichfaltigen Fleischspeisen kosten, die er sonst regelmässig unberührt stehen liess. Er versuchte es auch „Gott zu Liebe", wie er sagte, konnte aber schlechterdings nichts davon hinunterbringen, da er seinen Geschmack längst durch Gewöhnung an die allerelendeste Kost verdorben hatte. Er genoss schliesslich nichts als einen Teller Fleischbrühe, die er sich obendrein unter dem Vorwande, sie sei ihm zu heiss, mit einer mächtigen Quantität Wasser verdünnte, und in die er etwas Brot einbrockte. Ein anderesmal gerieth er an der Tafel desselben Grafen in eine seiner öfter erwähnten ekstatischen Geistesabwesenheiten, sass angeblich drei Stunden zum Staunen Aller ganz in sich versunken da, ohne ein Lebenszeichen von sich zu geben und eilte endlich, als er zu sich selbst gekommen und, wie er dies immer beim Aufstehen pflegte, noch den Tischsegen gesprochen hatte, spornstreichs (*toujours courant*) in sein Kloster zurück.[1]

[1] Bei andern Gelegenheiten greifen diese Tafelanekdötchen, an denen unsere Geschichte überhaupt sehr reich ist, geradezu ins Wunderbare ein. Z. B. erscheint ihm der Herr selber in Gestalt eines schönen Jünglings, schneidet ihm das Fleisch, das er ohne solche übernatürliche Beihülfe und Aufmunterung nicht würde haben geniessen können, führt es ihm selbst Stück für Stück zu Munde, tränkt ihn auch mit Wasser (denn Wein trinkt der Heilige nun einmal absolut nicht!), und verschwindet dann letztlich wieder. Doch sollen es nur einzelne der anwesenden Personen gewesen seyn, denen Gott, kraft wunderbarer Abnahme der natürlichen Decke von ihren Augen,

Eine neue eigenthümliche Virtuosität in seiner phantastisch-andächtigen Bussschwärmerei und Selbstkasteiungspraxis entwickelte er einige Jahre später in Badajoz, wohin er seit 1531 als Ordensguardian und Missionsprediger versetzt worden war. Er liess hier zahlreiche Kreuze als Zeichen der Busse und der Erlösung an öffentlichen Plätzen und Wegen in und ausser der Stadt aufrichten, um so den frommen Eifer der Angehörigen aller Stände zu entzünden und zu beleben. Allemal am Sonntag Nachmittage nach geendigten Gottesdiensten zog er, gefolgt von der andächtigen Menge seiner Hörer, von der Kirche aus in feierlicher Procession nach der zur Aufpflanzung bestimmten Stätte, indem er selbst das meist ziemlich schwere hölzerne Kreuz trug und das „*Vexilla regis prodeunt*“ oder andere passende Hymnen anstimmte, die man während des Zuges sang. Einmal handelte es sich um Aufrichtung eines besonders grossen und schweren Kreuzes auf der Spitze des in der Nähe der Stadt gelegenen Katzenberges (*Monte de la Gatta*), eines steilen und schwer zugänglichen Felsgipfels von mehreren hundert Fuss Höhe, reich an spitzigen Klippen und schroffen Abgründen und auf allen seinen Pfaden mit lockerem Kieselgeröll bedeckt. Ohne sich von irgend Jemandem helfen zu lassen, klimmt der Heilige, die schwere Last auf der Schulter und dabei auf den Knieen rutschend, den ebenso mühsamen als gefährlichen Weg hinan. Ströme seines Blutes bezeichneten denselben, die ihm die von der Wucht des Kreuzes tiefer als gewöhnlich in sein Fleisch getriebenen Stacheln seines Marterhemdes entlockten, so dass der Schweiss, den er schwitzte, buchstäblich ein blutiger Schweiss zu seyn schien. Staunend umstand die in mehr angstvolles als andächtiges Schweigen versunkene Volksmenge den Berg, und in Thränen zerfliessend warf sie sich zur Erde nieder, als sie den endlich oben Angelangten den mächtigen Kreuzesbaum eigenhändig aufpflanzen sah. — Natürlich, dass diese Kreuze des seligen Peter v. Alcantara noch den Geschlechtern der Nachwelt vielfach zur Rührung und andächtigen Erinnerung gereicht, und neben Wundern der Bekehrung sogar auch leibliche Wunder der Krankenheilung u. dgl. gewirkt haben sollen.

Nach etwa zweijähriger Wirksamkeit in Badajoz zog er sich mit Erlaubniss seiner Oberen in das Kloster San Onufrio de la Lapa bei Soriana zurück, um hier in der diesem Kloster zugehörigen Einsiedelei San Juan Evangelista stillen

---

diese Speisung des Heiligen zu schauen gegeben habe (!). S. March. III, c. 5 u. 12.

Betrachtungen und Büssungen obzuliegen. Aber auch nach diesem Asyle richtete sich bald der Strom der seinen geistlichen Trost und Rath oder auch seine leibliche Wunderhilfe Begehrenden. Doch behielt er so viel Musse, dass er hier seine Abhandlung „Von dem Gebete und der Betrachtung" schreiben konnte, um deren Abfassung ihn einer seiner Gönner Dr. Rodrigo de Chiaves (Chaves) gebeten hatte. Es ist dies die einzige grössere Schrift, die unser Heiliger, neben vielen kleineren, als Briefen, Gutachten, Instructionen an Klostervorsteher u. dgl. hinterlassen hat. Einige halten sie für einen Auszug der gleichnamigen Schrift des berühmten P. Louis v. Granada († 1588); allein das Verhältniss scheint eher ein umgekehrtes, der Tractat des ohnehin etwas jüngeren ausgezeichneten Dominikanerschriftstellers scheint eine freie erweiternde Nachbildung des Werkchens des von ihm gekannten und geschätzten Asketen des Franziskanerordens zu seyn.[1] Jedenfalls trug das vielgelesene und von den grössten Heiligen der folgenden Zeit, z. B. von Theresia, v. Franz v. Sales u. s. w. angelegentlichst empfohlene Schriftchen seinem Urheber den Namen eines der „vollendesten Meister der mystischen Theologie" ein, und deshalb wird es sich wohl der Mühe verlohnen, eine kurze Uebersicht der Grundgedanken und des Hauptinhalts desselben hierherzusetzen,

[1] Für die Priorität der Autorschaft des Ludw. v. Granada erklären sich auch die Neobollandisten (*T.* VIII Oct. p. 650), jedoch nicht ohne unsicheres Schwanken und gestützt auf Gründe, die uns nicht hinreichend stringent erscheinen können. Die Angaben der meisten Biographen Peters, wonach derselbe den *Tract. de oratione et meditatione* schon in den dreissiger Jahren (nach Einigen 1537 oder 38, nach Anderen gar schon 1533) zu San Onufrio de la Lapa geschrieben habe, dürften sich schwerlich als ungegründet beseitigen lassen; von Ludw. v. Granada (geb. 1504) steht aber fest, dass er seine schriftstellerische Thätigkeit nicht vor dem J. 1544 eröffnet hat. Dieses Zeitverhältniss entscheidet schon für sich allein die ganze Controverse, und zwar zu Gunsten Peters. Dass derselbe in seiner an Rodrigo de Chiaves gerichteten Vorrede zu dem Büchlein dasselbe nicht frei und original componirt, sondern aus verschiedenen vorher gelesenen Schriften über denselben Gegenstand zusammengetragen zu haben bekennt, dies kann unmöglich als Beweis für seine Abhängigkeit gerade von der betr. Schrift des Ludovicus Granatensis gelten. Die Zahl der mystisch-asketischen Schriften über die Contemplation, Meditation, das Gebet, die Andacht (*de devotione*) u. s. w. muss überhaupt schon zu Ende des 15. und zu Anfang des 16. Jahrh. eine ziemlich beträchtliche gewesen seyn. Auch Loyola schöpfte bekanntlich den Hauptinhalt seiner *Exercitia spiritualia* aus den Schriften Anderer, namentlich des Garcia de Cisneros. Möglich dass sowohl diese letzteren, als auch die Loyolitischen *Exercitia* selbst (die ja angeblich schon 1522 entstanden seyn sollten) unserem Petrus bei Abfassung seines *Tractatus* vorlagen.

gesetzt auch man sollte daraus das Urtheil gewinnen, dass es nicht gerade ausserordentlich tiefe und neue Gedanken darbiete.[1]

Hauptmittel, um zu wahrer Frömmigkeit und somit auch zu wahrer Glückseligkeit zu gelangen, ist das Gebet. Es ist — so pflegte es Peter überhaupt gegenüber seinen Schülern besonders gern zu nennen — „der Schacht der ewigen Wahrheit, aus dem das Gold aller Tugenden gewonnen wird." Wie man dem Körper zweimal des Tages seine Nahrung gewährt, ebenso muss man dem Geiste mindestens zweimal täglich die Nahrung des Gebets oder der andächtigen Betrachtung der göttlichen Dinge geben. Man muss dabei 1) die Menge seiner vormaligen Sünden bedenken, namentlich derjenigen, die man in der Zeit beging, wo man Gott noch wenig oder nicht kannte, die eigentlichen Verirrungen der Jugendjahre. Man muss 2) die von Gott empfangenen Gnaden überblicken und sich ernstlich fragen, welche Anwendung man davon gemacht habe. Man muss endlich 3) auch an die Sünden oder Fehler denken, die man noch täglich, auch nach der Erleuchtung mit dem Lichte der göttlichen Wahrheit begeht. Durch dies alles, durch diesen ganzen grundlegenden Act der Gewissensprüfung, gilt es sich zur Erkenntniss der gänzlichen Unwürdigkeit seiner selbst und zum inbrünstigsten und bussfertigsten Gebete um die sündenvergebende Gnade Gottes treiben zu lassen. — Sodann bedenke man auch die Bitterkeit und das Elend dieses Erdenlebens, das Nichtige, Eitle und Vergängliche dieser Welt und ihres Ruhmes. Man sinne über die so überaus kurze Dauer und die grosse Veränderlichkeit des menschlichen Lebens nach, namentlich über den traurigen Zustand der Unfreiheit und beständigen Unruhe, vermöge dessen die Seelen der Meisten, gleich Spielbällen der Leidenschaften, den irdischen Sorgen oder dem Kummer preisgegeben sind. Man denke ferner an den schrecklichen Moment des Todes, wo die Seele von allem, was ihr hienieden theuer gewesen, zumal auch von ihrem Leibe scheiden muss, um die genaueste Rechenschaft über ihr gesammtes Erdenleben vor dem allsehenden Weltrichter abzulegen. Man stelle sich endlich auch das schmerzliche

---

[1] Wir folgen in diesem Auszuge hauptsächlich der von Marchese l. IV. c. 11 (p. 314 ss.) gegebenen Aehrenlese, unter Vergleichung der neuesten lat. Ausgabe des *Tractatus* von Migne (in den *Opp. SS. Teresiae, Petri de Alcantara, Joannis a Cruce etc. Paris* 1845), sowie der deutschen Uebersetzung: „Des h. Petrus v. Alcantara goldnes Büchlein über das innere Gebet oder die Betrachtung." Von einem kathol. Weltpriester. Münster 1840.

Todesleiden des Herrn vor Augen; man vergegenwärtige sich in inbrünstiger und lebendigster Andacht das namenlose Weh, das Er uns zu Liebe über seinen schuldlosen Leib und seine reine Seele hat ergehen lassen. — Alle diese Betrachtungen hat man übrigens nicht in der Weise anzustellen, dass man sich etwa ängstlich an eine bestimmte Ordnung bindet und so z. B. aus der Fassung geräth oder es gar für Sünde hält, wenn man von dem einen jener Gegenstände der Contemplation, bei dem man sich etwa eine Zeitlang zu verweilen vorgenommen, schon früher zu einem anderen noch rührenderen und nützlicheren überzugehen veranlasst wird. Man hat sich überhaupt vor einer allzu sklavisch beengten und abgezirkelten Methode der Betrachtung zu hüten, und jegliches überflüssige Räsonnement, jede trockne und kalte Verstandesspeculation fern von seinem Gebete zu halten. Dieses muss wesentlich ein Herzensgebet seyn, in welchem man weit mehr die Affecte und Regungen des Willens, als das discursive und reflectirende Denken des Geistes walten lässt; wer dies letztere thut, der studirt, betet aber nicht![1] — Doch ist auch der Wille von allzu heftiger und leidenschaftlicher Hingabe an diese Uebung der *oratio mentalis* zurückzuhalten. Die Frömmigkeit als die wahre Frucht des Gebets wird nicht durch gewaltsame äussere Anstrengungen als Seufzen, Schreien u. dgl. erlangt; es „gibt sogar nichts, was das Herz gleicherweise ausdörret, als diese Art von Gewalt, die ihm manche wohl anthun.“ Allzu angespannte Aufmerksamkeit der Andacht schadet oft auch dem leiblichen Gesundheitszustande durch Ueberreizung der Kopfnerven, oder auch durch Erzeugung von Schlaffheit, Müdigkeit, ja wohl gar von der Neigung sich durch jede Kleinigkeit zerstreuen zu lassen. Weshalb Mässigung des Gebetseifers nicht nachdrücklich genug empfohlen werden kann. — Vor allem aber darf der Betende den Muth nicht verlieren, wenn er die gehofften und begehrten geistlichen Genüsse der Erhebung

[1] *„Nous nous efforcerons de nous servir plutost des affections et des mouvemens de la volonté, que des discours et des reflexions de l'esprit, parceque autrement c'est plutost étudier que prier.“* (March. p. 315). — Man erkennt hier sogleich den Gegensatz, in dem dieser überwiegend mystische Beter sich zu den Jesuiten und ihrer geistlos mechanisirenden, ja geisttödtenden Methode der nach bestimmtem Plane anzustellenden Meditationen befindet. Eine bestimmte Vertheilung der einzelnen Betrachtungen auf die Morgen- und Abendstunden der sieben Wochentage nimmt er zwar auch vor, bemerkt aber ausdrücklich, dass, wer sich nicht an diese Ordnung halten könne oder wolle, je nach Belieben oder Bedürfniss von ihr abgehen möge, da dieselbe überhaupt nur den Werth eines idealen Musters für sich in Anspruch nehme. Vgl. überhaupt „Goldnes Büchlein u. s. w.“ S. 64 ff. 103 ff.

über das Irdische, des seligen Ruhens in Gott, der Entzückung in himmlischer Freude u. s. w., nicht sofort und auf einmal findet. Er muss in Demuth und Geduld auf Gott harren; muss, wenn dieser mit seiner Gnade verzieht, sich nur noch tiefer als vorher vor ihm beugen im Gefühle seiner Unwürdigkeit; muss sich damit begnügen, sich Gotte hingeopfert zu haben durch Darangeben alles Eigenwillens, ohne irgend welchen Lohn hiefür zu beanspruchen. Denn darin eben besteht die „Anbetung Gottes im Geiste und in der Wahrheit“, nicht im Schwelgen in gewissen sinnlichen Gefühlen oder geistigen Genüssen. Merkt man also, dass längeres Verweilen im Gebete doch nichts erzielen, vielmehr nur Zeitverlust zu nennen seyn würde, so nehme man etwa ein Andachtsbuch und setze durch dessen Lectüre seine Erbauung fort. Man thue dies aber „ja nicht in der Hast und gleichsam im Aerger“ (*pas à la hâte et comme par dépit*), sondern mit dem aufrichtigen und beharrlichen Willen, seine Andacht fortzusetzen und sein Seelenheil zu befördern. — Beginnen aber dann letztlich die Gnaden der Verzückung und der geistlichen Erhebung, so begnüge man sich nicht mit einem kleinen und vorübergehenden Genusse derselben. Denn diese himmlische Erquickung darf nicht blos oberflächlich gekostet werden, wenn sie der Seele wahrhaft nützen soll; es frommt dies eben so wenig, als etwa ein paar Regentröpflein genügen, ein ganzes Land fruchtbar zu machen. Man darf daher nicht ruhen mit anhaltendem Gebete und eifriger Betrachtung, bis ein voller und mächtiger Strom des Gnadenregens über einen herabkommt, und koste es auch noch so viele Zeit, bis man dieses Ziel erreicht habe. — Die wichtigste Regel für das Gebetsleben ist also die, dass man Meditation und Contemplation (oder verstandesmässige und gebetsmässige religiöse Betrachtung) in der Weise miteinander verbinde, dass, wenn man durch die Anstrengung und Arbeit der ersteren zur letzteren, als zum eigentlichen Höhepunkte des Andachtslebens, hindurchgedrungen ist, man sich so reichlich und anhaltend als möglich an dem Genusse des Göttlichen erlabe, den dieselbe gewährt. Man lasse dann alles discursive Denken des Verstandes fahren und gebe sich blos noch den Affecten des Willens hin; man lasse sich den Geist in sich selbst, in das inwendige Bild Gottes, wie in eine feste Burg zurückziehen; man vergesse alles Andere in der Welt, ja sich selbst, also dass man letztlich gar nicht mehr wisse, ob man der Betende sei oder nicht.[1]

---

[1] Schon der heil. Antonius soll diese Art des völlig ausser sich gerathenden und alle distincten Vorstellungen und Begriffe ausschlies-

Man sieht, etwas über die Regeln und Vorschriften eines Thomas v. Kempen, Bernhard v. Clairvaux und anderer Mystiker in Bezug auf Gebet und Gewissensprüfung absolut Hinausgehendes enthält diese Anweisung eigentlich nicht. Ja ihre Grundgedanken lassen sich fast sämmtlich schon in den auf das Gebet bezüglichen Abschnitten der Collationen Cassians nachweisen. Doch zeigt sich namentlich in der sichtbaren Vorliebe, mit welcher das von allen bestimmten Vorstellungen und allem klaren und geordneten Gedankengange entbundene Herzensgebet empfohlen wird, eine gewisse Hinneigung zur quietistischen Gebetspraxis, wie sie Molinos, die Guyon und Fenelon im 17. Jahrhundert befürwortet und vertreten haben. Stärker freilich, als bei der schon etwas älteren Katharina v. Genua († 1510), ja als bei den noch ganz und gar dem Mittelalter angehörigen Mystikerinnen Katharina v. Siena († 1380) und Angela von Foligni († 1309), ist diese Hinneigung keineswegs. Denn auch schon diese schildern das Wesen des rein innerlichen oder passiven Gebets sammt den daraus hervorgehenden seligen Entzückungen und Erhebungen mit Zügen, die bei den spätern Quietisten fast genau so wiederkehren und auf welche sich diese mit allem Grunde zur Rechtfertigung ihrer Sätze berufen konnten.[1] — Lobenswerth ist gewiss die Mässigung des Gebetseifers, die Peter wenigstens den noch auf niederer Stufe der Erfahrung in diesem Gebiete Stehenden so angelegentlich empfiehlt. Sich selbst freilich, als einen mit der Gebetsgnade im vollsten Masse überschütteten altbewährten Virtuosen in dieser Praxis, muss er als völlig dispensirt von der Beobachtung jener Cautele betrachtet haben, da er manchmal schlechterdings kein Mass für die Länge und feurige Inbrunst seiner Gebetsandachten zu kennen schien. Seine Mönche wollen ihn oft genug beobachtet haben, wie er bei Sonnenaufgang noch genau in derselben Stellung betend auf den Knieen gelegen habe, in welcher ihn die untergehende Sonne verlassen hatte — ein Zug, den bekanntlich auch schon der

---

senden Gebetes empfohlen haben. Siehe Cassian, *Collat.* IX, 31: *„Non est, inquit, perfecta oratio, in qua se monachus, vel hoc ipsum quod orat, intelligit.“* Vgl. auch m. Gesch. d. Ask., S. 341 ff.

[1] Uebrigens soll nach Alban Butler (*Lifes of the Fathers etc., ad* 19. *d. Octob.*) Petrus ausser dem *Tract. de oratione et meditatione* noch eine andere selbständige Abhandlung u. d. Tit.: *De animae pace* geschrieben haben. Dass diese Angabe irrthümlich ist und vielleicht auf einer nahe liegenden Verwechslung des zweiten Theiles jenes *Tract.*, der die besondere Ueberschrift *„De devotione“* führt, mit einer vermeinten selbstständigen Schrift beruht, haben die Neobollandisten (*l. c. p.* 651 *D*) überzeugend dargethan.

h. Antonius von sich selbst berichtet haben soll.[1] Und dergleichen Gebetsnächte soll er nicht blos in seiner Zelle, sondern oft genug auch auf freiem Felde zugebracht haben, so dass er am anderen Morgen über und über bereift, oder mit Schnee und Eis bedeckt war. Er betete übrigens, wo er nur ging und stand, welche Arbeit und Verrichtung er auch vornehmen mochte. Kein Glanz des Hoflebens und der Paläste der Reichen, kein Tumult der Strassen, kein Gedränge der öffentlichen Plätze störte ihn in seiner unablässigen Andacht oder vermochte die tiefe Einsammlung aller seiner Gedanken in Gott aufzuheben.[2]

Verschiedene ehrenvolle und erfolgreiche Missionen im In- und Auslande während der Jahre 1535—40 bereiteten sein Emporsteigen zu jener einflussreicheren Stellung eines Ordensprovinzials vor, die ihn seinem eigentlich reformatorischen Wirken allmählig zuführen sollte. So musste er (um 1535) eine Zeitlang als Bussprediger in seiner eigenen Vaterstadt Alcantara wirken, bei welcher Gelegenheit er, getreu jener ächt rigoristischen Auffassung des Mönchslebens, wonach dasselbe alle Bande des Familienlebens rücksichtslos zerreissen muss, nicht etwa bei seinem Bruder, sondern im Observantenkloster wohnte. Dennoch soll er hier nicht blos viele andere Personen hohen und niederen Ranges, sondern namentlich auch mehrere seiner Blutsverwandten „bekehrt“ d. h. zu Tertiariern oder wenigstens zu devoten Anhängern seiner Ordensgemeinschaft gewonnen haben. Besonders vollständig glückte ihm dies bei dem 15jährigen Antonio, Sohn seines Vetters D. Pietro Barantes Maldonato, einem reichbegabten und liebenswürdigen Jünglinge, der nun in ein Barfüsserkloster der Provinz St. Gabriel eintrat, sich aber hier durch allzu heftige Kasteiungen, die er sich in getreuer Befolgung des Vorbildes seines Vaters anthat, namentlich wohl auch durch öfteres nacktes Sichumherwälzen in Schnee und Eis u. dgl. m., einen frühzeitigen Tod zuzog. Natürlich dass man das junge Schlachtopfer des unnatürlich forçirten Heiligkeitsstrebens noch im Tode gebührend feierte und namentlich nicht darauf hinzuweisen versäumte, wie sein Leichnam noch 6 Jahre später völlig unverwest und einen lieblichen Geruch von sich gebend aufgefunden worden sei. — Eine noch grossartigere Wirksamkeit entfaltete er bald darauf in Portugal, wohin er sich einem Befehle seines Provincials und einer Einladung des Königs Johann III. (des späteren Jesui-

---

[1] March. IV, 10. Vgl. Cassian, *l. c.*

[2] March. a. a. O.; *AA. SS.*, *p.* 765 *E ss.*

tenbegünstigers) folgend auf einige Zeit begab. Hier gelang es ihm namentlich die Infantin Donna Maria zu feurigem Busseifer und leidenschaftlicher Verehrung für den Orden des h. Franz und dessen apostolische Armuth zu entzünden. Nur mit Mühe hielt er sie von der Ausführung ihres Vorsatzes ab, selbst als Nonne in das von ihr gegründete observantische Clarissinnenkloster zu Lissabon einzutreten, und bewog er sie, es bei dem Gelübde ewiger Jungfräulichkeit bewenden zu lassen. Diesem ist sie denn auch bis an ihr Ende treu geblieben, indem sie sich bei fortgesetztem Verkehr mit unserem Heiligen fast nur mit der Errichtung und Pflege von Klöstern, Hospitälern und andern Wohlthätigkeitsanstalten beschäftigte. — Ausser ihr waren es übrigens noch andere Angehörige des Hofs von Lissabon und portugiesische Granden, die einen engeren Verkehr mit Peter unterhielten, z. B. der Herzog v. Braganza, der Herzog v. Aveiro, der Marchese v. Nissa u. s. w. Was diese hohen Herrn am Leben und Verhalten des schlichten Mönchs besonders anzog, war dessen bewundernswerthe Demuth und Bescheidenheit. Alle Ehrenbezeigungen, die sie ihm durch Niederwerfen zur Erde, durch Küssen des Saums seiner Gewänder, durch dienstfertiges Aufheben der als Eingänge zu den Gemächern dienenden Vorhänge u. s. f., anthaten, betrachtete er — seine ganze Haltung verrieth dies — als nicht sich, sondern als dem Habit seines ehrwürdigen Patrons und Patriarchen, des h. Franz, erwiesen. Alle Einladungen zur königlichen oder zu fürstlichen Mittagstafeln lehnte er ab, und als er einmal den dringenden Aufforderungen, im königlichen Palaste zu Lissabon zu logiren, nicht wohl aus dem Wege zu gehen vermochte, verwandelte er durch den Ernst seiner Ermahnungen und durch die Consequenz, mit der er seine überaus abstinente Lebensweise beibehielt, den ganzen Hof in eine Art von Bethaus oder Kloster. Zu anderen Zeiten suchte er die Ovationen und andächtigen Ehrenbezeigungen, womit man ihn bei jedem Besuche im Schlosse zu überhäufen pflegte, dadurch unmöglich zu machen dass er sich wie närrisch stellte und sich z. B., ehe er zu Hofe ging, sein Kleid mit auf der Strasse aufgelesenen bunten Läppchen oder gar mit noch ekelhafteren Dingen beheftete.[1] — In Gemeinschaft mit dem in strenger büsserischer Einsamkeit lebenden P. Martin de Santa Maria, einem nahen Anverwandten jenes Herzogs v. Aveiro, gründete er auf einem zu dessen Besitzungen gehö-

[1] Trotzdem, oder vielmehr gerade deshalb — *„tous les grands Seigneurs et la Noblesse le révéroient comme un nouvel Apôtre."* March, p. 70. Vgl. ebend. l. IV, c. 5.

rigen schauerlich öden Punkte der Sierra de Arrabida (oder de Rabida), einige Meilen südlich von der Tajomündung am Meere, eine Einsiedelei für mehrere unter den härtesten Abstinenzen und Kasteiungen zusammenlebende Eremiten von der Franziskaner-Barfüsserobservanz — ein Institut, das sich bald durch Errichtung einiger Colonien oder ähnlich eingerichteter Töchteranstalten in der Nähe vervielfältigte und erweiterte. Als Peter diesen einsamen Ort, den P. Martin schon vorher bewohnt hatte, zum erstenmale betrat, ward er so entzückt über seine wildromantische Lage und namentlich über die prachtvolle Aussicht auf das nahe Meer, welche er von dichtumwaldeter schroffer Höhe aus gewährt, dass er voller Freude sich sogleich ein möglichst enges Hüttchen mit möglichst schlechtem Lager zurechtzumachen begann, um namentlich durch furchtbare Geisselungen sich hier strengere und schmerzlichere Kasteiungen anzuthun, als er dies sonst jemals zu thun pflegte. Fürwahr, eine seltsame Art, die schöne Natur zu geniessen! — Und doch hatte eben derselbe wunderlich schroffe und leidenschaftliche Büsser, wenn man anders seinen Biographen hierin Glauben schenken darf, ein tiefes und wahrhaft lebendiges Naturgefühl und einen reich entwickelten Sinn für Naturschönheiten, der sich ähnlich wie bei Franziskus, bei Antonius v. Padua und anderen älteren Heiligen, in einer Art von kindlich vertraulichem Verkehr mit den Gewächsen und Thieren des Feldes kundgegeben haben soll. „Was er nur in der freien Natur erblickte, hob und beflügelte seine Andacht und versetzte ihn in grösseres Entzücken. Von einem kleinen Gärtchen aus, das er sich neben seiner Zelle hatte anlegen lassen, betrachtete er oft nächtlicherweile den Sternenhimmel, dessen Anblick seinen Geist in die tiefsinnigsten Betrachtungen zu versenken pflegte. Im Gespräche mit Freunden über die in der Natur ersichtlichen Wunder der göttlichen Allmacht und Weisheit brach er bald in entzückte Jubelrufe aus, bald gerieth er ausser sich und versank in die tiefsten ekstatischen Contemplationen."[1]

Während der etwa vierjährigen Dauer seines Provincialates 1538—1542 durchreiste er nicht blos einigemale seine Provinz, um ihre Klöster zu visitiren, wobei er natürlich stets zu Fusse und zwar barfuss umherwanderte, sich nie irgendwelche Erleichterung in seinen Kasteiungen, etwa aus Rücksicht auf die Strapazen der Reise, gestattete, sogar die kanonischen Stunden einen Tag wie den andern abbetete,

[1] March. l. IV, c. 10, p. 311; l. I, c. 18, p. 66.

und wo er nur hinkam seinen Untergebenen das wunderbarste Beispiel der Demuth und der strengsten Armuthspraxis abgab: er that auch entscheidende Schritte zur Durchführung eines Reformplanes, der die Genossenschaft seiner Barfüsserobservanten an eine noch rigorosere Praxis der Armuth und aller möglichen Abstinenzen und Entbehrungen überhaupt gewöhnen sollte. Auf einem Provincial-Capitel im Michaelskloster zu Plasencia im J. 1540 setzte er dieses sein Reformprojekt durch die unwiderstehliche Gewalt seiner Beredtsamkeit trotz des anfänglichen Widerspruchs der meisten Anwesenden durch, und konnte nun, gestützt auf die thätige Mithülfe einiger einflussreichen Prälaten und Bischöfe, mehrere neue Klöster nach den Grundsätzen dieser strengeren Observanz anlegen, z. B. zu Santa Cruz, zu Valverde, zu Villanueva del Fresno u. s. w. Die Vertheidigung dieser etwas eigenmächtig unternommenen Neuerungen vor dem im J. 1548 stattfindenden observantischen Generalcapitel zu Mantua, die er anfangs selbst zu führen unternommen hatte, musste er seinem Begleiter, dem P. Alvaro de Tavira, überlassen, da er selbst in Folge der übermässigen Strapazen, die er sich auf der Landreise bis Barcellona zugemuthet hatte, in dieser Stadt von einer heftigen Krankheit befallen worden war. Dagegen konnte er 12 Jahre später dem Generalcapitel zu Salamanca anwohnen und hier seine Sache führen, wennschon nicht mehr in seiner Eigenschaft als Provincial, da er diese Würde seit 1542 niedergelegt hatte und seitdem nicht wieder dazu gewählt worden war, wozu ohne Zweifel die Verstimmung eines grossen Theils der Mönche über seine allzu grosse Strenge das Ihrige beigetragen hatte.[1] — Uebrigens verlegen die Berichte der Biographen in diesen etwa 12jährigen Zeitraum nach seinem Provincialate (1542—1554), der durch zahlreiche kleinere und grössere Wanderungen, namentlich durch wiederholte Inspectionsreisen nach seiner portugiesischen Custodei Arrabida, sowie durch eine Missionsreise nach Andalusien ausgefüllt wird, mehrere jener eigenthümlichen Speisungswunder, die, als Seitenstücke zu den schon oben erwähnten Klosterspeisungen und als für das Gesammtbild unseres Heiligen überhaupt charakteri

[1] Vgl. Marchese I, 20; II, 1 ff., der dies freilich auch nicht zum kleinsten Theile zugestehen will. Allein wie soll man es sich anders erklären, als durch die Annahme einer bei einem grossen Theile der Wählenden vorhandenen starken Abneigung gegen Peter, wenn derselbe z. B. bei der Provincialwahl des Jahres 1548 schlechterdings nicht mehr als die Hälfte sämmtlicher Stimmen erlangen kann, obgleich (auf Betrieb seiner Gönner und Anhänger) viermal hintereinander gewählt wird?!

stische Legenden mit ziemlich deutlich durchschimmerndem thatsächlichen Kern, hier ebenfalls eine kurze Schilderung an einem besonderen Beispiele finden mögen. Der Heilige wandert, begleitet von einem jüngeren Gefährten, der den furchtbaren Strapazen des Wegs und namentlich den gewaltigen Entbehrungen an Speise und Trank weniger gewachsen ist als seine asketische Riesenkraft, über Berg und Thal, Stock und Stein, bei Tag und Nacht immer weiter fort, um das ziemlich weit entfernte Ziel seiner Reise möglichst bald zu erreichen. Plötzlich aus seinen tiefsinnigen Betrachtungen erwachend, gewahrt er, dass der bereits weit hinter ihm zurückgebliebene Begleiter dem Verschmachten nahe ist, aber aus demüthigem Gehorsam seine Noth nicht zu klagen gewagt hat. Augenblicklich legt er sich aufs Gebet und siehe da, der Herr verschafft sofortige Hülfe. In einer geringen Entfernung bemerkt man eine sprudelnde Wasserquelle und daneben ein prächtiges weisses Sardellenbrödchen (*un pain chaud blanc comme la neige*, *sur lequel il y avoit une sardine cuite*) — gerade so viel als zur Stillung des Hungers des armen halbverschmachteten Jüngers nöthig ist: denn er, der Meister selbst, bedarf nichts, da er überhaupt nur alle drei Tage etwas zu geniessen pflegt! Kein Wunder, dass der, dem dieses Wunder und so manches ähnliche geglückt war (ein anderesmal hatte in einem ähnlichen Falle ein in Gestalt eines Schäfers erscheinender Engel Weissbrod und Wein gebracht, und wiederum bei einer andern Gelegenheit war es sogar „eine wohlbesetzte Tafel“ — *une table sufisamment garnie* — gewesen, an die er seine hungernden Begleiter sich hatte setzen heissen)[1] — kein Wunder, dass ein im Geruche derartiger staunenswerther Wirkungen der Gebetsallmacht stehender Held der Askese den zu Salamanka versammelten Vätern des Ordens die grösste Ehrfurcht abnöthigte, ja dass er ihnen wie „ein lebendiges Abbild ihres heiligen Stifters“ (*portrait vivant de leur saint Instituteur*) vorkam.[2]

Aber alle Liebe und Verehrung, wie sie ihm wenigstens ein grosser Theil seiner Ordensgenossen fortwährend erwies, befriedigte das Streben Peters nach strengerer und immer strengerer Gestaltung der Lebensweise seines Ordens nicht. In einer überaus einsamen und abgeschiedenen Einsiedelei bei Coria (Cauria), wo er ein Zellchen von 4 Fuss Länge, 3 Fuss Breite und etwa 5 Fuss Höhe (also eher einen Kasten als eine Zelle) bewohnte und mit Niemanden als mit seinem,

[1] March. I, 15. 17; II, 21; III, 10; vgl. auch I, 24.
[2] March. I, 23.

die ganze Härte seiner Lebensweise theilenden Schüler Michael de Catena, sowie zuweilen mit seinem Freunde und Vertrauten, dem Bischof von Coria verkehrte, sann er während eines mehrmonatlichen Aufenthalts einen weit durchgreifenderen und entschiedeneren Reformplan aus, als der früher theilweise durchgeführte gewesen war. Unter unglaublich strengen Geisslungen, wie sie auch hier wieder seine Betrachtungen begleiteten, richtete er sein Augenmerk jetzt besonders „auf die furchtbaren Verheerungen, welche der gottlose Luther seit einiger Zeit in der Kirche angerichtet, auf das Gift der lutherischen Ketzerei, welches sich damals mächtiger denn je zuvor in verschiednen Theilen der Kirche ausgebreitet hatte, und auf die zweckmässigsten Mittel, wie den reissenden Fortschritten dieser diabolischen Lehre zu begegnen und wie im Gegensatz zu ihr die Standarte des Kreuzes mittelst einer möglichst rigorosen und vollkommenen Disciplin seiner Klosterbrüder fest zu pflanzen und zu begründen sei.“[1] Möglich, dass die um eben jene Zeit (1554) in Spanien angelangten Nachrichten von der Bedrängniss, in welche Moritz von Sachsen den Kaiser Karl V. versetzt, und von dem neuen Aufschwung, welchen die schon unterdrückt geglaubte protestantische Sache eben hierdurch gewonnen hatte, den speciellen Anlass zu diesem von jetzt an mit so viel grösserem Eifer betriebenen reformatorischen Streben des Heiligen abgegeben hatten. Doch wird die Rücksicht auf das Umsichgreifen der Reformation auch schon viel früher in diesem Sinne auf sein ganzes Thun und Streben eingewirkt haben, wie denn überhaupt keine der seit 1517 hervorgetretenen asketischen Bestrebungen Einzelner oder ganzer Gemeinschaften unberührt von diesem gewaltig anspornenden Einflusse der deutschen und schweizerischen Reformation geblieben seyn kann. Von fast sämmtlichen Reformen älterer Orden, sowie von den meisten neuen Ordensgründungen der Jahre 1520—1560, ja bis ins 17. Jahrh.

---

[1] S. Marchese II, 2, p. 92: „*Cependant que le B. P. s'occupoit à de si saints exercises, il sentit reveiller en son coeur plus violemment qu'auparavant le désir d'accomplir ses projets sur ce qu'il entendoit dire des furieux ravages que faisoit dans l'Eglise l'impie Luther, qui vomissant plus que jamais son venin en différens endroits de chrêtienté, s'acqueroit un grand nombre de sectateurs et établissoit sa doctrine diabolique avec d'étranges progrez* (Also noch Luther selbst!? — die Geschichte spielt hier schon um d. J. 1554!). *C'est pourquoy voulant arrester le cours des malheurs de l'Eglise, que plusieurs abandonnoient pour prendre party sous les infames enseignes de cet hérétique, son zèle le portoit à arborer l'étendard de la Croix, sous lequel il vouloit que ses Religieux combatissent dans la pratique d'une discipline plus rigoureuse et plus parfaite.*“

hinein, ist dies offenkundig und bedarf keines näheren Nachweises.[1] Aber auch der asketische Eifer Einzelner wurde durch das Aufregende jener gewaltigen Ereignisse, namentlich durch den Gedanken an die furchtbaren Verluste, welche die Kirche hauptsächlich durch den Mangel an strenger Zucht erlitten zu haben schien, gewiss weit stärker und öfter angefeuert, als man dies in der Regel weiss oder annimmt. Bedeutsam ist in dieser Hinsicht namentlich ein Bekenntniss, welches die heil. Theresia von sich ablegt, an einer Stelle, wo sie von den Motiven handelt, die sie zur Begründung ihrer überaus strengen Reform des Carmeliterordens getrieben hätten. Sie erklärt hier durch den Eindruck der die Hugenotten Frankreichs, ihre Fortschritte, Kämpfe und Verfolgungen betreffenden Nachrichten so mächtig ergriffen worden zu seyn, dass sie „tausend Leben zur Rettung einer einzigen dieser unglücklichen Seelen hingeben zu können gemeint habe.“[2]

Durch derartige Betrachtungen bestimmt und getrieben gelangte also Peter letzlich zu dem Entschlusse, sich durch eine persönliche Unterredung mit dem Pabste dessen unmittelbare Unterstützung für sein Vorhaben zu erwirken und sich eben dadurch eine von jedwedem hemmenden Einflusse seiner laxen Ordensgenossen freie Action zu ermöglichen.[3]

---

[1] Vgl. Helyot I, 421; Pragm. Gesch. u. s. w. I, S. 217; Fehr II, 22. Auch Seiters, Artik. Ursulinerinnen im Freiburger Kirchenlex., S. 487 ff.

[2] S. *Oeuvres de Ste. Thérèse* (*Anv.* 1688), II, p. 5: „*Ayant appris en ce même temps* (um 1560) *les troubles de France, le ravage qu'y faisoient les hérétiques et combien cette malheureuse secte s'y fortifioit de jour en jour: j'en fus si vivement touchée que comme si j'eusse pû quelque chose, ou eusse moi-même été quelque chose, je pleurois en la présence de Dieu et le priois de remédier à un si grand mal. Il me sembloit que j'aurois donnée mille vies pour sauver une seule de ce grand nombre d'ames, qui se perdoient dans ce Roiaume*“ *etc.*

[3] Nach Marchese *l.* II *ch.* 1 hätte er schon bevor er diesen Entschluss fasste (also schon im Sommer des J. 1554) sich auf schriftlichem Wege ein seine Reformpläne begünstigendes Breve vom Pabste ausgewirkt, wäre aber nicht im Stande gewesen, sich auf dem damals zu Mansaretes versammelten Capitel der Provinz die gewünschte Geltung und Anerkennung auf Grund dieser allerhöchsten Vollmacht zu verschaffen. Das Unbestimmte und innerlich Unwahrscheinliche und Widersprechende dieser Angabe liegt indessen auf der Hand. Warum noch einmal persönlich nach Rom reisen, wenn das Breve schon ohne dies erwirkt worden war? — Vielleicht deuten die Neoboll. den wahren Sachverhalt richtig an, wenn sie jenes erstere auf schriftlichem Wege ausgewirkte Breve sich gar nicht auf die Gestattung einer Ordensreform beziehen, sondern lediglich in einer Erlaubniss, im Verein mit einzelnen Genossen einer streng eremitischen Lebensweise obliegen zu dürfen, bestehen lassen. S. p. 632 *E*: „*Brevi obtento a Julio Papa III, quo ei facultas dabatur secedendi*

Er reist deshalb im Herbst des J. 1554 begleitet von dem getreuen Miguel de Catena nach Rom, erlangt hier, nachdem er furchtbare Hindernisse und Quertreibereien seitens seiner Ordensvorgesetzten auszustehen gehabt, eine Audienz bei Julius III., wird von diesem das erstemal, ganz wie einst Franziskus von Innocenz III, abschläglich beschieden, erhält aber endlich in einer zweiten Audienz die Erlaubniss, zunächst Ein Haus zur Einführung seiner überaus strengen Reform herzurichten. Zu diesem Ende sollte er sich von seiner Provinz und überhaupt von dem Zweige des Minoritenordens, dem er bis dahin angehört, trennen und sich unter die Obedienz der Conventualen stellen. Diese Vereinigung mit der in numerischer Hinsicht den Observanten bedeutend überlegenen laxeren Partei des Franziskanerordens, die seit mehr als drei Jahrhunderten unter heftigen Streitigkeiten eine weniger strenge Durchführung des Armuthsgebotes und der Bettelpraxis gegenüber jenen eifrigen und streng buchstäblichen Vollstreckern des Testaments des h. Franziskus verfochten hatten, war insofern für einen Rigoristen wie Peter nicht geradezu etwas Widersinniges, als bereits seit Ende des 15. Jahrhunderts und namentlich seit der im J. 1517 erlassenen Vereinigungsbulle Leo's X., welche beide Zweige des Ordens unter Einen gemeinschaftlichen Generalminister stellte, eine bedeutende wechselseitige Annäherung und Ausgleichung der Grundsätze und der gesammten Praxis beider stattgefunden hatte. Die Observanten waren zum grössten Theile ihrer Behauptung, dass weder ein persönlicher, noch ein gemeinsamer Besitz irgend welcher Güter, auch nicht ein blosser Niesbrauch der in Wahrheit der Kirche gehörigen Besitzthümer, mit der Regel des seraphischen Vaters verträglich sei, wenigstens der Praxis nach untreu geworden, hatten sich also als nicht minder reformbedürftig erwiesen, wie die Conventualen. Aus dem Feldlager dieser letzteren war aber bereits eine ziemlich mächtige und weit ausgebreitete Reform hervorgegangen: die der Capuziner (gestiftet von Matthäus de Bassi seit 1525), welche wenigstens hinsichtlich ihrer überaus strengen Durchführung der Bettelpraxis vollständig zu den Satzungen des Stifters zurückkehrte, wennschon sie es im Uebrigen, namentlich was die Einschränkung der Diät auf dürftige und schlechte Kost betrifft, sehr an strengeren Vorschriften mangeln liess und manchen äusserlichen Dingen, wie der spitzen

cum uno socio in locum quemcumque eligere vellet", und vgl. damit weiter unten p. 716 *C. D.* die Angabe des Fr. Laurentius, der natürlich auch hier wieder Marchese's irriger Darstellung folgt.

Form ihrer Kapuzen und der braunen, nicht grauen Farbe ihrer Röcke, einen übertrieben grossen Werth als höchst wesentliches Moment in der Zurückführung der Disciplin zu ihrer ursprünglichen Strenge beilegte.[1] Neben einer Gemeinschaft wie diese Brüder von der Capuze musste denn auch Peter mit seinen nach einer Seite hin verwandten, im Ganzen aber noch weit strengeren Reformbestrebungen innerhalb des weiten Heerlagers der Conventualen oder der *Fratres de Communitate* Platz finden zu können hoffen. Weshalb er jener päbstlichen Weisung, die er ohnehin wohl selbst sich erbeten hatte, ungesäumt und mit Freuden nachkam und sich sogleich noch in Rom unter die Obedienz des Generals der Conventualen Julius Magnan begab. Dieser empfing den bereits wohlbekannten und vielgefeierten Ueberläufer mit grosser Freude, versah ihn mit ausgedehnten Vollmachten zur Herstellung seiner Reform und sandte ihn alsbald, mit diesen Instructionen sowie mit dem Breve Julius III. versehen, nach Spanien zurück.

Die Strenge der neuen Ordensreform sollte sich vor allem in der Kleinheit und Dürftigkeit ihrer Klöster kundgeben. Zu Il Pedroso, nahe an der Nordgrenze von Estremadura, errichtete Peter, unterstützt von seinem einflussreichen und begüterten (damals aber freilich aus seiner Vaterstadt Plasencia vertriebenen) Freunde D. Rodrigo de Chiaves, die erste dieser Wohnungen. Bei dem Bau derselben legten sowohl er, als auch seine ersten Genossen, die PP. Leon de Lisboa, Franz v. Galisteo, Franz Melo, Pietro Alconcher, Bartolomeo de Santa Anna, Miguel de Catena u. s. w., selbst auf das eifrigste mit Hand an, indem sie Holz herbeischleppten und zurechthieben, Steine herzutrugen u. s. w. Ueber die kerkerartige Enge und Niedrigkeit des ganzen Hauses, wie dasselbe Peters Angaben zufolge hergerichtet werden musste, erstaunten und entsetzten sich die Handwerker. Der Heilige begegnete ihren Einwendungen in aller Ruhe mit der Erklärung: dieses Kloster solle einem Grabe ähnlich sehen, um seine Insassen möglichst lebendig an ihr Gestorbenseyn für diese Welt zu erinnern; es solle enge Thüren haben, um desto eindringlicher an die enge Pforte zum Himmelreiche

---

[1] Nach der Capuzinerregel (vom J. 1529) soll weder Fleisch noch Wein zu geniessen verboten seyn, doch soll man nicht ausdrücklich darum betteln, noch auch das davon Geschenkte aufschichten. Kein Keller eines Kapuzinerklosters darf ein Weinfass enthalten. Ueberhaupt soll man die geschenkten resp. erbettelten Lebensmittel nie länger als auf drei Tage, blos in Zeiten dringender Noth auch bis zu einer Woche in Vorrath legen, u. s. w. Vgl. Helyot, Bd. VII, S. 201 ff.

zu gemahnen! Demgemäss erbaute man das ganze Kloster, wiewohl dasselbe zur Aufnahme von 12 Mönchen bestimmt war, auf einem Raum von nur 32 Fuss Länge und 28 Fuss Breite. Sämmtliche Thüren darin, mit Ausnahme der Kirchthüren, machte man so enge, dass sie blos seitwärts und gebückten Hauptes einzutreten gestatteten. Die Kirche durfte in ihrem Chore blos den Priester und einen Altardiener fassen, während das Schiff Plätze für die das Kloster bewohnenden Mönche und sonst keine enthielt. Der Kreuzgang bildete ein Quadrat von so kleinen Dimensionen, dass zwei an seinen Wänden sich gegenüberstehende Männer einander ohne sich sehr auszustrecken in der Mitte die Hände reichen konnten. Die Zellen sollten ausser dem aus drei Brettern bestehenden Bette ihrer Bewohner durchaus nichts enthalten, selbst keine Bilder an den Wänden, als welche für die eigentliche Andacht des Herzens nur hinderlich seien.[1] Blos ein hölzerner Crucifixus über dem Bette war als Mittel zur Beförderung der Andacht gestattet. Peters eigene Zelle, die kleinste und elendeste von allen, verdiente eher den Namen eines Schrankes als einer Zelle. Sie war 4½ Fuss lang und 3 Fuss breit, gestattete also nicht einmal, dass er sich auf seinem elenden Lager gehörig ausstreckte, gleichwie ihre Niedrigkeit kein Aufrechtstehen duldete. Freilich schlief der Heilige auch fast nie anders als sitzend und mit dem Kopfe wider einen Holzblock an der gegenüberstehenden Wand gelehnt. Und zwar hatte er es durch 40jährige angestrengte Uebung dahin gebracht, dass er nie länger als 1½ Stunde täglich schlief. Theresia, deren bestätigendem Zeugnisse wir diese Angaben über das elende Nachtlager sowie zum Theil auch die über die winzig kleinen Wohnungen des Heiligen verdanken, versichert zugleich, derselbe habe ihr in ebenderselben Unterredung zu Avila (1561), wo er ihr diese Mittheilung über seine Lebensweise machte, auch bezüglich seiner Ernährungsweise gestanden, dass er für gewöhnlich nur alle drei Tage etwas esse, und auf ihre erstaunte Frage, wie man doch etwas Derartiges aushalten könne, erwidert: „Erschrick nicht, meine Tochter; ich sage nichts was man nicht kann, vorausgesetzt, dass man sich allmählig daran gewöhnt hat.“[2] — Seinen Mönchen in dem neuen Klösterlein

---

[1] Diese fast gänzliche Verwerfung aller Bilder, eine Frucht der mystischen Innerlichkeit der theologischen Denkweise und Lebensrichtung unseres Heiligen, bildet wiederum eine der merkwürdigsten Berührungen seines reformatorischen Strebens mit den in fast allen übrigen Punkten ihm schroff entgegengesetzten Grundsätzen vieler Protestanten, namentlich der reformirten Kirche.

[2] S. *Oeuvres de S. Ther.* I, *ch.* 27, *p.* 228. Marchese II, 7; III, 5; IV, 8.

muthete er natürlich eine bis zu diesem Extrem getriebene Hungerdiät nicht zu. Doch bestand die elende Hauptmahlzeit, die er ihnen für jeden Tag gestattete und in der Regel mit seiner persönlichen Gegenwart beehrte, auch wenn er nichts genoss, aus nichts als aus trockenem Brot und aus Gemüse, welches wöchentlich einmal, für den Sonntag nemlich, frisch gekocht, an den übrigen Tagen aber nur gewärmt wurde. Fleisch, Eier, Fische und Wein sollten höchstens auf den Tisch der Kranken kommen dürfen. Die dürftigsten, kürzesten und geflicktesten Kleider sowie unter denselben grausame Marterwerkzeuge, sammt drei täglichen Geisselungen bis aufs Blut, bildeten die Würze und gleichsam die Zierde dieser elenden Lebensweise. Peters Zelle war an allen ihren Wänden voll blutiger Spuren der fürchterlichen Disciplinen, die er sich auch hier, in Pedroso, Tag für Tag anthat, und die nicht blos von den Schulkindern aus den benachbarten Dörfern, welchen er bisweilen Unterricht ertheilte, sondern auch von nicht wenigen vornehmen Herrschaften vom königlichen Hofe, die zuweilen sein Kloster zu besuchen kamen, mit frommen Schaudern der Rührung erblickt und bewundert wurden. Viele der Letzteren sollen diese Blutflecken unter Thränen geküsst und dabei die Worte des 132. Psalms, V. 7, ausgerufen haben: „Wir wollen in seine Wohnung gehen und anbeten zu seinem Fussschemel!“ [1]

Schon ehe ein Jahr verstrichen war, belief sich die Zahl der Mönche in Il Pedroso auf 12. Etwas später, im J. 1556, schlossen sich vier kleine Conventualenklöster, eins zu Loriana in der Herrschaft Avila im südlichen Altcastilien, die drei anderen in Galizien, an Peters Reform an. Dieselben hatten schon vorher durch ihren Gründer, den sel. Joh. Paschasius oder Paschalius (seit etwa 1517) eine etwas strengere Disciplin erhalten und eine ähnliche Reform anzustreben begonnen, wie die von Peter ins Werk gesetzte war. Jetzt, nach ihres Meisters Tode, schlossen sich alle vier Paschalitenklöster auf einmal an Peters Reform an. So konnte derselbe jetzt, gerade im Todesjahre Loyola's, seine kleine Gemeinschaft bereits mit dem Namen einer Custodey des h. Joseph bezeichnen und den P. Antonius de la Concepzion zu dem Vorsteher ernennen. Er selbst wurde zu derselben Zeit zum Generalcommissär der Conventualen für Spanien ernannt und mit neuen ausgedehnten Vollmachten zur Fortführung seines Reformwerkes ausgerüstet. Nach drei Jahren, im

---

[1] Nach der Vulg.: *„Introibimus in tabernaculum ejus; adorabimus in loco ubi steterunt pedes ejus.“*

J. 1559, wurde ihm eben diese Würde für weitere drei Jahre übertragen. Um Schutz gegen die boshaften Machinationen der Gegner seiner Reform, namentlich der Observanten und der von diesen aufgehetzten Bischöfe zu erlangen, pilgerte er im März eben dieses Jahres nochmals, und zwar wie schon früher ganz zu Land und stets barfuss, nach Rom, wo Pabst Paul IV. ihm in zwei überaus gnädigen, ja fast familiär vertraulichen Audienzen einen neuen Schutzbrief für seine Klöster ertheilte und ihm die Ernennung dreier unparteiischer spanischer Prälaten von wohlwollender Gesinnung zu ständigen Richtern in Sachen seiner Reform bewilligte.[1] Durch fortwährenden Zutritt älterer, sowie durch Gründung einiger neuerer Klöster wuchs dieselbe allmählig bis auf 9 Ordenshäuser an. Auf einem Capitel zu Il Pedroso zu Anfang des J. 1561 erhob Peter die seitherige Custodey zu einer Provinz und bestellte den P. Cristobal Bravo zu deren Provincial. Als Wappen für die neue Provinz bestimmte man ein Schild, auf welchem rechts deren Patron, der h. Joseph mit dem Jesuskinde an der Hand, links ein Stab mit darüber schwebender Taube angebracht waren. Dasselbe Capitel nahm dann auch die von Peter entworfenen Regeln für die neue Reform an, auf deren hauptsächlichsten Inhalt wir hier noch etwas näher eingehen müssen.

Alle Tage des ganzen Jahres sollen drei Stunden Herzensgebet stattfinden. Ebenso soll man sich dreimal täglich, des Morgens früh, um die Mittagszeit und Abends vor dem Schlafengehen die Disciplin ertheilen, ausgenommen an den Sonn- und Festtagen. — Die stricte Armuthspraxis der Mönche hat sich vor allem in ihrem steten Barfussgehen, sowie in der Kürze und Grobheit ihrer Röcke zu äusseren, welche letzteren nicht über den Knöchel reichen und von keinem anderen Stoffe als von grober Sersche seyn dürfen. — Was die Lebensmittel betrifft, so sollen die Gesunden weder Fleisch (*incl.* Eier und Fische) noch Wein verlangen, und falls gerade Fleisch da ist, sich keine Gewalt anthun, davon zu essen, falls sie es nicht vertragen können oder Abneigung dagegen haben; ebenso bezüglich der Milchspeisen. Die nöthigen Vorräthe an Gemüse und Oel sollen höchstens für zwei Monate auf einmal angeschafft werden, nicht für längere Zeit.[2] — Schlafen

[1] Helyot (VIII, S. 172) setzt diese zweite Reise Peters nach Rom bedeutend später an, nemlich erst in den Anfang des J. 1562. (Ebenso Fehr I, 291). Allein das auf ihr erwirkte Breve Pauls IV, welches die Neoboll. (p. 730) aus dem *Bullarium Fratr. Minorum* mittheilen, trägt ausdrücklich den 25. Mai 1559 als Datum.

[2] S. March. III, 2 p. 171: „*Qu'on ne demandera ny chair, ny oeuf, ny poisson, ny vin, pour les religieux qui se portent bien. Que l'on fera*

sollen die Mönche auf Brettern mit Binsenmatten oder Fellen darüber; diese Lagerstatt soll höchstens einen Fuss hoch über dem Erdboden angebracht seyn, besser unmittelhar auf diesem selbst. Im Sommer soll man sich keiner Decke bedienen; im Winter während vier Monaten einer, während der zwei kältesten Monate zweier Decken. — Für Kranke werden in allen diesen Beziehungen Milderungen gestattet; sie verlieren aber, falls derartige Milderungen für sie nöthig geworden sind, ihre Wählbarkeit zu den verschiedenen Klosterämtern (ihre *voix passive*) für mindestens ein halbes Jahr, da nur der ganz gesunde, starke und allen Kasteiungen vollständig obliegende Mönch werth ist, ein Amt zu bekleiden. — An goldenen und silbernen Geräthschaften darf ein Kloster höchstens zwei vergoldete Abendmahlskelche nebst dazu gehörigen Patenen und ein Ciborium besitzen. Seidene Waaren soll man überhaupt nicht dulden; doch sollen die Corporalien von der besseren holländischen Leinwand seyn und dabei stets sehr rein gehalten werden. Auch die Albas und Messgewänder sollen sich nur durch ihre Reinlichkeit auszeichnen und dürfen ihrer nur je vier im Besitze eines Klosters seyn. — Almosen für gelesene Messen zu nehmen ist untersagt; dagegen soll man Messe zum Dank für empfangene Wohlthaten lesen. — Für die Grösse und innere Einrichtung der Ordenshäuser gilt das Muster jenes ersten zu Il Pedroso errichteten. Sie sollen immer nur als Eigenthum des betreffenden Fundators angesehen werden, das dieser den Mönchen auf einige Zeit geliehen habe. Der Guardian soll daher demselben alle Jahre aufs neue den Schlüssel überreichen und ihn demüthig um Verlängerung des Leihvertrags für ein weiteres Jahr bitten. Wird ein Haus verlassen, so ist alles, was zur eigentlichen Schenkung gehört hat, darin zurückzulassen. — Die Kirche soll immer nur 8 Fuss lang und dreimal so breit seyn; sie soll höchstens zwei Altäre enthalten. Auf die mögliche Menge des die Gottesdienste besuchenden Volks ist bei ihrem Bau keine Rücksicht zu nehmen; der Ueberschuss der andächtigen Kirchgänger mag vor der Thüre der Predigt oder der Messe zuhören. — Die Klöster sollen weder Bibliotheken, noch auch besondere Capitelstuben haben. Der Umfang des ganzen Gebäudes soll höchstens 40—50 Fuss

---

la provision de l'huile et des legumes pour un mois ou deux tout au plus. .... Que nul ne se forçera de manger de la viande ny du laitage." Dieses letztere Verbot bezieht sich offenbar auf solche, die, wie z. B. Peter selbst, durch steten Genuss von blossem Brot, Gemüse und Wasser sich allen Genuss von feineren und bessern Speisen gänzlich abgewöhnt, ja unmöglich gemacht hatten. Vgl. *AA. SS. l. c. p.* 786*ss.*

betragen. Es soll ein Quadrat bilden und nicht mehr als acht Zellen haben, deren grösste nicht über 7 Fuss lang seyn darf. Die Sacristei, Pförtnerei und Krankenstube (*Infirmarium*) dürfen 8—9 Fuss lang seyn. Blos das Krankenzimmer für den Winter darf eine Länge von 13—16 Fuss erreichen. Der Kreuzgang soll nicht mehr als 7 Fuss ins Geviert halten. Die inneren Klosterthüren, die vom Kreuzgange aus in die einzelnen Zimmer führen, sollen nur ½ Elle breit und 7 Spannen hoch seyn; die äusseren Hauptthüren 2 Fuss breit und 6 Fuss hoch. Die Kirche soll nicht höher seyn als das ganze übrige Gebäude. — — Die Provinciale, Commissäre, Custoden oder Guardiane, welche diesen Regeln nicht auf das pünktlichste nachkommen, sollen auf 6 Jahre ihr Stimmrecht verlieren, abgesehen von den übrigen Pönitenzen, die das Capitel ihnen zu dictiren für gut findet.[1]

Als Peter einst von verschiedenen Gegnern seiner Reform wegen der furchtbaren Strenge dieser Satzungen getadelt und namentlich daran erinnert wurde, dass auch der h. Franz so harte Kasteiungen, wie z. B. die Vermeidung alles Fleisch- und Weingenusses, keineswegs geboten habe, erwiderte er: allerdings habe der h. Vater dergleichen nicht ausdrücklich geboten; aber durch sein und seiner ersten Jünger Beispiel habe er es wenigstens hinreichend nachdrücklich empfohlen und so müsse es auch unverwehrt seyn, aus dem beispielsweise Empfohlenen geradezu einen Befehl zu machen.[2] Was also weder Benedict von Nursia sammt den älteren Reformatoren des Benedictinerordens von Odo v. Clugny an bis auf Bernhard v. Clairvaux, noch auch die Gründer der Bettelorden in den letzten Jahrhunderten des Mittelalters von Franziskus und Dominikus an bis herab auf Franz von Paula, durch ausdrückliche Satzungen zu verordnen gewagt, vielmehr lediglich als von Einzelnen aus freiem Triebe des Geistes zu übernehmende Uebungen und Büssungen geduldet hatten: das förmliche Verbot nicht allein des Fleisch-, sondern auch des Weingenusses, die obligatorische Kasteiung durch stetes Barfussgehen, unnatürlich hartes und elendes Nachtlager und möglichst schlechte und dürftige Bekleidung, endlich die Verpflichtung, in kerkerartig kleinen Klöstern zu wohnen und demgemäss alle aus der Enge, der Hitze, dem Schmutze solcher Aufenthaltsorte entspringende Unannehmlichkeiten jahraus jahrein zu ertragen — dies alles erhebt unser Heiliger, getrieben von Fanatismus seines contrarefor-

---

[1] March. III, 2, p. 170 *ss.* Wadding *Ann.* *T.* XIX, p. 259 *ss.*; *AA. SS. l. c.* p. 635. 736 *sq.*
[2] Marchese III, 17, p. 219.

matorischen Strebens und von dem düsteren, ja blutigen Geiste seines nie zur Ruhe und zum wahren Frieden gelangenden Busseifers, ohne Weiteres zum Gesetze, unbekümmert darum, ob auch Andere den furchtbaren Entbehrungen einer solchen Lebensweise gewachsen seien und wie Viele oder wie Wenige seiner Nachfolger dem Versuche, es ihm darin gleichzuthun, würden erliegen müssen. Er täuschte sich aber ganz und gar nicht, wenn er ein Hervortreten mit so extrem rigoristischen Satzungen als etwas ansah, das wenigstens viele seiner Zeitgenossen eher anziehen als abstossen würde. Denn noch auf jenem Capitel zu Pedroso im J. 1561 wurden einige neue Conventualenklöster, die sich zum Eintritt gemeldet hatten, in die Reform aufgenommen. Und aller Chikanen und Verfolgungen ungeachtet, die sie seitens der zahlreichen und zum Theil sehr mächtigen Gegner fortwährend auszustehen hatten, mehrte sich die junge Gemeinschaft so rasch, dass schon auf dem Provinzialcapitel des nächstfolgenden Jahres, dem letzten, welches Peter überhaupt erlebte (12. April 1562), zwei neue Custodeyen zu der Provinz hinzugefügt werden konnten, die eine, genannt Johannes Baptista, für Valencia, die andere, S. Simon u. Juda, für Galizien.[1] Auch die empfindlichste jener Verfolgungen, welche der Heilige noch im Jahre seines Todes miterleben musste: die Zurückversetzung seiner Provinz aus der Obedienz der Conventualen unter diejenige des Observantengenerals, wie sie König Philipp II., gedrängt von den stürmischen Bitten der Observanten, beim Pabste (Pius IV) und beim Cardinalprotector in Rom zu bewirken gewusst hatte, vermochte das noch nach dem Tode Peters ununterbrochen fortdauernde Wachsthum der Gemeinschaft nicht wesentlich zu hindern. Dieselbe gewann nicht nur ausserhalb Spaniens zahlreiche Anhänger, namentlich in Unteritalien, wo z. B. zu Caserta, zu Neapel, Palermo u. s. w. Häuser gegründet wurden, und wo auch ein Franziscanerkloster in Rom, das noch jetzt bestehende und von etwa 30 Mönchen bewohnte Kloster St. Bonaventura beim Pulverthurme, dieser Reform beitrat[2]: sie breitete sich sogar ausserhalb Europas aus, gründete in Marokko, wo einer ihrer Angehörigen, P. Juan Prado, den Märtyrertod erlitt, ein Kloster, entsandte ihre Missionare bis nach

[1] Die erstere wurde später im J. 1579 auf einem zu Paris gehaltenen Generalcapitel zur Provinz erhoben; die letztere aber, wiewohl sie bis auf 10 Klöster angewachsen war, im J. 1583 auf dem Generalcapitel zu Toledo unterdrückt und der Provinz St. Jakob einverleibt. S. Helyot VII, S. 173.

[2] Vgl. Fehr I, S. 291.

Mexiko, ja bis auf die Philippinen, wo der P. Peter Alfaro eine eigene Custodey, die des h. Gregors d. Gr. gründete, und bis nach Japan, wo sich namentlich P. Peter Baptista durch Errichtung einiger Klöster und durch Bekehrung zahlreicher Heiden ausgezeichnet haben soll, bis auch er im J. 1597 die Märtyrerkrone davontrug. Es gehört dieser Petrus Baptista zu jenen 23 Franziskanern, die zusammen mit 3 Jesuiten jenes glorreiche Martyrium bestanden, welches Urban VIII. im J. 1627 zunächst mit Beatification und Pius IX. in unseren Tagen (1862) mit förmlicher Canonisation belohnt hat.[1]

Jenen letzten Lebensjahren Peters v. Alcantara, in welche zugleich mit den angedeuteten Verfolgungen auch der Hauptaufschwung seiner Reform fällt, gehören auch seine überaus eifrigen Bemühungen für die im Geiste seiner Neuerungen gehaltene Carmeliterreform an, welche die h. Theresia eben damals unter unsäglichen Schwierigkeiten ins Leben zu rufen unternommen hatte. Die näheren Angaben über seine thätige Mitwirkung bei diesem Unternehmen, um deren willen Marchese ihn nicht blos den Beförderer oder Mithelfer (Promotor oder Coadjutor), sondern den geistlichen Vater des Carmeliterbarfüsserordens genannt wissen möchte, müssen wir, gleich der Geschichte seines, mehrfach interessanten Verkehrs mit jener Heiligen überhaupt, für unsere später folgende Darstellung des Lebens und Wirkens der Letzteren aufsparen. Nur einige weitere Begebenheiten aus diesem letzten Lebensabschnitte des merkwürdigen Mönchsreformators dürfen als bedeutsame Züge, durch welche sein gesammtes Charakterbild erst seine Vollendung gewinnt, am gegenwärtigen Orte nicht fehlen. Wir theilen dieselben kurz aber treu nach unseren Quellen mit, in der Voraussetzung, dass ihnen jedenfalls ein Kern geschichtlicher Wahrheit innewohnt, verkennen aber dabei die mehrfach den Verdacht lobrednerischer Steigerung und Uebertreibung nahe legende innere Unwahrscheinlichkeit mancher Einzelheiten keineswegs.

Auf einer seiner mühsamen und entbehrungsreichen Wanderungen, wie er sie zur Visitation seiner Klöster, oder um

---

[1] Nähere Nachrichten über diese afrikanische, amerikanische und asiatische Missionswirksamkeit der Minoriten Peters v. Alcantara sowie über die dabei stattgehabten Martyrien theilt Marchese *l.* III, *ch.* 27 mit. — Ueber jene japanischen Märtyrer vom 5. Febr. 1597 vgl. namentlich Cornel. Hazart, Kirchengeschichte, d. i. Cathol. Christenthum durch die ganze Welt ausgebreitet, Bd. I, S. 425 ff., sowie die neueren Darstellungen ihres Martyriums, z. B. H. Rump, Geschichte der japanes. Märtyrer, Münster 1862 (nach dem Franz. des Pagés: *Hist. des* 26 *martyrs japonais*); J. G. Patiss, Apostolat und Martyrium der Gesellschaft Jesu u. s. w. in Japan, Wien 1863, u. s. w.

hie und da Busspredigten zu halten, oder um reichen Personen geistlichen Rath und Trost zu bringen und zugleich missionirend für die Sache seiner Ordensreform thätig zu seyn, fast unaufhörlich zu machen hatte, traf er einst auf dem Wege von Alcantara nach Zaraicego gegen Abend bei einer einsamen Herberge an der Landstrasse ein, die dergestalt mit lärmenden Gästen überfüllt war, dass er keine Lust hatte in ihr einzukehren, sondern sich mit seinem Begleiter in ein gegenüberliegendes Gebüsch begab, um hier ohne vorherige Abendmahlzeit eine Ruhestätte für die Nacht zu suchen. Einige mitleidige Gäste im Wirthshause, die dies bemerkt hatten, wollten den armen Mönchen etwas von ihrem Nachtessen in das Wäldchen hinüberbringen, geriethen aber ob der furchtbaren Schläge, die sie schon von weitem mit lautem Klatschen auf die Rücken der sich gerade disciplinirenden Wanderer niederfallen hörten, in ein solches Entsetzen, dass sie ihre mildthätige Absicht vor Angst beinahe auszuführen unterlassen hätten.[1] — Bei einer anderen Gelegenheit hätte der ehrwürdige Pater beinahe unfreiwillige, wennschon schwerlich unwillkommene Schläge von der jähzornigen Wirthin der Herberge bekommen, in welcher er, auf seiner letzten Reise nach Avila, sein Nachtquartier genommen hatte. Gegen seine sonstige Gewohnheit bediente er sich auf dieser Reise, die er in äusserst geschwächtem und krankem Zustande machte, eines Eseleins als Reitthier, und dieses erlaubte sich, während sein Herr in der Wirthsstube auf blossem Fussboden liegend und mit einer Decke zugedeckt ausruhte, etwas von den Gemüsepflanzen im Garten der Wirthin zu fressen. Darüber gerieth diese in eine solche Wuth, dass sie mit kreischender Stimme Schadenersatz forderte, den Heiligen mit Schimpfreden überhäufte, ja ihm durch rasches Hinwegziehen eines Mantels, den er sich als Kissen unter sein Haupt gelegt, eine blutige Kopfwunde beibrachte, da der Greis sein mattes Haupt ziemlich heftig auf den steinernen Fussboden aufschlagen liess. Da Peter alle diese Unbill mit der grössten Geduld und Sanftmuth ertrug und da auch sein in der gleichen Kunst des stillen Duldens unterwiesener Begleiter sich nicht ins Mittel legte, so wäre es gewiss zu noch ärgeren Misshandlungen seitens der erzürnten Furie gekommen, wäre

[1] March. II, 21. — Von den fürchterlich schallenden Geisselschlägen, von denen auch Peters Jünger und Genossen die engen Wände ihrer Klöster allnächtlich widerhallen machten, so wie von dem dumpfen und unheimlichen Kettengerassel, das sich dann vernehmen liess, wenn dieselben in der Kirche beim Gloria Patri u. s. w. ihre tiefen Verneigungen vornahmen, erzählt derselbe Biograph p. 246.

nicht unerwarteter Weise Peters edler Freund, der gerade vorbeireisende D. Franzesco de Guzman hereingetreten. Dieser gerieth nun seinerseits in gewaltigen Zorn über die unverschämte Frau und wollte ihr ihre Hütte über dem Kopfe anzünden. Aber Peter bat in den rührendsten Worten um Verzeihung für sie und rührte dadurch ihr eigenes hartes Herz dergestalt, dass sie sich bussfertig zu seinen Füssen warf und ihn unter vielen Thränen um Verzeihung bat. — Auch gegenüber seinen ehemaligen Ordensgenossen, den Observanten, die ihn als einen Apostaten und verrätherischen Ueberläufer mit vielem Grimme verfolgten, soll Peter diese seine Sanftmuth und Leidenswilligkeit in wahrhaft bewundernswerther Weise bethätigt haben. Als der Generalcommissär derselben bald nach seinem Uebertritte zu den Conventualen ihn vorladen liess, erschien er ohne Weigerung oder Zögerung, warf sich zu seinen Füssen nieder und blieb lange Zeit in tiefem Schweigen ausgestreckt vor ihm liegen. Erst als ihm unter strictem Gehorsam auf die über ihn gehäuften Vorwürfe zu antworten befohlen worden war, begann er zu reden, that dies übrigens, bei aller demüthigen Unterwürfigkeit, mit solcher Sicherheit und Festigkeit, dass man ihn alsbald ungnädig entliess oder vielmehr zum Hause hinausstiess. Ein anderesmal wollten ihn die Mönche eines Observantenklosters, in das er sich begeben hatte, um sich ein Almosen zu erbitten, als Apostaten mit Geisselhieben tractiren. Gehorsam beginnt er sich seiner Kleider zu entledigen, erregt aber durch den Anblick seines mit Ketten belasteten Körpers, der durch sein reibeisenartiges Panzerhemd oder Blechcilicium sowie durch seine Geisselhiebe über und über zerfleischt und mit Rissen, Geschwüren und Narben bedeckt war, solches Mitleiden, dass seine Peiniger keine Hand an ihn zu legen wagen, sondern wie jene Pharisäer, die das ehebrecherische Weib hatten steinigen wollen (Joh. 8, 7), sich einer nach dem anderen stillschweigend hinwegbegaben.[1] — Ausser dieser Geduld und Leidensfreudigkeit, die so gross war und so allgemeine Bewunderung erregte, dass man noch lange nach seinen Lebzeiten sprichwörtlich zu sagen pflegte: „Dazu müsste man die Geduld des P. Peter v. Alcantara haben!“ — war es besonders noch seine Demuth und seine Verachtung aller weltlichen Ehren und Auszeichnungen, durch die er sich unsterblichen Ruhm bei seinen mönchisch-frommen und bigotten Landsleuten erwarb. Als er einst auf dem Wege nach Loriano dem in prächtiger Carosse daher fahren-

[1] March. IV, 7; vgl. II, 4. Laurentius in *AA. SS.*, p. 759 *E. F.*

den Herzoge v. Loriano begegnete, hielt er die Augen aus Demuth und frommer Versunkenheit in die tiefste schweigsame Andacht so fest an den Boden geheftet, dass er den hohen Herrn gar nicht bemerkte und seinen freundlichen Gruss völlig unerwiedert liess. Was diesem zu um so grösserer Verwunderung und Erbauung gereichte, da der demüthige Wanderer, in welchem er nimmermehr den weitberühmten Heiligen und Generalcommissär des Franziskanerordens vermuthet hätte, bei der ärgsten Sonnenhitze barfuss und unbedeckten Hauptes einherging.[1] — Einem vornehmen und hochgelehrten Prälaten aus dem Dominikanerorden, der ihn einst besuchte und ihn bei dieser Gelegenheit völlig nackt und mit dem Trocknen seines frisch gewaschenen Rockes beschäftigt im Garten seines Klosters angetroffen hatte, entgegnete er auf dessen verwunderten Ausruf: „Aber mein Vater, wie könnt ihr hier nackt sitzen?“ — in aller Ruhe: „War nicht auch unser Herr Jesus Christus am Kreuze nackt? Und wenn ihr dennoch meint, dass ich hiemit einen Fehler begehe, so klagt doch lieber das Evangelium an, das uns nicht mehr als einen Rock zu haben gebietet!“[2]

Wie er denn gelebt hatte, so starb er auch: als ein keinen Augenblick ermattender und durch keinerlei Selbstpeinigung zu ersättigender Büsser von Profession, der sich auch noch die letzten Stunden seines Lebens durch schonungslos harte Behandlung seines Leibes und durch möglichste Vermehrung seiner ohnehin in Folge seiner früheren Mortificationen hinreichend argen Leibesschwächen und -schmerzen nach Kräften verbittern zu müssen meinte, um so desto sicherer den Himmel zu gewinnen. Auf einer Visitationsreise in den Klöstern des nördlichen Estremadura befiel ihn ein hitziges Fieber zu Viciosa auf dem Gebiete des Grafen v. Oropesa, eines seiner Hauptfreunde und Gönner. Dieser liess ihn, halb wider seinen Willen, in sein Schloss nach Oropesa transportiren, um ihm hier, zusammen mit seiner Gemahlin, der aufs zärtlichste für ihn besorgten Gräfin, eine bessere Pflege angedeihen zu lassen. Allein je mehr man sich bemühte, seine furchtbaren Schmerzen zu lindern und seine Lage ihm überhaupt möglichst bequem und erträglich zu machen, um so

[1] March. II, 10. — Das völlige Barfussgehen beobachtete Peter überhaupt stets mit der grössten Strenge. Nur im Falle der ärgsten Verwundung seiner Füsse zog er Sandalen an, und da oft nur Einen möglichst alten und schlechten, den er an den wunden Fuss anlegte, während der gesunde nackt und unbedeckt wie sonst bleiben musste. March. IV, 6.

[2] March. IV, 6. p. 294; Laurent. p. 761 *E*.

eifriger sehnte er sich fort nach der Armuth und den Entbehrungen seines Klosterlebens. Allen Einreden der Aerzte zum Trotz und aller Bitten seiner Wohlthäter ungeachtet, lässt er sich nach Verfluss einiger Tage unter Berufung auf einen ausdrücklichen Befehl Gottes, der dies so haben wolle, in das ungefähr eine Tagereise entfernte Ordenshaus zu Arenas bringen, das stets eines seiner Lieblingsklöster gewesen war. Den Weg dahin legte er auf einem Esel reitend und rechts und links von zweien seiner Mönche gestützt, unter unsäglichen Schmerzen zurück. Bis zu seinem Todestage macerirte er sich dann noch, so viel ihm nur immer möglich, durch lang dauerndes Vermeiden alles Wassertrinkens, wonach er doch wegen der furchtbaren Gluth seines Fiebers ein brennendes Verlangen empfand, durch Verschmähen jeder kräftigeren Speise, die man ihm anbot, und durch Liegen auf dem härtesten und elendesten Bretterlager, das sich nur finden liess. Noch in der Stunde seines Todes begehrte er plötzlich, um seinen zahlreichen Ermahnungen zu strictester Befolgung des Armuthsgebotes, wie er sie an die sein Bett umstehenden Mönche richtete, um so grösseren Nachdruck zu verleihen, ein noch schlechteres Gewand, als dasjenige war, welches er anhatte. Es war im ganzen Kloster kein elenderes aufzutreiben; und so hüllte er sich denn aufs neue in die bereits abgelegten Lumpen, fröhlich darüber, dass er sie im Gehorsam gegen den Befehl des Guardians als Almosen aus dessen Händen wieder annehmen konnte.[1] Nach empfangenen Sterbesacramenten und Hersagung einiger Gebete, namentlich des 142. Psalm, den er mit verklärtem Angesicht recitirte, starb er am 18. Oct. 1562 auf seinem Lager knieend ohne allen Todeskampf, und zwar genau um 2 Uhr, welche Stunde er angeblich schon einige Tage früher mit Bestimmtheit als die Zeit seines Sterbens vorhergesagt hatte.

Natürlich stellten sich alsbald nach seinem Dahinscheiden alle jene wunderbaren Nachwirkungen ausserordentlicher Heiligkeit ein, welche die römische Kirche in den legendarischen Angaben ihrer Canonisationsacten bei den allermeisten ihrer fast unzähligen Heiligen anführt. Ein süsser Geruch verbreitet sich alsbald durch das enge, von der schluchzenden Schaar der Mönche erfüllte Sterbezimmer; Engelchöre lassen ihre himmlischen Melodieen vernehmen; der vorher so arg macerirte und wie verdorrt aussehende Leich-

[1] March. V, 8, p. 387. — *„On ne sçauroit dire combien cette action édifia les Religieux et augmenta dans leurs coeurs l'amour pour l'extrême pauvreté"*, setzt derselbe zu seiner Erzählung des Vorganges bedeutsamer Weise hinzu.

nam des Heiligen erscheint plötzlich glatt, geschmeidig und blühend, wie der eines Jünglings, seine Augen leuchtend, wie die eines Engels. Bei später erfolgter Ausgrabung zum Behufe einer Translation in eine eigene Kapelle findet sich das Fleisch der Leiche völlig unversehrt. Tücher, die man daran hält, ja schon die blosse Erde vom Grabe, wirken Wunder der Heilung — lauter Zeichen, die zusammen mit den grossartigen Verdiensten und den theilweise, wie man allgemein erzählte, auch wunderbaren Thaten, die er bei seinen Lebzeiten gewirkt hatte, nicht ermangeln konnten, seine Beatification und letztlich auch seine Canonisation herbeizuführen. Die erstere erfolgte unter Pabst Gregor IV. im J. 1622, die letztere durch Clemens IX. 1669. Die Canonisationsbulle Clemens X. (des IX. Nachfolger seit 1669) erklärt sich über das Motiv zur Heiligsprechung dahin: „*Cum sanctissimus Deoque gratissimus vir Petrus de Alcantara optime meritus sit de republica christiana, eo quod inculpatam religione et doctrina S. Francisci familiam foetu novae prolis adauxerit, eamque jam per Hispaniae et Indiarum regna dilatatam, per semitas strictissimae paupertatis ambulare docuerit, et omnibus Christi fidelibus praebuerit exemplar incredibilis poenitentiae cum summa innocentia conjunctae, deesse illi non debebat Sancti nominis gloria, et populo christiano insigne ab hoc novo Petri cultu ad virtutem incitamentum.*“ [1] Die Canonisationsacten versäumen nicht, in Ausdrücken triumphirender Begeisterung und stolzen Triumphs hervorzuheben, dass unter den vornehmen Zuschauern, die den pomphaften Feierlichkeiten der Heiligsprechung beiwohnten, und andächtig knieend den Segen des in Procession vorüberziehenden Heiligen Vaters entgegennahmen, sich auch die Königin Christina von Schweden (damals bekanntlich als abgedankte Convertitin in Rom lebend) befunden habe. [2]

Eine bisher ungedruckte satyrische Schrift aus dem 16. Jahrhundert.

In dem zwischen den Philippisten und den strengen Lutheranern nach Luthers Tode entbrannten, wenngleich schon viel früher vorbereiteten Streite, den man nun auch allgemeiner in seiner tieferen Bedeutung würdigen lernt, wurde

[1] S. die Canonisationsbulle sammt ausführlicher Schilderung der Sollennitäten des Acts der Heiligsprechung in *AA. SS.*, *l. c.*, *p.* 799—809.

[2] A. a. O., p. 805 *D sq.*

von beiden Seiten auch die Waffe der Satyre mit gleicher schonungsloser Heftigkeit, theilweise mit viel Geschick, geführt. Eins der schärfsten und bittersten Spottgedichte erschien gerade um die Zeit, als verschiedene Vermittlungs- und Vereinigungsversuche gemacht wurden, die bei den weitgreifenden Gegensätzen und der gegenseitigen Verbitterung der streitenden Parteien nothwendig scheitern mussten. Es war die im J. 1557 unter dem Titel: *Synodus avium depingens miseram faciem ecclesiae* erschienene Satyre des Johann Major, Prof. der Beredtsamkeit in Wittenberg. In dieser Schrift werden die strengen Lutheraner arg mitgenommen. Luther, der Schwan, ist todt: die Vögel streiten auf einer Synode, wem nun der Primat unter ihnen gebühre, den zuletzt die Gunst des Poeten dem Melanchthon als der Nachtigall auf dem weissen Berg (Wittenberg) überträgt. Die Häupter der beiden Parteien werden nach einander vorgeführt. Die strengen Lutheraner, die natürlich in nichts weniger als schmeichelhaftem Bilde dargestellt werden, müssen einer nach dem andern sich abthun lassen. Während z. B. Mathesius als Lerche, Stigel als Stieglitz im grünenden Thale u. s. w. erscheinen, figurirt Flacius, über den die bitterste Galle sich ergiesst, als Rabe, Aurifaber als Elster, Amsdorf als Amsel u. s. w. Letzterer, allzeit streitbar, ruht nicht: er macht seinem Groll über solche Unbill Luft in einem „Gespräch eines Raben mit einer Taube“, das im Nachstehenden aus den auf der Weimarschen Bibliothek in 5 starken Bänden vorhandenen Manuscripten Amsdorfs mitgetheilt wird. Diese Manuscripte, in deren fünftem Bande auch etliche Autographen von dem Hamburger Prediger Joh. Gartz, dem Gegner des Aepinus im Höllenfahrtsstreite, mitgetheilt sind, enthalten ausser vielen Excerpten aus Luthers Werken Concepte von gedruckten Schriften Amsdorfs und allerlei Privatstudien desselben, exegetische Aufsätze, Abhandlungen über wichtige theologische Zeitfragen u. dergl., die er offenbar zu seiner Selbstorientirung und zur Gewinnung eines klaren, selbständigen Urtheils über die betreffenden Gegenstände abgefasst.

Ein Gespräch eines Raben mit einer Taube, uff die Vers von der Nachtigall zu Wittenberg gedrügkt.

Taube. Wu kommt ihr her, mein liebe Gefatter? Rabe. Ich komme her von der Elbe. T. Worumb schnaubt ihr denn und seid so zornig? R. Solt ich nit schnauben und zörnen, es wär nit Wunder, dass ich von einander bürste, mein Herz wil mir brechen. T. Wie so, liebe Gefatter? R. Fragt ihr noch, wie so? Ich war an einem sehr lustigen Ort,

da die Elbe über Kies und Sand fleusset, da sang die Nachtigall so lieblich und schön, dass mein Herz ein Freud und Lust davon hatte. Da kamen die Schandvögel und fielen der zarten Nachtigall in ihren schönen lieblichen Gesang mit ihrem schändlichen Geschrei und Gespei und wolten sie verhindern, dass man ihrn Gesang nit hören solt, welches mich so übel verdross, dass ich davonflogk, ich hatte schier in die Hösen hofirt. T. Wer warn denn die Vögel, die der lieblichen Nachtigall so zuwider waren und ihren Gesang verhinderten? R. Der Kukuck mit seinem schändlichen Geschrei, der Hahn mit seinem Krähen, der unreine Wiedehop mit seinem Unflat und Stangk, darzu die Amsel mit ihrer schwarzen Brust und stolzem Geschrei sammt der wütenden *Osyna*. T. Wie kundten diese schlechte und geringe Vögel die edele und wohlsingende Nachtigall hindern? R. Ich achte und halt es dofür, sie werden die Nachtigall mit ihrem süssen und lieblichen Gesang wohl bleiben lassen und sie mit ihrem Geschrei und Geschmeis nit unterdrügken. T. Ich kann nit wol glauben, dass die oben angezeigten Vögel sich unterstehen sollten, der Nachtigall zu widerstreben, welche den lieblichsten, besten und schönsten Gesang hat unter allen Vögeln. R. Ich hätts selbst nit geglaubt, wenn ichs nit gesehen und gehört hätt. T. Sie müssen grosse, unverschämte Narren seyn, dass sie sich dess unterwinden, so sie doch der Nachtigall gar nit zu vergleichen seint. R. Freilich sinds Narren, dass sie sülchs thun dürfen, sie werden nichts denn Schimpf und Spott davon erlangen. T. Du wirst dich irren, es wird nicht die Nachtigall gewesen seyn. Wie könnten sie sich wider dieselbe auflehnen? Ich hab ein andere Sorge. R. Was da? T. Wie wenns die Sirena wäre? R. Wer ist die Sirena? T. Es ist *monstrum marinum*: das hat einer Jungfrauen Brust und Angesicht, die gar lieblich und lustig singet, dass es den Leuten wohlgefället und sie doch betreuget. R. Wie kommt das? T. Sie singet so wohl und süsse, dass die Leute darüber entschlafen und ersaufen. R. Das wäre ein fährlicher und böser Gesangk. T. Ja freilich böse und fährlich, der die Leute einnimmt zu ihrem argen Verderb. R. So sollt es wol ein tödtlicher Gesang seyn, dieweil er die Leute umbs Leben bringt. T. Nicht allein um den Leib, sondern auch um die Seele. R. Das wär wunderlich zu hören; wie gehet das zu? T. Ja, es ist wunderlich, aber nicht seltsam, es gehet jetzund in vollem Schwang. R. Es ist mir seltsam, dass ein solcher süsser und lieblicher Gesang die Leute soll ums Leben bringen. T. Es ist der Gesang, davon S. Paulus schreibt zun Römern am 16., da er spricht: ich ermahne euch, lieben Brüder, dass ihr aufsehet auf die, die da Zer-

trennung und Aergerniss anrichten, neben der Lehre, die ihr gelernt habt, und weichet von denselben, denn solche dienen nicht dem Herrn Jesu Christo, sondern ihrem Bauch und durch süsse Worte und prächtige Rede verführen sie die unschuldigen Herzen. R. Was sind die süssen Worte und prächtigen Reden? T. Eben der Gesang, den du an der Elbe gehört hast. R. Das war die Nachtigall. T. Du toller Narr, kennst du nicht der Nachtigall Gesang vor der Sirena Singen, so doch ein grosser Unterschied dazwischen ist. Sie sind wohl beide süsse und lieblich, aber sie haben einen gar ungleichen Ausgang. R. Das möcht ich gern hören. T. Ich will dirs sagen. Der Gesang, den du gehört hast, ist der Sirena Gesang, der da tödtet, und nicht der Nachtigall Gesang, der da lebendig macht, das haben die obengedachten armen einfältigen Vögel, der Kukuk, der Hahn, der Wiedehopf, die Amsel und die Osyna den Leuten angezeigt, dass sie sich nicht sollen verführen lassen, und der Nachtigall Gesang, welcher lebendig macht, lernen erkennen vor der Sirenen Gesang, welcher tödtet, dass sie nicht betrogen würden und der Sirenen Gesang vor der Nachtigall Gesang annehmen. Darum solltest du sie billig loben und preisen und die Unschuldigen nicht so greulich schelten. R. Ja, wenn ich solchs eigentlich wüste, dass es wahr wäre, so wollt ich mich wohl wissen zu halten. T. Das will ich dir klärlich anzeigen und mit ihrer eignen That beweisen. R. Das hätt ich Lust zu hören, wie ein solcher lieblicher Gesang die Seele tödten sollt. T. Hast du nicht gehört, dass S. Paulus sagt: es sind süsse, prächtige Wort, durch welche die unschuldigen Herzen verführt werden, welche Paulus nennet ***persuasibilia humanae sapientiae verba***, welche die Menschen also einnehmen, dass sie daran hangen und die Wahrheit vergessen und sie fahren lassen? Solchs singet nu, lehret und schreibet Sirena, das die menschliche Vernunft verstehet und vernehmen kann. Darum hören die klugen, weisen und gelehrten Leute solchen Gesang gern und nehmen ihn an mit Freuden und haben einen grossen Gefallen daran, dieweil er mit der Vernunft und Philosophia gleich stimmet und sich mit ihr reimet und auch dienet, zeitlichen Frieden zu erhalten. Aber die rechte Nachtigall singt, lehret und schreibet, das sich mit der Vernunft gar nicht reimet, noch mit ihr stimmet, sondern das höher und über und wider alle Weisheit menschlicher Vernunft ist. R. Das wäre ein seltsamer Gesang. T. Ja freilich, ein seltsamer Gesang, den keines Menschen Auge gesehen, keins Menschen Ohr gehört, noch in keins Menschen Herz kommen ist. Darum auch die Hochgelehrten, Klugen

und Weisen dieser Welt denselben Gesang nicht leiden können, noch wollen; denn es ist ein Wort des Kreuzes, das Unfried mit sich bringt. R. Warum das? T. Darum, dass solcher Gesang ihre Weisheit, Gottesdienste und Religion straft und verdammt und mit ihnen sich gar nicht reimet. R. Das möcht ich gern hören. T. Ich will dirs sagen, aber nicht alles, es würde zu lang; etliche Stücke will ich dir anzeigen. Zum Ersten singet unsre liebe Nachtigall, lehret und prediget, dass der Mensch gegen Gott in den Sachen unsrer Seligkeit belangend keinen freien Willen hat, aus eignen Kräften dem Evangelio zu glauben, Gott zu lieben und fürchten, sondern der Teufel hält ihn in Sünden gefangen nach seinem Willen, dass er muss glauben und thun, was der Teufel will, wie Paulus klärlich sagt, nicht, dass der Mensch ein Klotz oder Block sei, sondern er ist eine lebendige und vernünftige Creatur von Gott geschaffen, die nach dem Fall aus eigenen Kräften glauben, lieben und fürchten kann, aber nicht, was Gott will, sondern was der Satan will und was ihr wohlgefällt und dem Leibe gut und nütze ist. Wider diesen lieblichen und göttlichen Gesang kömmt die Sirena und singt aus ihrem eigenen Kopf und menschlicher Weisheit, dass der Mensch aus eigenen Kräften seines freien Willens das Evangelium annehmen und die Verheissung Gottes glauben kann. Denn so lauten seine Wort: *homo naturalibus viribus potest assentiri verbo, promissionem apprehendere et non repugnare spiritui sancto.* Dies ist der Sang an der Elbe, den wir hören müssen wider die ganze Schrift, und die Sprüche, so der Nachtigall Gesang zeugen und klärlich beweisen, deuten sie nach ihrer Meinung mit ihren eignen Gedanken und Worten, nicht mit andern Sprüchen der heiligen Schrift, des beruf ich mich auf ihre eignen Schriften; wer da will, der mags da selbst lesen, wie sie diese klaren, hellen und köstlichen Sprüche: *sine me nihil potestis facere, nemo venit ad me, nisi pater meus traxerit eum*, mit ihren Menschenglossen deuten, ja verdunkeln, verfälschen und verkehren.

Zum Andern singt, lehret und prediget unsre liebe Nachtigall, dass Christus unser lieber Herr in seinem Abendmahl keine Messe gehalten hat, keine eingesetzt noch gestiftet, auch seinen Jüngern keine zu halten geboten, noch befohlen hat, sondern er hat alleine eingesetzt, gestiftet und den Aposteln zu halten geboten und befohlen *communionem populi*, dass man den Leuten, nämlich seinen Christen das heilige Sacrament ohn alle Messe, wie er gethan, reichen und geben soll.

Dawider singt die Sirena an der Elbe, ordnet und setzt

neben und mit der *communio populi* eine eigene neue Messe, die doch der alten Opfermesse, so viel das Spektakel und Kirchengepränge antrifft, ganz und gar gleich ist, auf dass der Kaiser glauben sollt, sie hätten das Interim angenommen. Durch diesen Gesang sind die Leut betrogen und darüber entschlafen und in Menschenlehr ersoffen. Gott helf ihnen wieder heraus.

Zum Dritten singt unsre liebe Nachtigall schier in allen ihren Schriften, dass wir uns vorm Antichrist hüten und uns in keinem Weg mit ihm vergleichen sollen, denn wir können zugleich nicht in beiden Kirchen seyn, wie geschrieben stehet: Niemand kann zweien Herren dienen oder lieben, er wird einen lieben und den andern hassen, einem anhangen und den andern verachten; man kann Beide nicht ehren, lieben und dienen. Darum wer dem Pabst anhangt, der verachtet und verleugnet Christum, wer den Pabst ehret, ihn liebet und ihm dienet, der hasset Christum, unangesehen, dass er das Evangelium lehret oder prediget, denn es ist nicht genug das Evangelium predigen, lehren und hören, sondern man muss sich auch vor dem Antichrist und vor allen falschen Lehrern hüten, sie meiden und keine Gemeinschaft mit ihnen haben, denn sobald als man sich in etwas, wie gering es auch ist, mit ihnen vergleicht, so hassen sie Christum und haben ihn verleugnet, unangesehen, dass sie das Evangelium hören, lehren und predigen, und ein Christ kann die oben angezeigten Stücke um Friedens willen in keinem Weg willigen und dem Widertheil nachgeben.

Denn wie hart und gestrenge geboten ist, das Evangelium zu hören und zu predigen, so hart und gestrenge bei Verlust ewiger Seligkeit ist geboten, den Antichrist zu meiden und sich vor ihm zu hüten. Dies ist unsrer Nachtigall und unsres lieben Hern Jesu Christi Gesang, den wir haben angenommen, hören, glauben, lehren und predigen, dabei wir auch mit Gottes Gnade und Hülfe bleiben wollen, sollen und müssen bis in unsre Grube.

Dawider singt und pfeift nun die Sirena an der Elbe mit ihren süssen Worten der menschlichen Vernunft und Weisheit, lehret und schreibet, dass man den Römischen Antichrist wohl kann und mag für einen obersten Bischof, Hirten oder Seelsorger erkennen, achten und halten. Rabe. Warum sollt mans nicht thun, wenn er uns das Evangelium predigen liesse? Taube. Wenn ers gleich nachliesse, welches doch unmöglich ist, sollten wir Schafe darum einen Wolf für unsern Hirten achten und halten? R. Was schadets euch, wenn er euch das Evangelium predigen liesse? T. Wenns möglich wäre,

dass ers uns nachliesse, so liess er es uns doch nicht mehr nach, denn dass mans mündlich und nur das halbe Theil predigen möchte, nämlich dass mans bei den Reden und Worten bleiben liesse, dass man aber mit der That dazu thäte, und seine Opfermesse als ein Greuel und Abgötterei strafte, verdammte und widerlegte, das kann er nicht leiden. So können wirs nicht lassen, denn wir können und sollen solche Messe neben dem Evangelio in keinem Weg dulden noch leiden, denn wo wir ihnen die Messe nachliessen und willigeten, so dieneten wir zweien Herren und trügen auf beiden Achseln und hätten schon Christum und sein Wort verleugnet und wären seine Feinde, wie der Pabst selbst ist.

Denn es stehet geschrieben: *qui non est mecum, ille est contra me;* nu ist der Pabst mit seiner Messe nicht bei noch mit Christo, denn die Messe ist von Menschen, durchs Teufels Eingeben und nicht von Christo herkommen, darum alle die, welche die Messe neu oder alt willigen und nachgeben, die sind wider Christum und seine Feinde, unangesehen, dass sie das Evangelium hören, lehren oder predigen, darum auch, dass sie solches um Frieden willen nachgeben, sind sie nicht mit Christo, sondern in das Teufels Reich und Kirche, und können nicht seyn in Christus Reich und Kirche, *quia scriptum est: Regnum dei non est in sermone, sed in virtute.*

Darum ists nicht genug, die Ketzerei und Abgötterei der Opfermessen mit Worten strafen und schelten, sondern man muss sie auch mit der That wegthun und abschaffen oder ewig ins Teufels Reich und Kirche bleiben. *In Summa*, es ist eben so hoch von Nöthen, zu predigen, dass man sich vor dem römischen Antichrist, so nu offenbaret ist, hüte, als von Nöthen ist, den Glauben an Christum zu predigen; denn jenes vom Antichrist ist eben so wol ein Stück des Evangelii, als dies vom Glauben an Christum, und muss beides miteinander gehen und laufen, zugleich gelehrt, geglaubet und geprediget werden, und kann also der Römische Antichrist und seine Pfaffen in keinem Weg in der Christenheit als Christen, vielweniger als Bischof, Hirte oder Seelsorger geduldet oder gelitten werden.

Dies haben die frommen, einfältigen Vögel betrachtet und der Sirena höflichen Gesang gestrafet, auf dass sich die Leute damit nicht betrügen noch verführen lassen, wie sollt doch der Kukuk, der Hahn, Wiedehopf und die Amsel der Nachtigall Stimme verhindern oder unterdrücken, welche sie aufs höchste loben und preisen, glauben, lehren und predigen und in keinem Stück davon gewichen noch abgetreten sind, da die Sirenä im oben angezeigten Stück und sonst noch

in andern viel mehr von der Nachtigall Stimme abgewichen sind, und dieselbe mutirt, verändert und schier unterdrückt haben. R. Loben sie doch und preisen die Nachtigall mit ihrer Stimme aufs höchste. T. Was hilfts, dass sie die loben, wenn sie mit der That dawider thun und umkehren, was jene gebauet hat. R. Das thun sie nicht, sie bleiben ja beim Wort und Glauben, das die Nachtigall gelehret und hinter sich gelassen hat. T. Wie sie dabei bleiben, kannst du aus den oben angezeigten Stücken wol annehmen. Ich will dir aber noch eins anzeigen und damit beschliessen, daraus wirst du wol sehen, was sie glauben. Unsere liebe Nachtigall hat mit S. Paul gesungen, dass der Speise Verbot ein Teufels Gebot oder Lehre sei, nämlich dass man Unterschied der Speise macht und dieselbe auf etliche Tage verbeut, wie denn der Römische Antichrist auf Freitag, Sonnabend und in der Fasten Fleisch zu essen verboten hat. Solch schändlich Teufelsverbot des Pabsts war fein gefallen und aufgehoben durch das Singen unserer Nachtigall.

Aber die Sirena hat durch ihren Gesang solches in ihrer Kirchenordnung wiederum aufgerichtet, gewilliget und angenommen, doch höflicher Weise, also dass sie sagen: es solle *civile mandatum* seyn, doch gleichwol auf dem Tage, auf welchen es der Pabst verboten hat, gehalten werden mit solchem Anhang, dass man an denselben Tagen Freitag, Sonnabend und in der Fasten nicht soll Fleisch feil halten, aber dass mans esse, sei nicht verboten. R. Warum soll mans denn nicht feil halten, wenn mans essen darf, hat man doch im Pabstthum am Sonnabend allweg Fleisch feil gehabt und doch kein Fleisch daran gegessen. T. Also sollen sie sich selbst zu Schanden machen, die Gotteswort fahren lassen und ihrem Eigendünkel folgen. R. So müsst ich mich auch wol vorsehen, dass ich mich ihren süssen Gesang nicht verführen lasse. T. Das magst du thun. Ja es sind noch vielmehr dergleichen Stück in der Sirena Gesang, die ich um der Kürze willen itzt passiren lasse, das ist aber das ärgeste, dass sie solchen Irrthum nicht erkennen wollen, noch unrecht gethan haben, und den Fürsten rathen, dass sie die frommen, gottesfürchtigen Prediger, welche in ihren Irrthum nicht willigen noch annehmen wollen, verjagen und absetzen und ihres Amts berauben sollen, wie denn an viel Orten bereits geschehen ist, geben ihnen und uns Schuld, dass wir *dissipationes, disjunctiones*, Zwietracht und Uneinigkeit anrichten, die Kirche irrig und verwirrt machen, so wir doch nichts Neues anfangen, nichts mutirt, noch verändert haben, sondern sind stets bei dem von Anfang bisher geblieben, was wir von Gott durch

unsere liebe Nachtigall empfangen haben, und gedenken auch dabei zu bleiben bis an unser Ende. Sie aber haben mutirt und vermutirt unsrer Nachtigall Gesang, wenn und wie sie gewollt, itzt dies Neues, dann jenes angefangen, damit sie Zank, Hader und Krieg, *dissipationes* und *disjunctiones* angerichtet und die Kirchen damit perturbirt, verirret und verwirret haben, und solches alles dürfen sie mit unverschämter Stirn uns schuld geben und die Fürsten anregen und hetzen, dass sie uns verjagen sollen.

Aber eines will ich die Herren bitten, welches sie uns zu gewähren pflichtig und schuldig sind und uns mit gutem Gewissen nicht abschlagen können, nämlich, dass sie ihnen lassen anzeigen, wo wir irren, in welchem Artikel des Glaubens wir unrecht lehren und fehlen, wo wir wider Christum und sein Wort etwas lehren oder schreiben oder so wir unchristliche Cäremonien wider Gottes Wort in unserer Kirchen halten und gebrauchen, so litt ich selbst, dass ihr uns vor'n Teufel jaget und uns in keinem Weg länger duldet noch leidet, ich will kein Gnad bitten noch begehren; werdet ihr aber uns unschuldig finden, rein und rechtschaffen in der Lehre und den Cäremonien, so lasset euch von unserm Widertheil wider uns nicht bewegen, auf dass ihr euch an Gott und seinem Wort nicht vergreifet, sondern gebt Gott und der Wahrheit die Ehre, nehmet sie an und glaubet ihr von Herzen, so werdet ihr ewig leben; das helf uns Gott der Vater aller Barmherzigkeit durch Jesum Christum seinen lieben Sohn. Amen.

Miscellen.

1. Der Centralausschuss für innere Mission, welcher durch den ersten Wittenberger Kirchentag 1848 zur Anregung und Vermittelung der einschlägigen Thätigkeiten innerhalb Deutschlands gegründet wurde, hat zur Verwirklichung dieser Idee im letzten Frühjahr zwei junge Geistliche als Agenten angestellt, durch die es den Freunden der innern Mission erleichtert werden soll, die auf diesen Arbeitsgebieten allenthalben in Deutschland gemachten Erfahrungen kennen zu lernen und dann nach Bedürfniss zu verwerthen. Die erfreulichen Erfolge mancher Thätigkeiten der innern Mission sind das Resultat einer langen und schmerzensreichen Entwicklung und die dabei gewonnenen Erfahrungen können durch gedruckte Berichte, auch wenn dieselben gelesen würden, doch nur sehr mangelhaft Anderen zur wirklichen Kenntniss gebracht werden; auch senden Vereine und Anstalten ihre derartigen Berichte eben nur

dem kleinen Kreise ihrer besonderen Freunde und Unterstützer zu. An sehr vielen Orten aber fehlt es überhaupt an Freunden der innern Mission und handelt es sich darum, christlich gesinnten Männern im geistlichen und Laien-Stande die unglaublich tiefen Schäden und Nothstände unsres socialen Lebens erst recht zum Bewusstseyn zu bringen und das Herz für den Kampf dagegen zu erwärmen. Auch gibt es in Deutschland hier und da Gegenden, denen es an Arbeitskräften und Hülfsmitteln fehlt und die doch auch bisher ausser Stande gewesen sind, die Hülfsleistung der bestehenden, meist eng begrenzten Vereinsthätigkeiten in Anspruch zu nehmen. Nach diesen Richtungen hin glaubt der Centralausschuss in der Anstellung seiner Agenten einem vorhandenen Bedürfnisse abzuhelfen. Er ist überzeugt, dass der innern Mission um so mehr Arbeitskräfte und Hülfsmittel zufallen werden, je mehr das Bedürfniss dieser Missionsthätigkeit in unsrem Volke erkannt und empfunden wird. Dazu sollen die beiden genannten Reiseagenten mithelfen: es sind die Prediger Meyeringh und Hesekiel, deren einem der Osten und Norden, dem andern der Süden und Westen Deutschlands zugetheilt ist. Sie sind beide lutherischer Confession, frei von synkretistischen Tendenzen, glühend für die heilige Sache barmherziger Liebe, der sie dienen. Wir empfehlen sie den Lesern unserer Zeitschrift zu christbrüderlicher Aufnahme und willigem Gehör, und wünschen ihrer Wirksamkeit den reichsten Segen des guten Hirten.

2. Der Central-Ausschuss „für die innere Mission der deutschen evangelischen Kirche" hat unterm 15. Juni 1863 eine Preisaufgabe ausgeschrieben, deren Lösung, wenn sie gelingt, einem tiefgefühlten Zeitbedürfnisse abhelfen wird. Bibel und Natur in der Harmonie ihrer Offenbarungen soll der Titel der Preisschrift seyn, der Preis beträgt 400 Rthlr. Als Ziel und Ergebniss werden bezeichnet: 1) Die Wiedereinsetzung der so oft zur Verhüllung Gottes und zum Aergerniss für den Glauben gemissbrauchten Natur in ihre Rechte als einer, wenn auch nicht vollkommenen, Offenbarung des lebendigen Gottes, welche mit der Gesammtheit der göttlichen Offenbarung in innerster Befreundung und Wahlverwandtschaft steht, und 2) der Nachweis, dass sowohl durch die Resultate, als trotz der Resultate der Naturforschung die h. Schrift als untrügliche Offenbarungsurkunde der Religion sich erweist und der christliche Glaube durch jene sich nicht braucht weder suspendiren noch erschüttern zu lassen. So wäre die Gewissheit von der inneren Kraft und Festigkeit des Glaubensgrundes neu gesichert, und andrerseits die freie, gewissenhafte Forschung der Naturwissenschaften vom Standpunkte des positiven evangelischen Glaubens und Bekenntnisses mit gleichem Ernste anerkannt. Es gereicht uns zur Freude, auch unserentheils etwas zur Bekannt-

machung der so zeitgemässen und so treffend gefassten Aufgabe beitragen zu können. Man braucht nur eine Schrift wie die jüngst erschienene von Schleiden über das Alter des Menschengeschlechts zur Hand zu nehmen, um zu erkennen, dass es dringende Pflicht der Kirche ist, gegen die immer keckeren subversiven Angriffe der Naturwissenschaft auf die Offenbarungsreligion mit den rechten apologetischen Waffen in die Schranken zu treten. Die Gegner sind unvergleichlich rühriger als wir. Die kirchliche Literatur der Anfangszeit begann mit Apologien. Die kirchliche Literatur der Endzeit wird dem um sich greifenden modernen Heidenthum gegenüber wieder vorzugsweise apologetisch werden müssen. Keine Wissenschaft aber ist zur Zeit, in Deutschland wenigstens, vernachlässigter, als gerade die Apologetik.

3. Tischendorfs Schriften über den *Codex Sinaiticus*, abgesehen von der Prachtausgabe in vier Foliobänden, welche unlängst als Kaiserliches Geschenk auch in den Besitz der Erlanger Universitäts-Bibliothek übergegangen ist, und von der bald vergriffenen Handausgabe des N. T. in einem Quartband, sind jetzt um eine vermehrt worden. Im J. 1860 erschien die *Notitia editionis Codicis Bibliorum Sinaitici* und gleichzeitig ein nur in wenig Exx. gedruckter, zunächst für die Kaiserliche Familie bestimmter Auszug der *Notitia*, „Nachricht von der im Auftrage Sr. Kais. Maj. Alexander II. unternommenen Herausgabe der Sinaitischen Bibelhandschrift" betitelt (33 S. 8). Im J. 1862 folgte, gleichfalls als Manuscript gedruckt, eine umfänglichere Schrift, welche in demselben Verhältniss zur Prachtausgabe steht wie die „Nachricht" zur *Notitia*; ihr Titel lautet: Vorworte zur Sinaitischen Bibelhandschrift zu St. Petersburg, unter den Auspicien Sr. Kais. Maj. Alexander II. dem Dunkel entzogen, nach Europa überbracht, zur Hebung und Verherrlichung christlicher Wissenschaft herausgegeben von Const. Tischendorf (51 S. 4). Daran reihte sich im J. 1863 eine Streitschrift: Die Anfechtungen der Sinai-Bibel (24 S. 8), theilweise gegen den frechen Handschriften-Fälscher Simonides in London, theilweise gegen den Archimandriten Porfiri Uspenski gerichtet, welcher den Codex in einer russischen Brochure als einen akatholischen zu verdächtigen und zu entwerthen gesucht hatte. Dieser Streitschrift hat sich nun eine zweite zugesellt, welche ihre Entstehung einem Aufsatze des Sächsischen Kirchen- und Schulblattes (1863 Nr. 31. 32) verdankt, dessen ungenannter Verf. sich die Aufgabe gesteckt hatte, den hohen Werth des Codex nach langem Begeisterungsrausche auf ein bescheideneres Mass herabzusetzen und den verdienstvollen Herausgeber vor eitlem geräuschvollem Selbstruhm zu warnen. Einer ausführlichen Selbstvertheidigung Tischendorfs gegen den Anonymus versagte die Redaction des Kirchen- und Schulblatts die Aufnahme, indem sie, nachdem der An-

gegriffene und Angreifer eine kurze Erklärung und Gegenerklärung gewechselt hatten, die Debatte für geschlossen erklärte. Allerdings war Tischendorf dadurch genöthigt, seine Selbstvertheidigung als eine besondere Schrift erscheinen zu lassen und so der Controverse eine über die Grenzen Sachsens hinausgehende Publicität zu geben. Es dünkt uns, dass die Redaction besser gethan hätte, den Streit innerhalb ihres Blattes ausfechten und verklingen zu lassen; auch schon vom Standpunkt der Klugheit hätte sie so von zwei Uebeln das kleinere gewählt. Tischendorfs Schrift führt den geharnischten Titel: „Waffen der Finsterniss wider die Sinaibibel. Zunächst an die Leser des sächsischen Kirchen- und Schulblatts. Leipz., Winter, 1863" (30 S. 8). Wir erfahren hier manche interessante Einzelheiten über die dem Verf. mit Unrecht abgesprochene erste Auffindung und die unter kaiserlichen Auspicien vollzogene Herausgabe des Codex; auch ist schlagend nachgewiesen, dass der Gegner den hohen Werth des Fundes ungebührlich bekrittelt und namentlich in seiner Apologie des Schlusses des Marcusevangeliums weder umsichtig noch unbefangen zu würdigen vermocht hat. Nichts desto weniger missfällt uns der extreme Ton der Gegenschrift um so mehr, je weniger wir annehmen zu dürfen glauben, dass der Aufsatz des Kirchen- und Schulblattes aus unedlen gemeinen Motiven geflossen ist. Die Warnung vor Selbstbespiegelung, womit er schloss, war bitter, aber wer von uns ist über solche Warnung erhaben? Und, wenn sie uns auch am unrechten Orte und mit theilweise verfehlter Begründung und nicht ohne Entstellungen entgegentreten und öffentlich, statt wie es christliche Brüderlichkeit fordert, unter vier Augen ertheilt werden sollte, so ist es doch immer gerathener, sie als göttliche Fügung hinzunehmen, als durch so rücksichtslose Hiebe auf den Warnenden als Böswilligen zu erwiedern.

4. Einen ähnlichen Anlass wie Tischendorfs „Waffen der Finsterniss" hat Kurtz' „Recensentenunfug. Eine Appellation von der Redaction der Dieckhoff-Kliefoth'schen theol. Zeitschrift an die Leser derselben" (25 S. 8. 1863). Keil hatte in der genannten Zeitschrift 1862 Heft 6 Kurtz' Werk über den alttest. Opfercultus (1862) bald nach dessen Erscheinen einer gestrengen Kritik unterzogen, welche dadurch gewissermassen provocirt war, dass Kurtz in jenem Werke, dessen zu stark hervortretende polemische Haltung ein Fehler der Methode ist, neben andern neuern Opfertheorien auch die Keilsche aus dem Felde zu schlagen sucht, um die juristische Auffassung, die sogenannte Straftodtheorie, die er bereits in seinem Werke über das mosaische Opfer (1842) gegen die Bährsche vertheidigt hatte, nach erneuter Durchprüfung des *pro et contra* als die einzige naturgemässe, im Opferritual selbst begründete und durch den Zusammenhang der Heilsoffenbarung

erforderte zu erweisen. Nichtsdestoweniger ist es fraglich, ob Keil, zumal im Rückblick auf den zwischen ihm und Kurtz entbrannten Streit über die *B'ne ha-Elohim* Gen. c. 6, wohl daran gethan hat, die Bekämpfung seiner Opfertheorie als hingeworfenen Fehde-Handschuh anzusehen und diesen von neuem aufzunehmen; es ist besser, die momentane Aufregung sich legen, den nächsten Eindruck sich erst erproben zu lassen und die Gelegenheit öffentlicher Gegenrede nicht zu suchen, sondern sich aufdringen zu lassen. Und wenn Fachgenossen Einer Grundrichtung, wenn Collegen, wenn Freunde sich bekämpfen, so sollten sie einerseits wohlberechtigten Widerspruch und Tadel zwar nicht verhehlen und vertuschen, aber doch mit erfinderischer Liebe die allermildeste Form dafür wählen, um sich nicht gegen sich selber zu versündigen und nach aussenhin Anlass des Aergernisses oder der Schadenfreude zu geben. Die Keilsche Recension aber war rücksichtslos herb, erhob schwere Anklagen, dass seine eigne Ansicht entstellt wiedergegeben sei, und konnte den Eindruck machen, dass sie den Gegner nicht einmal als wissenschaftlich ebenbürtig ansehe. Der Entgegnung darauf, welche Kurtz an Dieckhoff einsandte, wurde von diesem die Aufnahme verweigert, und sie ist nun unter obigem Titel als besondere Schrift und zwar als Gratiszugabe zu des Verfassers Alttestamentlichem Opfercultus erschienen. Wir können auch das nicht gutheissen, da ein erbitterter Streit, wenn er angehoben hat, besser nicht fortgesetzt wird; jedenfalls können wir die Energie dieses geharnischten Vorgehens schwer begreifen. Keil und Kurz sind Theologen, deren wissenschaftlicher Beruf und deren verdienstliche Leistungen, wenn auch nicht von den hochwissenschaftlichen Grossmeistern und Grosssprechern, doch innerhalb des kirchlichen Lagers so allgemein anerkannt und so dankbar gewürdigt worden sind, dass es, wenn auch der Eine oder der Andere in discreditirender Weise angegriffen seyn sollte, keiner Rehabilitation ihrer wissenschaftlichen oder gar ihrer sittlichen Ehre bedarf. Namentlich der Vorwurf, des Gegners Ansicht nicht richtig dargestellt oder gar entstellt zu haben, ist ein so gewöhnlicher, dass selten jemand bekämpft wird, der sich nicht so zu klagen veranlasst sähe. Liest man aber die nun einmal erschienene Gegenschrift, so erscheint es 1) als unbillig, dass Dieckhoff der an ihn eingeschickten und hier wörtlich mitgetheilten Entgegnung die Aufnahme versagte: Kurtz hatte sich offenbar bestrebt, so leidenschaftslos als möglich zu schreiben, und beginnt obendrein mit einem *Homo sum, humani nihil a me alienum puto*, indem er, nicht ohne dass er zugleich dem Gegner gerecht wird, sich von dem bitteren Vorwurf „wahrheitswidriger, eines Theologen unwürdiger“ Fälschung zu reinigen sucht; 2) zeigt es sich, wie schwer überhaupt Keils Opfertheorie befriedigend treu zu re-

produciren ist, da sie die Bährsche symbolische Ansicht, welche die Stellvertretung ausschliesst, in schwieriger sonderlicher Weise mit der traditionell kirchlichen verschmelzt, welche von der Idee der Stellvertretung ausgeht; 3) zerschlägt sich der gegen Kurtz erhobene Vorwurf, dass er in gewissen Punkten mit der Kirchenlehre entschieden gebrochen hat, daran dass eine Kirchenlehre über das alttest. Opfer gar nicht vorhanden ist und die Abweichungen von der traditionell kirchlichen Auffassung sich zwischen Kurtz und Keil vertheilen und jedenfalls bei Letzterem überwiegender sind als bei Ersterem; 4) zeigt es sich, dass Beschuldigungen, wie dass Kurtz das Werk Outrams *de sacrificiis* citire, ohne es eingesehen zu haben, gar nicht erhoben werden sollten, da sie zu leidigen Retorsionen führen, welche beweisen, dass unser Keiner immer und überall aus primären Quellen schöpfen kann und dass wir in diesem Punkte einander Nachsicht schuldig sind. Auf das Materielle der ausgebrochenen Controverse einzugehen, behalten wir uns für einen andern Ort vor. Die Erforschung des alttest. Opfers hat mit dem Bährschen Werke neu begonnen; Kurtz stand mit seiner Weiterführung der begonnenen Forschung lange allein und ihm bleibt das grosse Verdienst, dem alttest. Opfer den wesentlichen Charakter (näml. den stellvertretenden) gewahrt zu haben, ohne welchen das Opfer auf Golgatha das Gegenbild eines nicht existirenden Vorbildes wäre; erst in den letzten Jahren sind die fördernden Studien von Hofmann, Keil und Kliefoth hinzugekommen, welche nun das neugestaltete Werk von Kurtz zu controliren und zu einem vorläufigen Abschluss zu bringen sucht. Die Wenigen, welche sich mit diesem Gebiete vertraut gemacht haben, wissen auch, wie schwierig es ist, dasselbe vollkommen zu umspannen und das Allgemeine und Einzelste ohne Eintragung fremdartiger Gedanken aus sich selbst heraus zu verstehen und in das rechte Wechselverhältniss zu setzen. Um so duldsamer und gemeinschaftsbedürftiger und hülfwilliger sollten die Arbeiter sich da begegnen. Sollen wir's offen bekennen, so hat weder die Recension Keils unsere Verehrung gegen Kurtz noch die Gegenschrift von Kurtz unsere Verehrung gegen Keil geschmälert; wir haben aber von neuem erkannt, wie grundverschieden die Individualität beider Forscher ist und wie wohl sie thäten, nicht etwa sich gegenseitig zu ignoriren, wohl aber sich nicht anders als mit Selbstverläugnung zu begegnen und jedes Fünkchen, das ein Brand werden könnte, mit stolzer Liebes-Souveränität unter ihre Füsse zu treten. In Kurtz' Werk über das Opfer ist uns, abgesehen von seiner zu streitbaren, mit der Ruhe der historischen Aufgabe nicht recht stimmenden Haltung im Allgemeinen, ein provocirender Verstoss gegen jene Pflicht selbstverläugnender Liebe nicht entgegengetreten. [D.]

II. Allgemeine kritische Bibliographie

der

neuesten theologischen Literatur,

bearbeitet von

*F. Delitzsch, H. E. F. Guericke, K. Ströbel, R. Rocholl, W. Dieckmann, E. Engelhardt, H. O. Köhler, A. Althaus, C. F. Keil, C. W. Otto, K. Ph. Fischer, A. Köhler, G. Plitt, A. H. Schick, O. Stählin, Th. Crome, O. Zöckler, F. W. Bornscheuer, u. A.**,

redigirt von **Guericke.**

IV. Werke der Theologen seit der Reformation.

D. M. Luthers sämmtl. Werke. Erste Abth. Homilet. u. katechet. Schrr. Bd. I. Lief. 1. 2. 2. Aufl. Frkf. a. M. u. Erlangen (Heyder u. Zimmer) 1862. 402 S. ¾ Thlr.

Die anerkannt verdienstvolle und verhältnissmässig billige neue Erlanger Ausgabe der Lutherschen Werke (zunächst hier die Hauspostille, herausg. von E. L. Enders) tritt hiemit in wahrhaft erfreulicher Weise, zugleich auch in noch würdigerer äusserer Gestalt, ihren zweiten Lauf durch die Welt an. Sie gibt die Lutherschen Werke vollständig, im ursprünglichen reinen Texte nach der unter Luthers Augen zu Wittenberg gedruckten Originalausgabe, unter sorgfältiger Beibehaltung aller Spracheigenthümlichkeiten und alleiniger Anbequemung der Orthographie und Interpunktion an die jetzige. Möge sie allenthalben thatsächlich so freudig begrüsst werden, als das Wort unsers Reformators, in dieser Zeit zumal, es verdient! [G.]

* Jeder einzelne Artikel wird, ohne Solidarität des Einen für den Anderen, mit der Anfangschiffre des hier offen genannten Namens des Bearbeiters unterzeichnet (Del., G., Str., Ro., Di., E., H. O. Kö., A., Ke., O., F., A. Kö., Pl., Sch., Stä., Cr., Z., B.). Minder regelmässige Mitarbeiter nennen stets ihren vollen Namen.

V. Exegetische Theologie.

1. Die heutige theosophische oder mythologische Theologie und Schrifterklärung. Ein Beitrag zur Kritik derselben von D. Hermann Hupfeld. Berl. (Wiegandt u. Grieben) 1861.

Herr D. Hupfeld hat die im Augustheft der deutschen Zeitschrift für christliche Wissenschaft u. s. w. d. J. 1861 erschienene Abhandlung noch in einem besonderen (mannichfach berichtigten und verbesserten Abdruck) ausgehen lassen, um seine Stimme gegen die darin besprochene Zeiterscheinung auch ausser dem Kreise der Leser der Zeitschrift hören zu lassen. Er bezeichnet die Richtung, welche er kritisch beleuchtet, als eins der bedenklichsten Zeichen der Zeit und eine der gefährlichsten Verirrungen, die es in Theologie und Philosophie gegeben habe. Unter der heutigen theosophischen oder mythologischen Theologie und Schrifterklärung versteht der Herr Verf. insbesondere die Theologie und Schrifterklärung v. Hofmann's und seiner Freunde Baumgarten, Kurtz, Delitzsch, Nägelsbach u. v. a.; er beschäftigt sich auf den 24 Seiten seiner Broschüre mit dem Nachweis, dass die Systematik der genannten Gelehrten theosophisch und ihre Auslegung mythologisch sei, indem er seine kritischen Beispiele fast ausschliesslich aus Commentaren oder anderweitigen Schriften über die Genesis nimmt. Sehr begreiflich, denn Herr D. H. hat ein Buch über die Quellen der Genesis und die Art ihrer Zusammensetzung geschrieben (Berlin bei Wiegandt u. Grieben) und einer von den Männern dieser gefährlichen Richtung hat das Buch sehr ungünstig beurtheilt. Das würde natürlich nicht geschehen seyn, wenn der Recensent eine andere Richtung gehabt hätte. Es gilt, den eignen Heerd gegen dies Urtheil, gegen diese „Seuche" (s. das Vorwort) zu vertheidigen.

Selbstverständlich kann in einer so wenig umfänglichen Abhandlung von eingehender und gerechter Beurtheilung der gegnerischen Leistungen nicht die Rede seyn. Es ist für das vorgesteckte Ziel genügend, die gegnerische Miss-Exegese in kurzen, kühnen Umrissen zu zeichnen, die eclatantesten Proben ihrer Bornirtheit vorzuführen und der sittlichen Entrüstung über solche Produkte einen prägnanten Ausdruck zu geben. Das hat Herr D. H. trotz des beschränkten Raumes reichlich gethan. Er hat seine Stimme gegen diese gemein-gefährlichen Menschen laut hören lassen, und wenn nun die Theologen noch ferner angesteckt und bezaubert werden, so ist die Schuld nicht sein.

Wir hoffen von der Billigkeit des Herrn Verf., dass er für seine Abhandlung nicht irgend welche wissenschaftliche, sondern lediglich eine paränetische Bedeutung in Anspruch nehmen und dar-

nach seine Erwartungen auf Erwiederung u. dgl. bemessen wird. Auf sein Buch über die Quellen der Genesis ist ihm gedient worden, denn es war trotz der Richtung des Verf. immerhin eine wissenschaftliche Arbeit. Auf die vorliegende paränetische Abhandlung könnte man ihm entsprechend nur mit einem ähnlichen Potpourri aus den kritischen Schriften der modernen Exegese dienen — und ich halte dafür, dass sich wahrhaft brillante Effecte würden erzielen lassen. Indess wer mag es verantworten, mit Schwärmern und Raketen zu spielen, wenn der Feind vor den Thoren steht und jede Kraft für den Ernst des Entscheidungskampfes geschont werden muss. Der Herr Verf. wolle es uns daher nicht übel deuten, wenn wir an seiner Sammlung exegetischer „Bastarde" ohne Interesse und ohne Erwiederung vorübergehen, denn so viel gesunden Sinn dürfen wir selbst unserem in schweren Irrthümern befangenen Geschlechte zutrauen, dass es nicht ohne Weiteres die beigebrachten *exempla* für den wesentlichen Besitz dieser gefährlichen Richtung halten wird, zumal Herr D. H. im Vorworte verrathen hat, dass dies System „von Geist, Scharfsinn, Gelehrsamkeit und allen Bildungsmitteln der Zeit getragen und gestützt werde, dass es die Phantasie bezaubere und namentlich die jüngere theologische Generation davon angezogen werde, indem sie begierig den Zaubertrank schlürfe, um sich über den Glaubenskampf hinausgehoben in ein seliges Reich der Träume voll funkelnder himmlischer Geheimnisse versetzen zu lassen." (So das Vorwort). Nun aber hat der Herr Verf. seine *exempla* so unglücklich gewählt, dass die verzaubernde Wirkung dieser Richtung daraus wenig oder gar nicht erhellt. Somit wird er es sich selbst zuzuschreiben haben, wenn die jüngere theologische Generation, von seiner glänzenden Darstellung gelockt, um so eifriger und neugieriger nach den Zaubergärten der theologischen Romantiker wallfahrtet.

Um jedes Missverständniss abzuwehren, sei hier offen bemerkt, dass auch wir nicht für den Hofmann'schen Standpunkt oder für die Baumgarten-Kurtz-Delitzsch'sche Auslegung überall einzutreten gesonnen sind. Jedermann weiss, und der Verf. weiss es auch, dass die lutherische Theologie mancherlei ernste Zeugnisse gegen das Hofmann'sche Schriftsystem abgelegt hat und dass sie keineswegs alle und jede Auslegung seiner Freunde billigt. Somit ist begreiflich, dass wir das Entgegentreten des Herrn Verf. nicht als solches missbilligen. Aber das Fundament seiner Polemik müssen wir entschieden missbilligen, und zwar, wie wir unverholen bezeugen, nicht blos vom confessionellen, sondern vom allgemein-christlichen Standpunkte aus; ebenso entschieden haben wir die Art seiner Polemik zu missbilligen, nicht blos vom christlichen, sondern schon vom Humanitäts-Standpunkt aus. Die Gründe dieser Missbilligung wollen wir dem Herrn Verf. nicht vorenthalten.

Herr D. H. sagt in seinem Vorworte: „Mir galt es nicht darum, den Protest von irgend einer gegebenen Dogmatik aus, sondern von den anerkannten Grundsätzen des wahren biblischen Christenthums, ja den ewigen Grundlagen aller Religion aus zu erheben, und die Errungenschaften der ächten Wissenschaft, besonders unsrer geschichtlichen und exegetischen Forschung, gegen eine Verfälschung derselben zu wahren.“ Ein ernstes Wort, aber nicht blos gegen Hofmann und seine Freunde, sondern eben so sehr gegen die lutherische Theologie, sofern der Verf. für nöthig hält, das „wahre biblische Christenthum“ von der luth. Theologie zu unterscheiden. Wir könnten, wenn wir auf den Entwicklungsgang und die gegenwärtige Gestalt der luth. Theologie sehen, vielleicht zustimmen — wir kennen unsre wunden Stellen. Aber was ist das doch für ein wahres biblisches Christenthum, dessen Grundsätze der Verf. inne haben will, um von ihnen aus Protest zu erheben? Wahrlich, wir würden dem Verf. zu dem innigsten Danke verpflichtet seyn, wenn er uns sein biblisches Christenthum als wahres nachweisen könnte! Und der Verf. macht wirklich einen Versuch dazu. Wir folgen mit Spannung seinen Andeutungen. Er sagt S. 2 u. 3:

„Die eigentliche und ächte Quelle der religiösen Ideen ist der in dem Menschen wirksame Geist Gottes. Dieser bildet, als ein der menschlichen Natur eingepflanztes Vermögen, zunächst nur eine allen Menschen gemeinsame Fähigkeit, Gott und eine göttliche Ordnung zu fassen, einen Trieb, Gott als seinen Lebensgrund zu suchen und nur in ihm Ruhe und Befriedigung zu finden (Gottestrieb); und erzeugt als ein im Innern vernommenes Zeugniss von Gott und seinem Reich (Gewissen, Gottesbewusstseyn) nur eine allgemeine dunkle Kunde oder Ahnung von Gott, unsrer Abkunft von ihm und der höhern Ordnung, der wir angehören. Aber er ist doch deutlich und stark genug, um dem menschlichen Erdenleben, wie eine Magnetnadel, seine Richtung zu geben; und inhaltreich genug, um in das Selbstbewusstseyn (den Verstand) eingetreten, und von diesem auf die verschiedenen irdischen Verhältnisse angewendet und entwickelt, allmählig zu einer Wissenschaft von den göttlichen Dingen (Theologie) ausgebildet zu werden. Dies ist die Selbstbezeugung (Selbstoffenbarung) Gottes in den Herzen der Menschen, worauf die Zuversicht der Propheten des A. T. beruht, dass einst die Heidenwelt zum Reiche Gottes hinzutreten werde, und worauf auch die Apostel bei den Heiden (wie Paulus Act. 17) sich berufen durften; die alle äussere Offenbarung nur zu erziehen, d. i. zu wecken, zu beleben, zu leiten und auszubilden bestimmt ist. Allein mit dieser ächten Quelle mischt sich zu allen Zeiten eine unächte, die das, was aus jener fliesst, stets zu trüben und zu verfälschen geschäf-

tig ist. Das sind die niedern Triebe und Kräfte, mit denen der Geist Gottes in dem Menschen zusammenwohnt; Sinnlichkeit, Gefühl, Einbildungskraft nebst der grübelnden Reflexion; die das Zeugniss des göttlichen Geistes zu deuten und in ihre Sprache zu übersetzen haben, um in die Erkenntniss aufgenommen zu werden und auf den Willen wirken zu können, aber natürlich nicht lassen können, dabei die Stimme Gottes ihrem Wesen zu accommodiren, ihren Neigungen und Leidenschaften annehmlich zu machen und mit den „Stimmen des Fleisches" zu verwechseln."

Nachdem der Verf. sich gemäss dieser Grundanschauung Heidenthum, Prophetismus, Altes und Neues Testament zurechtgelegt, begreift er die heutige Theologie d. i. Modetheologie als „Folge einer Zersetzung des Centralorgans der Religion, das im Gewissen seinen Sitz hat, in Phantasie und müssige metaphysische Speculation."

Da wissen wir denn nun, woher die wahre Theologie kommt und woher die entartete Hofmannsche — ja wir könnten sagen: die dogmatische Theologie überhaupt ihren Ursprung genommen hat. — Versuchen wir, zu repetiren!

Also die ächte Quelle — der Geist Gottes. Etwa der heilige Geist? Gewiss nicht, denn dieser Geist wird als ein der menschlichen Natur eingepflanztes Vermögen beschrieben, d. i. der Menschengeist ist Gottes Geist. Dieser Geist ist nach dem Verf. zunächst nur die Fähigkeit, Gott zu fassen, dann der Trieb nach Gott hin. Man sollte meinen, dass Fähigkeiten und Triebe stets ihr Object ausser sich haben. Doch nein, der Geist ist nicht blos Trieb, sondern auch Erzeuger; er erzeugt zunächst das im Innern vernommene Zeugniss von Gott als dunkle Kunde. Wird er denn nicht irgend welcher Hülfe des ausser ihm seienden persönlichen Gottes bedürfen, um zu einer gewissen Kunde, zur Wissenschaft von Gott zu gelangen? Doch nein, er ist inhaltreich genug, um durch das Mittel des Verstandes auf die verschiedenen irdischen Verhältnisse angewendet, allmählig zu einer Wissenschaft von den göttlichen Dingen ausgebildet zu werden. Das heisst mit andern Worten: der Menschengeist setzt die Theologie aus seinen eigenen Mitteln — und diese natürliche Theologie ist vollständig sufficient und die allein wahre Theologie. Was noch sonst als Theologie sich geltend macht, stammt aus den niedern Trieben. Die äussere Offenbarungstheologie kann zu dieser eigentlichen Theologie sich nur weckend und fördernd verhalten. — Wir verstehen. Was von dem Inhalte der h. Schrift der natürlichen Theologie sich nicht anpassen lässt, das wird durch das bequeme Mittel der Zeitvorstellungen beseitigt, das ist verdächtig, unächt; der Verf. ist kühn genug, selbst von Jesu und

den Aposteln zu sagen, sie hätten dem Texte des A. T. mitunter Zwang angethan.

Aus welcher Schule der Verf. seine Theorie vom Menschengeiste geschöpft hat, ist nicht gesagt; wie er ihn in einem Athem erst als ein formales Princip, dann wieder als das materiale Princip aller richtigen Gotteserkenntniss proclamiren darf, ist nicht begründet. Wie er von dieser natürlichen Theologie die Schwankungen des Subjectivismus, die leidigen Modelosungen ausscheiden will, um einen objectiven Kanon für seine kritischen Operationen zu gewinnen, ist auch nicht im entferntesten angedeutet, und doch sollte der Vesf. wissen, dass diese natürliche Theologie von Thales bis auf Hegel in selbstersonnenen Ansichten und Thatsachen fortgegangen ist und damit das wahre Wesen des Menschengeistes bloss gelegt hat, nicht Erzeuger, sondern Empfänger der Wahrheit zu seyn. Dennoch wagt es diese Art von Theologie, die Heiligkeit der Schrift anzutasten, und sie unter dem Vorwande der wissenschaftlichen Kritik ihres positiven Inhaltes zu berauben!

Herr D. H. sagt S. 19: „Wirklich gemein (*κοινὸν*) ist Alles, was ohne Scheu vor der Heiligkeit und Unantastbarkeit eines ehrwürdigen Denkmals sich den heil. Text leichtfertig nach seinem subjectiven Geschmack oder gewissen Modelosungen zurechtmacht, und ihm selbstersonnene Ansichten und Thatsachen aufdringt, von denen nicht nur keine Spur darin zu finden ist, sondern die auch im völligen Widerspruch mit seinem Wesen stehen."

Damit hat der Verf. sich selbst das Urtheil gesprochen.

Es ist wahrlich kein Wunder, wenn bei Anwendung eines so grundfalschen Massstabes, wie ihn der Verf. handhabt, überall verkehrte Auffassungen zu Tage kommen. Wenn aber für die Verkehrtheit geradezu absolute Richtigkeit in Anspruch genommen wird, so können wir diese bedauerliche Erscheinung eben nur aus den von dem Verf. S. 2 geschilderten niedern Trieben und Kräften begreifen.

Diese niedern Triebe und Kräfte haben denn auch ihr Spiel in den Prädicaten, die an Männer, wie Kurtz und Delitzsch ausgetheilt werden (S. 15), recht munter getrieben. „Schalk", „Klopffechterei", „Geschichtsverdrehung" u. dgl. — das ist mehr, als sich mit anständiger Kritik verträgt. Wir müssen diese Weise entschieden missbilligen.

Schliesslich die Erklärung, dass unser herbes Urtheil lediglich der vorliegenden Schrift gilt, den sonstigen Verdiensten aber des Herrn D. nicht im mindesten zu nahe treten will. Wir halten Herrn D. Hupfeld für einen gelehrten Mann — aber „vom Geiste Gottes vernimmt er nichts; es ist ihm eine Thorheit und kann es nicht erkennen, denn es muss geistlich gerichtet seyn."

[O.]

2. Ueber einige Stellen aus dem Buche der Richter. Von Friedrich Schröring. Schulprogramm für 1861. Wismar (Oesten Witwe). 24 S. 4.

Der für Erläuterung schwieriger Stellen des Alten Testaments sehr thätige Hr. Verfasser, der bereits in den Wismarer Schulprogrammen von 1845, 1852 und 1857 sich über einige schwierigere Stellen im Propheten Jesaja verbreitete, hat diesmal das Buch der Richter in seinen dunkleren Partieen zum Gegenstande seines Programmes erwählt. Zuerst behandelt er C. I, v. 11—15, wobei er interessante Mittheilungen über Debir und sein Quellengebiet aus Rosen gibt. Seiner exegetischen Erläuterung kann ich nicht zustimmen. In חסית liegt nicht ein Unrecht, sondern blos die Andeutung, dass hier kein förmlicher Anspruch vorlag. Das Natürlichste ist doch wohl, anzunehmen, dass der Artikel bei שׂדה das Stadtgebiet des eroberten Debir bezeichne, und dass er dies erhielt, ist deshalb nicht ausgedrückt, weil es aus dem Folgenden erhellt. Hiezu fügte denn die junge Frau erst noch jene kluge Bitte. Wenn der Verf. meint, das Gebiet von Debir habe Othniel schon angehört, so irrt er, denn nur die Tochter, nicht die Stadt mit ihrem Feld war der Preis; der Artikel muss daher allerdings durch den Textzusammenhang bestimmt seyn, nicht durch einen Zufall. Wenn in Josua 15 der Artikel fehlt, so will das nicht sagen: sie wollte ihm das Feld später bezeichnen, sondern es bezeichnet, dass sie eine Flur wünschte, ohne bestimmen zu wollen, welche? Auch die Weise des Vorgangs, wie ihn der Verf. S. 5 willkürlich zeichnet, können wir uns nicht so denken; wir halten uns einfach an den Text. Acsa verlangt Wasserquellen geradezu, natürlich in nächster Nähe ihres bereits zugetheilten Erbes und nicht beliebige, und dort hat sie dieselben auch erhalten. Caleb hat ihr daher nicht jeden beliebigen Brunnen geben können. Er gab ihr den obern und untern Quell, was immerhin ein *Nom. propr.* geworden seyn mag, aber natürlich nur auf Grund der vorhandenen Quellen. Ferner erklärt er III, 1 —4, wobei ich seine Erklärung des ללמדם v. 2 „dadurch, dass er sie Krieg lehrte" billige, hingegen verwerfen muss, dass דרות das Objekt sei; dieses muss vielmehr, wie auch schon der natürliche Gedanken-Zusammenhang verlangt, Subjekt seyn, da uns das 2. Versglied in יְדָעוּם den Krieg als Objekt bezeichnet; zudem erwartete man sonst, sollte דֹרוֹת Objekt seyn, der Deutlichkeit wegen אֶת. Hierauf erläutert er v. 20—23, womit wir ganz übereinstimmen, nur dass wir in dem דְּבַר nicht eine Lüge, sondern eine Zweideutigkeit finden. Er hatte eine Rache Gottes an ihn, nämlich die Vernichtung des Tyrannen; dieser mochte aber wohl verstehen: ein Wort Gottes, und deshalb sich von seinem Sitze erheben. Das singuläre הפרשדנה v. 22 möchte ich wohl mit Studer für einen blossen Zusatz eines Späteren halten, der den Anfang des

folgenden Verses erläutern sollte. Doch da uns die Bedeutung dieses Wortes völlig unbekannt ist, wird sich wohl nie eine absolute Gewissheit erzielen lassen. Da auch das Heft in den Leib eindrang und das Schwert eine Elle hatte, ist es indess auch möglich, dass es noch in einen Teppich drang. — Die folgende Stelle, welche er behandelt, ist c. 6, 25—27. Er erklärt: Nimm den Stier, der der Leitochse ist, und einen Stier von 7 Jahren als den zweiten. Allein jene Bedeutung von שׁוֹר ist nicht nachgewiesen und die Stellung von הַשֵּׁנִי ist gegen diese Construktion. Ich übersetze: Nimm den Stier deines Vaters, der schon Ochse ist, hingegen den zweiten Stier nimm von 7 Jahren, d. h. einen jüngeren, der noch nicht als Ochse gilt, aber die bedeutungsvolle Zahl 7 trägt. Diese Erklärung ist durch den Gegensatz geboten. Auch die Erklärung des בַּמַּעֲרָכָה durch „in Schlachtordnung aufgestellte Mannschaft“ missbilligen wir als zu fern liegend, zumal עָרַךְ eine ganz bestimmte Bedeutung hat, von der Zurüstung des Materials gebraucht wird; also heisst es: mit dem vorhandenen Materiale. Die Stelle 8, 18 bereitet durch ihr אֵיפֹה grosse Schwierigkeit. Schröring sucht es zu schützen, indem er eine ausweichende Antwort auf das *ubi* annimmt, allein die ganze Verhandlung hat nicht den Charakter des Trotzes; es bleibt daher doch wohl das Einfachste, einen alten Schreibfehler für אֵיכָה anzunehmen. Denn warum sollten die Fürsten jene nothwendig gekannt haben? Die Erklärung von c. 12, 4—6 scheitert an der Bedeutung von כִּי, das mit der Bedeutung „so dass“ nicht hieher passt, und an dem Nichtssagenden des Ausrufes: ihr seid zersprengte Ephraimiten, ferner an der nicht nachweisbaren Bedeutung von בְּתוֹךְ herrschend unter. Wir halten die Erklärung Bertheau's für richtig, denn, wenn auch Ost-Manasse es mit Jephtha hielt, so konnten deshalb doch die Gileaditer als ein entlaufenes Volk bezeichnet werden, das zwischen jene beiden Stämme ohne besonderes Stammesrecht sich eingekeilt hatte und aus sich absondernden Kindern Ephraims bestand. In Cap. 17, 2 finden wir nichts von einem öffentlichen Fluche, sondern es ist der Fluch der Mutter, den sie noch dazu vor den Ohren des Sohnes ausgesprochen hatte. לָקַח in der Bedeutung „von dem Diebe empfangen“ wäre durchaus ungenügend ausgedrückt; so wie es steht, kann es nur heissen: ich habe es genommen. Und nun erklärt sich der Muttersegen ganz gut trotz des Gewaltspruches Ewald's: wer es so erkläre, bedenke sich nicht in der Bibel seine eigene Thorheit zu finden. Es ist natürlich, dass eine Mutter nicht den Fluch auf dem eignen Kinde lastend wünscht, zumal wenn es Reue fühlt. Diesen Fluch muss sie daher durch den Segen aufheben. Was sollte aber ein Segen bedeuten blos dafür, dass er das Geld aus den Händen des Diebes in Empfang nahm? In der Erklärung der Stelle c. 18, 7 stimme ich darin bei, dass יוֹשֶׁבֶת auf die

Stadt zu beziehen sei, die in Sorglosigkeit lebte; und zwar lebte dies Volk, das nicht, wie Ewald meint, chiväischen, sondern offenbar sidonischen Stammes war, nach den Rechten der Sidonier. Sehr schwierig ist allerdings וְאֵין־מַכְלִים. Da der Zusammenhang offenbar darauf hinweist, dass ihre Schwäche begründet werden soll, so hat Schröring mit seinem Bedenken Recht, dass nicht in der Mitte dieser Angaben, die sämmtlich von der leichten Einnahme der Stadt handeln, von ihrem Reichthum die Rede seyn kann. Doch können wir auch seiner Annahme nicht folgen, dass מַכְלִים hier „vereiteln" bedeuten solle, denn was soll das hier heissen; da wäre eher zu erwarten, es sei Niemand dort gewesen, der eine einheitliche Gewalt besessen habe, um etwas zu Stande zu bringen. Ich denke daher, wir müssen den LXX folgen, die hier ein *Part.* von יָכֹל „können" finden; sei es nun, dass sie diese Form dafür hielten oder eine ähnliche vorfanden. So gibt es einen guten Sinn: es war dort kein Macht-Besitzender, der Etwas im Lande vermochte; also es war ein phönizischer Freistaat ohne ein leitendes und Macht besitzendes Oberhaupt.

Damit sind wir allen seinen Erörterungen genau gefolgt und danken schliesslich dem Herrn Verf. für die Anregung zu neuer Untersuchung, die er damit gegeben hat, wünschen auch, dass er sich durch den Widerspruch nicht entmuthigen lassen möge, in ähnlichen Untersuchungen fortzufahren. Der Freund der Wahrheit sucht nur Wahrheit und durch Widerspruch dringt er nur tiefer in die Wahrheit. [E.]

3. Funfzig Psalmen. Aus dem Grundtexte in deutsche meist kirchliche Weisen übertragen von E. W. Lossner, weiland Diakonus zu Sebnitz. Leipzig (Ernst Bredt) 1861. 112 S. 8. 10 Ngr.

Eine recht köstliche, liebe Gabe eines schon heimgegangenen Zeugen von der Treue und Herrlichkeit des grossen Gottes. Man sieht es jedem Liede an, wie hier nicht geschäftige Fabrikarbeit gewaltet hat, sondern Alles fliesst aus dem tiefsten Quelle eines in Gottes Wort reich gewordenen und von diesem Reichthume überströmenden Herzens. Fast wunderbar geeinigt findet sich hier der treuste Anschluss an den gründlich studirten Grundtext und doch zugleich die ganze Kraft und Schönheit der deutschen Sprache. Der Verfasser, das sieht man jedem Liede an, hat tiefe Blicke in das Herz des betenden alttestamentlichen Gläubigen gethan und weiss doch zugleich diese Gedanken in so ächtem, guten Deutsch uns wiederzugeben, dass wir mit wahrem Genusse diese Lieder lasen. Auch die Weisen der Lieder hat er so gut gewählt, dass schon diese uns den Charakter des ganzen Inhaltes andeuten. Da Proben besser noch, als allgemeine Bemerkungen dieses deut-

lich zu machen vermögen, so reihen wir hier einzelne an. Ps. 16 beginnt er in der Weise: Jesus meine Zuversicht also:

Ein gar tief Geheimniss zieht
Wunderbar durch meine Seele;
Ein gar fein und gülden Lied
Tönt hervor aus meiner Kehle:
„Du mein Herr bewahre mich,
Denn ich traue ganz auf dich."

V. 8 *etc.*: Ja den Herrn vor Augen mir,
Ihn zur Rechten wank ich nimmer,
Darum, Herz, sei froh in dir,
Meine Ehre, juble immer;
Denn im Herrn, da wohnt und ruht
Sicher selbst mein Fleisch und Blut.

Zu Psalm 18 wählt er passend die Melodie: Ein feste Burg ist unser Gott, und drückt den Inhalt von v. 9 *etc.* also aus:

Dampf flog aus seiner Nase hin,
Und fressend Feuer sprühte
Aus seinem Mund, wie wenn darin
Ein Heerd von Kohlen glühte.
Hin und wieder neigt
Sich der Himmel leicht,
Und er fährt daher,
Und Dunkel, dicht und schwer,
War unter seinen Füssen.

V. 41 *etc.*: Du sprichst: da fliehen sie, sind fern,
Du hilfst mir sie verstören,
Sie schrein — kein Helfer! schrein zum Herrn —
Der will sie nicht erhören.
Schnell ist's nun geschehn,
Sie zermalmt zu sehn,
Bis sie alle sind
Wie Staub vor einem Wind,
Ja, wie der Koth auf Gassen!

Wie den majestätischen und gewaltigen Gedanken, so hat er es auch verstanden den Liedern der Sehnsucht und der Klage den geeigneten Ausdruck zu geben. So übersetzt er Ps. 42 nach der Melodie: Freu dich sehr, o meine Seele, also:

Wie der Hirsch mit dürrer Kehle
Nach dem frischen Wasser schreit:
Also schreiet meine Seele
Herr nach dir mit Herzeleid.
Ja, sie brennt mit Durst nach Gott,
Brennt nach dem lebend'gen Gott.
O wann wird es mich erbauen,
Gottes Angesicht zu schauen!

Meine Thränen sind die Speise
Meines Lebens Tag und Nacht,
Da man in dem Spötterkreise
Täglich spottend meiner lacht.
Sprich, wo ist denn nun dein Gott?
Hör ich aber solchen Spott,
Wird, von Schmerz so ganz zerrüttet,
Mir das Herz fast ausgeschüttet.

Als Probe dafür, wie ungezwungen und leicht er dem Grundtext gerecht zu werden versteht und doch die volle Kraft und Gedrungenheit der deutschen Sprache zu handhaben weiss, theilen wir seine Uebersetzung von Ps. 21, 10 mit. Er hat diesen Psalm nach der Melodie: Ich hab mein Sach Gott heimgestellt, bearbeitet:

Sie werden, schaust du zürnend drein,
Gleich wie ein Feuerofen seyn.
Vernichten — Gott ist's, der es thut
In Zorneswuth —
Verzehren wird sie Feuersgluth.

Oder ferner die Uebersetzung der Stelle Ps. 22, 17 *etc.*, den er nach der Melodie: „Allein zu dir, Herr Jesu Christ" bearbeitet hat. Dort heisst es:

Denn Hunde haben mich umringt,
Der Frevler freche Recken,
Und Löwenwuth sie schnaubt und dringt,
Mir Hand und Fuss zu schrecken.
Ich zähle mein zertrennt Gebein:
Sie schaun mit Wohlgefallen drein,
Sie theilen Gürtel, Kleid und Band,
Und rohe Hand
Wirft gar das Loos um mein Gewand.

Leider ist das Werk durch den Tod des edeln Verf. nicht zur Vollendung gekommen. Es umfasst die ersten 29 Psalmen, dann Psalm 120—139 mit nur einigen Auslassungen, von den übrigen sind nur einzelne bearbeitet, so dass im Ganzen 50 vorhanden sind nebst einem Anhange, der den Lobgesang der Maria enthält und ein Lied aus des Verf. Leidensgeschichte. Wie der Vorredner, Pfarrer Anacker in Hohenstein, mittheilt, hatte der Verf. ursprünglich den Plan, die Psalmen als ein christliches Gesangbuch herauszugeben; allein er hat bei tieferer Versenkung in die Arbeit mit Recht durchgefühlt, dass, wenn der Uebersetzer sich mit der Treue, welche er beobachtet, an die Gedanken des Urtextes hält, diese Lieder nicht der volle Ausdruck für die Gefühle christlicher Gläubigen seyn können. Nichts desto weniger möchten einzelne dieser Lieder für ein christliches Gesangbuch, das auch den Schatz der neueren christlichen Poesie verwenden will, wohl zu gebrauchen seyn. Jedenfalls aber wünschen wir dieser Sammlung in christlichen Häusern freundliche Aufnahme, die sie um so eher finden wird, da meist kirchliche Melodieen gewählt sind und dieselben also auch für den häuslichen Gesang verwendet werden können.

Eine köstliche Lebensfrische geht durch alle diese Lieder hindurch; man glaubt bei dem ersten Eindruck, hier ureigene Dichtungen zu finden, und erstaunt bei genauerer Vergleichung über die Treue und Gewissenhaftigkeit, mit der der Verf. dem Grundtexte nachgeht. Wie lebendig ist die Uebersetzung z. B. von Ps. 27:

Der Herr mein Licht, mein Heil und Hort!
Wer ist es, den ich fürchten wollte?
Und wer, vor dem mir grauen sollte?
Der Herr mein Leben hier und dort.

V. 6. Er hebt mein sinkend Haupt empor
Hoch über meine Feinde alle.
Dann sing ich dort mit Jubelschalle
Und spiel ihm Liederopfer vor.

Dass natürlich Einzelnes hie und da auch weniger ansprechend ist, das verschwindet unter dem lieblichen Eindrucke des Ganzen; indess, so ungern wir diese Pflicht der Kritik Todten gegenüber ausüben, dürfen wir sie doch nicht umgehen.

So halten wir z.B. es für unpassend, in ein deutsches Lied das Wort „Scheol" (S. 26) aufzunehmen; finden es in Ps. 17 hart gesagt: Du, der seine Hand vor Drängern über Alle spannt, und eben dort: Mit ihren Augen dringen sie darnach, dass Einer falle; halten den Ausdruck in einem geistlichen Liede: Und der Sam' aus seinem Blut S. 53 für ungeeignet. Als unrichtige Uebersetzung bezeichnen wir in Ps. 16,3: Uns allen ist bei dir das Heil nicht fern, die wir fromm im Lande wallen; ferner 17,3: Nie schreitet über das hinaus mein Mund, was still ich dachte. Undeutlich finden wir Stellen, wie Ps. 18,11: Wie Einer ist, so hat er dich, was zu prägnant bezeichnet ist; ferner in Ps. 19: Rein ist die Furcht, die er über dich lehrt, ihn zu ehren; in Ps. 25: Neu in Gnaden mein zu denken, lass, Herr, deine Güte lenken; endlich in Ps. 26: Und deren Rechte gern sich hingehalten krümmt. Für das Verständniss zu unvermittelt ist in Ps. 51 die Uebersetzung: „Gethan, o Herr, hat es (die böse That) dein Knecht, dass du in deinem Wort gerecht." Doch das sind Einzelheiten, welche keineswegs den Werth des Ganzen verkümmern. Wir wünschen daher von Herzen, dass dieses schöne Erbe eines im Glauben an den Sohn Gottes Entschlafenen Vielen zum Segen gereiche. [E.]

4. Zwölf Messianische Psalmen erklärt von Eduard Böhl, Dr. d. Phil., Lic. d. Theol., Privatdocent zu Basel u. s. w. Basel (Bahnmaier) 1862. XVII u. 364 S. 8.

Der Verf. schickt seiner Erklärung der 12 messianischen Psalmen eine „grundlegende christologische Einleitung" voraus. Dieselbe beginnt mit einem wenig zutreffenden Gleichniss. „Die Heilswahrheiten haben das gemein mit den Kräften der Natur, dass sie auch da schon wirken, wo sie noch nicht in ihrem ganzen Umfange erkannt werden", sagt er S. 1. Aber nicht das Wirken, sondern das Vorhandenseyn der neutestamentlichen Heilswahrheiten im A. Bunde wird geleugnet. Der Verf. hätte also ein anderes Gleichniss wählen, er hätte z. B. auf das Vorhandenseyn des Baumes vor der Zeit jener Erscheinung als solcher, d. h. auf seine Präexistenz im Kerne u. dergl. hinweisen sollen. — Um nun das Vorhanden-

seyn messianischer Psalmen zu erklären, verfolgt der Verf. die Wurzeln der Messiasidee bis zu ihren ersten Anfängen zurück. Seltsamerweise aber befolgt er nun bis auf Abraham ein regressives Verfahren. Von Abraham macht er plötzlich einen Sprung bis zum Protevangelium, um von diesem aus progressiv zu Werke zu gehen. Der Verf. geht vom Verluste des göttlichen Ebenbildes aus. Er bezeichnet denselben als einen totalen. Nur die menschliche Wesensbestimmtheit an und für sich sei geblieben. Als ob nicht gerade die menschliche Wesensbestimmtheit durch das göttliche Ebenbild bedingt sei. Was den Menschen zum Menschen macht, was ihn vom Thiere unterscheidet und ihm die Herrschaft über die Thiere und alle niedere Creatur verleiht, ist ja nach Gen. 1, 26f. gerade das göttliche Ebenbild. Sofern wir also noch Menschen sind, haben wir das göttliche Ebenbild noch, und sofern wir sündige Menschen sind, haben wir es nicht mehr. Hätten wir das göttliche Ebenbild gar nicht mehr, so wären wir weder Menschen noch erlösungsfähig. Indem der Verf. ferner Tod und Verlust des göttlichen Ebenbildes identificirt, was ich an sich nicht tadle, muss er nach dem Vorhingesagten den Menschen in eben dem Grade als todt bezeichnen, als er ihn des göttlichen Ebenbildes verlustig seyn liess. War nun der Mensch ganz todt, so muss freilich, wie der Verf. S. VIII sagt, massloses Staunen und unermessliche Freude die dem Tod erlegenen Ersteltern überkommen seyn, als sie einmal von Samen überhaupt, und zweitens von des Weibes Samen hörten. Werden denn aber wohl Adam und Eva das Wort vom Samen verstanden haben? Und wann werden sie sich für todte Leute gehalten haben? Ferner: der Verf. urgirt den Begriff Weibes-Samen. Es soll damit nicht nur ein Einzelwesen, sondern auch ein vom Weibe allein geborenes Einzelwesen bezeichnet werden. Letztere Fassung soll dadurch nothwendig werden, dass זֶרַע sonst nie vom Samen des Weibes, sondern nur von dem der Männer gebraucht werde, was durch Gen. 24, 60 (יִירַשׁ זַרְעֵךְ אֵת שַׁעַר שֹׂנְאָיו) widerlegt wird. Dass aber זֶרַע hier ein Einzelwesen bedeute, hat der Verf. nicht bewiesen. Er hat nur gezeigt, dass es ein einzelnes Individuum bezeichnen könne. Es ist übel gethan, in übertriebenem Eifer einer Schriftstelle unhistorische Deutungen aufzuzwängen. Warum will der Verf. das Protevangelium seiner keimartigen Unbestimmtheit entkleiden, die ihm doch als solchem ganz naturgemäss zukommt? Doch nicht nur die Geburt aus dem Staube allein, auch Leiden zuvor und Herrlichkeit darnach, ja selbst die *mors violosa* und die göttliche Natur findet der Verf. in dieser Stelle so ausgesagt, dass die ersten Menschen dies alles sollen erkannt haben. Die angebliche Aussage des Protevangeliums über die Gottheit Christi findet er bestätigt durch Gen. 4, 1, wo er die alte Deutung „ich habe erlangt einen Mann,

den Jehova“ als die einzig richtige zwar hinstellt aber nicht erweist. „Also wahrer Mensch und wahrer Gott ist nach der Erkenntniss der Erstelter n der Ueberwinder der Schlange gewesen“, lesen wir S. XV. — In dem Anziehen der Felle (Gen. 3, 21) erblickt ferner der Verf. ein Symbol der Rechtfertigung. In dem „Adam ist geworden wie unser Einer“, das er nicht im ironischen, sondern im Sinne „heilig ernster Anerkennung“ nimmt, sieht er endlich die Wiederherstellung des göttlichen Ebenbildes. So sieht er denn im Protevangelium und den sich zunächst daran anschliessenden Offenbarungen den ganzen Inhalt des Evangeliums nicht nur objectiv, sondern so enthalten, dass er subjectiv nicht nur erkennbar, sondern wirklich erkannt wurde. Das ist zu weit gegangen. Der geschichtlich pädagogische Charakter der Offenbarung macht dann einem unnatürlichen Mechanismus Platz. Denn nur durch ein mechanisch wirkendes Machtwort können Adam und Eva zu der Höhe der Erkenntniss erhoben worden seyn, die der Verf. ihnen beimisst. Er vergisst, dass ihnen nichts Wesentliches fehlte, dass sie vielmehr alles hatten, was sie für ihre Person und ihre Zeit brauchten, wenn sie die Idee des Heiles in ihren allgemeinsten Grundzügen erkannten. Dass diese Grundzüge als von göttlicher Hand gezeichnet die specielleren Formen der Ausgestaltung erkennen lassen, leugne ich nicht. Aber ich hüte mich, die Erkenntniss, die uns, den im Lichte der Erfüllung die Weissagung Betrachtenden möglich ist, schon denen zuzuschreiben, welche nur die Weissagung allein hatten. Die Behauptung des Verf. S. XVII: „in den Tönen, mit welchen die Heilsbotschaft von dem Erlöser Jesus Christus im Paradiese eingeleitet wurde — in den gleichen Tönen erschallt dieses Evangelium bis ans Ende der Tage“ — diese Behauptung zerstört den wahrhaft geschichtlichen, organisch-natürlichen Charakter der Offenbarung, und setzt an deren Stelle ein mechanisch-künstliches Verfahren, das (als abstrakter Allmachts-Gebrauch) keine Kunst und darum Gottes unwürdig ist.

Alle nachfolgenden evangelischen Verkündigungen sind, so sagt der Verf. S. XVII, „streng nach den Grundlineamenten des Protevangeliums gezeichnet.“ Er unterscheidet aber zwei Klassen solcher Verkündigungen. Die eine begreift in sich „die Reproduktionen des ersten Evangeliums in und mittelst des Wortes“, die andere „die Reproduktionen des protevangelischen Erlösers durch Personen.“ Was die zweite Klasse betrifft, so rechnet der Verf. dahin Abel-Seth, Noah, Sem, Abraham, Isaak, Juda, Mose, David, Salomo, Serubabel, Christus. Diese Reihe ist nicht nur lückenhaft, sondern der Verf. unterlässt es auch, die Conformität der einzelnen Glieder mit dem protevangelischen Typus gehörig nachzuweisen. Nur bei Abel-Seth gelingt ihm dies, allenfalls noch bei Noah, immer weniger bei den folgenden Gliedern. Zur ersten Klasse der

„Reproduktionen des Protevangeliums" rechnet der Verf. seltsamer Weise das Protevangelium selbst. Dann die Sprüche Bileams, sodann solche Psalmen, welchen keine „dem Heilsinhalt conform gemachte Person" entspricht, wie Ps. 68, 97, 102, und endlich „die meisten prophetisch-messianischen Weissagungen." Es ist unbegreiflich, wie der Verf. die Natur der Weissagung so sehr verkennen konnte. Es ist doch wahrlich keine Weissagung denkbar, die ohne geschichtlichen Hintergrund in der Luft schwebte. Und ebensowenig ist ein geschichtlicher Hintergrund ohne Personen denkbar. Nur treten diese Personen nicht immer gleich scharf markirt hervor. Beim Protevangelium ist eben das Samen tragende Weib die persönliche Basis; im 68. Psalm ist es Jehova, der alttestamentliche selbst, und dieselbe Bewandtniss hat es mit Ps. 97 und 102, wie das ja der Verf. S. XXI selbst anerkennt. Auch den „prophetisch-messianischen Weissagungen" mangelt der persönliche Hintergrund nicht, nur vorausgesetzt, dass man sich nicht darauf bornire, nur Serubabel und Josua, den Hohenpriester, als solche gelten zu lassen.

Bis hieher reicht der erste, „das Protevangelium" überschriebene Abschnitt der Einleitung. Es folgt nun ein zweiter Abschnitt mit der Ueberschrift: „Die patriarchalische Verheissung oder die erste ausserordentliche Reproduction des Protevangeliums zur Zeit der Väter Israels."

Nach der Art, wie der Verf. dem Obenerwähnten zufolge die dem Protevangelium folgenden Verkündigungen eintheilt, musste man erwarten, dass er dieser Eintheilung gemäss in zwei folgenden Abschnitten von den realen und verbalen Reproduktionen jener Urweissagung handeln werde. Im Allgemeinen hat er dies zwar in jenem ersten oben besprochenen Abschnitte gethan. Die nun folgenden beiden Abschnitte aber beschäftigen sich fast lediglich mit den persönlichen Reproduktionen. Nachdem Abschnitt I in dieser Beziehung bereits bis auf den Erfüller vorgeschritten war, greift der Verf. wieder zurück, um in zwei Hauptgruppen die Geschichte von Abraham an abzuhandeln. Mittelpunkt der ersten Gruppe, oder, wie er sich ausdrückt, erste ausserordentliche Reproduction ist ihm Abraham. Warum er diesen die erste und zwar erste ausserordentliche Reproduction nennt, was er sich demzufolge wohl unter einer ordentlichen Reproduction denken mag, ist mir nicht klar geworden. Dass er Abraham zum Mittelpunkt einer Gruppe weissagender Geschichte macht, finde ich sehr lobenswerth. Es ist gewiss gut, die Geschichte zu organisiren. Wenn er nun, was nach der Sündfluth in Bezug auf Sem gesagt worden, als Einleitung, und was nach Abraham bis zum Segen Jakobs selbst, als Schluss der um jenen Patriarchen sich gruppirenden Ereignisse darstellt, so ist das gewiss zu loben. Im

Einzelnen freilich wäre wohl manches auszusetzen. Zunächst scheint mir, dass der Verf. bei dem Nachweise der Aehnlichkeit zwischen der Urweissagung und den Reproductionen zu viel Gewicht auf Nebenzüge gelegt, und die Hauptzüge zu wenig hervorgehoben hat. Jene Urweissagung enthält nämlich die drei Hauptmomente: Feindschaft zwischen dem Schlangen- und Weibes-Samen, Fersenstich und Kopfzertreten. Statt in der Geschichts-Gruppe, deren Repräsentant Abraham ist, diese Grundzüge aufzuzeigen, hebt er hervor, wie Abraham durch göttlichen Beruf geworden sei, was er war, und wie er als ein Einiger dem Abfall entgegen getreten und Träger des Segens geworden sei. Es sind diese Punkte zwar auch bedeutsam und ich möchte sie nicht übergangen wissen, aber sie sind so behandelt, dass die Hauptpunkte nicht zu ihrem Rechte kommen. Ferner finde ich, dass die Bedeutung Abrahams als *πατὴρ τῶν πιστευόντων* (Röm. 4, 18) viel zu wenig gewürdigt ist. Der Verf. spricht zwar viel von Isaak, aber immer nur von der objectiven Seite. Jenes hochwichtige Moment der Prüfung, die nicht nur eine Prüfung Abrahams, sondern der Menschheit war, sofern dadurch constatirt werden sollte, ob in der Menschheit sich noch das Maass von Glauben finde, ohne dessen Vorhandenseyn das Opfer des eingeborenen Gottessohnes ein vergebliches gewesen wäre, — dieses wichtige Moment hebt der Verf. nicht hervor. — Ferner hebt der Verf. die Bedeutung Jakobs nicht genugsam hervor. Er behandelt ihn nur als einen Anhang zu Isaak. Dagegen legt er auf Juda ein unverhältnissmässiges Gewicht. Joseph, dessen Geschichte vielleicht der vollständigste Typus der Geschichte Christi ist, übergeht er ganz.

Von Juda springt der Verf. sofort über auf David. In ihm sieht er „die zweite ausserordentliche Reproduktion des Protevangeliums zur Zeit der Könige David und Salomo." — Er erklärt auch hier sich nicht näher darüber, warum er David die zweite und zwar ausserordentliche Reproduction nennt. Mehr als im zweiten Abschnitt geht der Verf. hier auf das Verhältniss der Real- zur Verbal-Weissagung ein. Ist er doch dazu genöthigt, weil er sich ja die Erklärung des messianischen Psalmenwortes zur Aufgabe gestellt hat. Was er über die Aehnlichkeit der Davidischen Geschichte mit den Grundzügen des Protevangeliums aussagt, ist gut und erschöpfend.

Das Verdienst dieser Einleitung, das wir nicht bestreiten wollen, ist jene Organisation des weissagenden Stoffes. Es ist anzuerkennen, dass der Verf. die Einheit und Gliederung dieser Geschichte hervorhebt, dass er als Grundtypus das Protevangelium, und alle folgende Geschichte als Reproduktion dieses Grundtypus versteht. Nur in der Art, wie er dies thut, konnten wir ihm nicht überall beistimmen.

Am Schlusse der Einleitung classificirt er die messianischen Psalmen und erklärt er sich über die Motive der von ihm getroffenen Auswahl. Er nimmt 6 Klassen messianischer Psalmen an: 1) Solche, welche Davids Leiden zur Zeit der messianischen Verfolgung betreffen. Aus diesen wählt er Ps. 16; 22; 69; 40. 2) Solche, welche sich um Davids Stand der Erhöhung gruppiren: Ps. 21 und 2. 3) Solche, welche auf die feierliche Einholung der Bundeslade sich beziehen: Ps. 118. 4) Als nothwendiges Bindeglied zwischen den davidischen und salomonischen Psalmen wird 2 Sam. 7 hereingenommen. 5) Salomonische (d. h. auf Salomo bezügliche) Psalmen: Ps. 8; 45; 72; 110. 6) Psalmen, welche sich auf Davids Leidensperiode beziehen: Ps. 41. — Diese Auswahl nun motivirt der Verf. durch innere und äussere Gründe. Als innere Gründe bezeichnet er, wenn in einem Psalm über David's und Salomo's „nackte Individualität“ hinausgegriffen und in David und Salomo zugleich der Messias angeredet werde. Die äusseren Gründe sind ihm die Zeugnisse a) des Neuen Testamentes b) der bewährtesten jüdischen Tradition. Man sieht hieraus, dass der Verf. auf Kritik sich nicht einlässt. Man sieht aber auch, dass er über den Begriff eines messianischen Psalmes entweder sich selbst noch nicht klar ist, oder doch sich nicht klar ausgesprochen hat. Denn warum z. B. der 68. Psalm nicht hieher gehören soll, ist aus des Verf. eigenen Aeusserungen nicht zu erkennen. Fast scheint es, dass er sich vorgenommen hatte, eben gerade eine Zwölfzahl von Psalmen zu erklären.

Wir haben uns bei der Einleitung lange aufgehalten, um zu erkunden, wes Geistes Kind der Verf. sei. Wir wollen uns in Bezug auf den Commentar um so kürzer fassen. Der Verf. ist, wie es scheint, noch sehr jung. Manche Unbeholfenheiten in Stil und Ausdruck machen einen schülerhaften Eindruck. Z. B. „die Zeit, in welcher erschallte das Protevangelium“ S. IV; „in sauber eingehaltener Bildersprache“ S. VI u. X; „maassloses Erstaunen muss die Ersteltern überkommen seyn“ S. VIII; „die David zugestossenen Schicksale“ S. XXXV; „ein Urtheil, welches schon das Protevangelium der Schlange zuertheilte“ (S. XXXVII). Vorliegendes Buch ist das erste grössere Werk des Verf. Zwei kleinere Schriften von ihm (*de Aramaismis libri Koheleth* und *Vaticinium Jesajae Capp. 24—27*) sind 1860 und 1861 erschienen. Als Jugendarbeit wollen wir nun auch diesen Commentar gelten lassen. Er ist zwar mit Sorgfalt und Fleiss gearbeitet. Auch ist die ältere und neuere Literatur fleissig benutzt, ohne dass jedoch durch Anhäufung gelehrten Apparates dem Leser das Studium erschwert wäre. Aber einmal fehlte es dem Verf. noch an der nöthigen grammatikalischen Kenntniss der Sprache. Was soll z. B. S. IX die Anmerkung: „זֶרַע von זָרַע: ein Wort, welches sich auch im Arab. und Aethiop. findet in der Bedeutung von *sparsit*“? — S. XXXII lesen wir, dass *Schiloh*

(welches Wort der Verf. mit Delitzsch Gen. 3. Aufl. von שׁוּל lösen ableitet) dem Namen nach in Jehoschua = Jesus reproducirt werde. — S.25. wird מְנָת (Ps. 16, 5) erklärt als aus מְנָיַת entstanden. Eine monströse Contraktion! Der Verf. scheint nicht zu wissen, dass es einen Plural מְנָיוֹת gibt (Neh. 12, 47. 13, 10 neben מְנָאוֹת *ib.* 12, 44), welcher einen Singular מְנָיָה oder מְנָת (מְנָוֶת) voraussetzt, aus welchem מְנָת zusammengezogen ist. Vergl. כְּנָת pl. כְּנָוֹת Esr. 4, 7. קְצָת, קְצוֹת Ex. 38, 5. — Ferner scheint es mir, dass der Verf., der allenthalben gern die alten, orthodoxen Erklärungen vorbringt, hiebei nicht mit derjenigen Umsicht und mit dem exegetischen Takte zu Werke geht, die man haben muss, um das Alte mit neuen, soliden Stützen zu versehen. So erklärt er Ps. 16, 3: „Mein Gutes liege dir nicht ob! Hin zu den Heiligen und zu den Herrlichen u.s.w." Das soll heissen: ich will von dir nichts für mich, sondern für die Heiligen. Aber kann man überhaupt sagen, dass Gott die Pflicht habe, uns Gutes zu erweisen? Und musste nicht der Begriff „m e i n Gutes" im Gegensatz zu dem der Heiligen wenigstens durch die Stellung hervorgehoben seyn? — V. 4 findet er in dem „nicht werde ich ausgiessen ihre Trankopfer von Blut", Unsinn, wenn David, der nicht Priester war, und also nicht Trankopfer darbringen durfte, dies von sich selbst gesagt hätte. Er meint deshalb, dass hier „der in David redende und auf Christum deutende Geist Christi die David gesetzten Schranken gar sinngemäss durchbricht, und auf ein hohenpriesterliches Amt dessen, den David vertritt, deutet, wie Ps. 110, 1." Aber abgesehen davon, dass der h. Geist nicht wie ein *Deus ex machina* Schranken durchbricht, ist es ja gar sehr die Frage, ob hier von theokratischem und nicht vielmehr von heidnischem Opferdienst die Rede sei, ob die Suffixa in נִסְכֵּיהֶם und שְׁמוֹתָם demgemäss nicht auf die Götzen zu beziehen seien, und in dem בַּל אֶשָּׂא nicht vielmehr eine Beziehung auf Ex. 23, 13 als auf das dritte Gebot (wie der Verf. will) liege.

Ps. 22, 17 fasst der Verf. כָּאֲרִי im Sinne von „durchbohrende." Er nimmt es als *Part. act.* von כָּאַר, was aus כּוּר erweitert sei, wie לָאַט aus לוּט. Dabei stört ihn weder das lautbare א, noch die Pluralendung. Für das erste beruft er sich auf רָאֲמָה Sach. 14, 10 (was aber kein Participium ist), und für das zweite auf Gesenius Lehrgebäude. Aber mag auch hier jene Pluralendung als „ziemlich allgemein anerkannt" bezeichnet seyn, so ist sie es doch jetzt nicht mehr. Gewiss ist sie, wenn sie auch an singulären Substantiven wie רַמֹּנִי, מִבִּי vorkommen sollte, an einem Participium ohne Beispiel. Auch hier hat es der Verf. der alten Erklärung zu Liebe mit der Grammatik zu leicht genommen.

Auch Ps. 2, 7 hält der Verf. trotz alle dem, was aus sprachlichen und geschichtlichen Gründen dagegen vorgebracht worden ist, an dem Begriffe der ewigen Zeugung als nächstem und eigent-

lichem Wortsinne fest. Kann denn מֵהַיּוֹם jemals gleich מֵעוֹלָם seyn? Oder, was dasselbe, kann denn das ewige Gut mit dem Namen das zeitliche Gut bezeichnet werden? Und braucht denn dem von Ewigkeit Gezeugten gesagt zu werden, dass er der Sohn Gottes sei?

Ps. 45 schreibt der Verf. mit Bestimmtheit David als Verfasser zu, obwohl die Ueberschrift den Psalm als einen Korachitischen bezeichnet. Unter den Argumenten des Verf. ist ein sehr seltsames. „Es war doch immer eine Vertraulichkeit, sagt er S. 260, die wohl allein dem Könige selber zustehen mochte, die Sängerfamilie an den Namen ihres Ahnen schauderhaften Andenkens so direkt zu erinnern. .... David allein mochte sich so etwas herausnehmen, und eben durch diese freiwillige Titulirung der Sängerfamilie hat er seine königliche Sängerwürde verrathen." Ebenso seltsam ist folgendes Argument: „Es war keine so selbstverständliche Sache, dass Salomo Pharaos Tochter zum Weibe nahm. Offenbar **muss** den Salomo sein Vater berathen haben; vielleicht gerade durch dieses Lied." Freilich schreibt der Verf. alle Korachitischen Lieder dem David zu, und auch Ps. 72 lässt er trotz der Ueberschrift לִשְׁלֹמֹה von David verfasst seyn.

Man sieht, der Verf. verfällt so sehr in das Extrem der modernen Kritik, dass er die biblischen Bücher für älter hält, als sie sich selbst machen. Aber die Extreme berühren sich. Willkür bleibt Willkür, mag man vom Historischgegebenen auf Scheingründe gestützt nach vorwärts, oder nach rückwärts abweichen. Ich fürchte, durch ein solches Verfahren wird der guten Sache mehr geschadet als genützt. [E. Nägelsbach.]

5. Die Sprüche und der Prediger Salomo, das Hohelied, Hiob und kleinere exegetische Schriften, für Gelehrte und Ungelehrte erklärt von M. Fr. Chr. **Oetinger**, Prälaten in Murrhardt, neu herausgeg. von K. Chr. Eberh. **Ehmann**, Pfarrer in Unterjesingen. Stuttg. (Steinkopf) 1861. 548 S. 8. 1⅓ Thlr.

Die vorliegende Schrift bildet den 4. Band der 2. Abtheilung der von Ehmann aufs neue herausgegebenen Werke des grossen Theosophen Oetinger. Es kann natürlich nicht die Aufgabe des Recensenten seyn, den Inhalt der hier niedergelegten Lehre des längst verstorbenen Meisters zu kritisiren. Das Gute, wie das Tadelnswerthe seiner Weise, die ewige Gotteswahrheit zu verkündigen, ist längst in der Geschichte der Theologie festgestellt. Er hatte zu seiner Zeit seine Freunde, und noch mehr der Gegner. Die Nachwelt ist gerechter in ihrem Urtheile geworden, als seine Zeitgenossen. Er selbst klagt im vorliegenden Bande: „Sowohl die Sache von dem *sensus communis*, als die von der generativen oder pflanzenden Lehrart der h. Schrift ist dem heutigen Geschmack etwas Fremdes, darum wundert mich nicht, dass meine nach dieser

Art bisher ausgegebenen Bücher nicht gleich Eingang finden. — Uebrigens habe ich in Gottes Schule gelernt, um der Wahrheit willen zu ertragen, dass ich gehasset werde u. s. w. Wenn solche ihrem eignen Innern nicht feind wären, wenn sie des Baco Weg zur Untersuchung der Wahrheit gingen, so würden der Klagen über die Undeutlichkeit schon weniger seyn." Wir haben daher hier auch nur zu bezeichnen, was der Leser in vorliegendem Bande vorfindet. Als Einleitung ist die dreifache Sittenlehre nach der Natur, nach der h. Schrift, nach Jesu Christo mitgetheilt, mit drei Kupferblättlein, die hier fehlen, doch aus dem Texte leicht zu erschliessen sind. Es sind hierin tiefe Gedanken beschlossen, allerdings mit der eigenthümlichen allegorischen Interpretationsweise Oetingers gemischt. Z. B. sagt er zu Pred. 12,6: ehe der silberne Strick gehemmt werde und die güldene Schaale sich verlaufe: Dies sind die Werkzeuge der temperirten, silberartigen, und der feurigen, goldartigen Lebensgeister. Hier ist *Helvetii microscopium physiognomicum* wohl zu lesen, als welcher der einzige ist, der Salomo's Physik nachzuspüren beflissen gewesen. Sonne und Licht in den vorausgehenden Versen sind ihm die feurige Kraft im Menschen, Mond und Sterne eine temperirte Kraft in den Lebensgeistern. Die Anatomie des Teufels ist ihm sinnbildlich in Hiob 41 vorgetragen, und neben ihm existirt eine noch andere Gattung eines abgefallenen Geistes, der nicht zum Reich der Schlange gehört, sondern für sich einen besonderen Kreis hat, nämlich eines Engels des Abgrunds, eines Königs gewisser schädlicher Kräfte. Der Erklärung der Sprüche Salomo's geht dann wieder eine Einleitung voran, in der viel Treffliches über den *sensus communis* gesagt ist. Die Leuchte des Herrn, sagt er da, ist in jeglicher Seele *Prov.* 20, wie vielmehr in den Dienern Jesu Christi. Sie müssen vor allem diesen *sensus communis* kennen, davon Christus so oft geredt: Wer aus der Wahrheit ist, der höret meine Stimme; und wieder: Schaue, dass nicht das Licht in dir Finsterniss sei. Ja gerade die Sprüche Salomos sind ihm in solchem Grade Wahrheiten der Leuchte des Herrn, dass er diesem ganzen Bande den Titel gab: Die Wahrheit des *sensus communis*. Die gefallene Natur, sagt er, hat einen Trieb zu ihrer Ergänzung, und wenn sie ohne den ursprünglichen Trieb der göttlichen Weisheit wirkt, so lacht sie gern über Alles, was mit den ursprünglichen Begriffen der Ordnung, wovon sie nur den unwiderstreblichen Trieb übrig hat, nicht übereinkommt. Aber der völlige wirkliche *sensus communis* ist ein Trieb der göttlichen Weisheit in ganzen Gesellschaften zum allgemeinen Besten. Darauf folgt die Erklärung der Sprüche selbst, die er am 10 Jan. 1754 mit dem Wunsche herausgab, dass der Leser sich gewöhne, sich allezeit von ganzem Herzen auf die Allgegenwart des himmlischen Führers in dem innersten Gefühl, und nicht blos auf die Regeln

der Vernunft zu verlassen. Bei dieser Erklärung verbreitet er sich hauptsächlich eingehend über die Grundbegriffe der Weisheit; sonstige Schwierigkeiten werden durch kurze Erläuterungen oder Paraphrasen des Gedankens abgemacht. Diese sind im Durchschnitt sehr einfach, nur selten treten seine theosophischen Geheimnisse in den Vordergrund, so z. B. zu 30, 19 bei den vier schwerverständlichen Dingen. Weil Salomo, sagt er, hier mit der Jungfrau endigt, so scheint wohl auf das Aufsteigen und Absteigen der Weisheit des h. Geistes in die Jungfrau Mariam durch Trieb der Weissagung gespielt zu werden; nämlich die drei Dinge sind die drei Constitutiva aller Wesen, in dem vierten vereinigt. Adler bedeutet das Flüchtige, Schlange das halb Flüchtige, das Schiff das Fixe, also auch die Constitutiva des menschlichen Wesens. Die Jungfrau bedeutet das von Arsenik uninficirte und doch von dem *sulphure solari* imprägnirte Fleisch Mariae, durch Vereinigung der männlichen geistlichen Sonne des ewigen Worts. Mit einem summarischen Inhalt aller Kapitel, worauf Oetinger überhaupt grosse Stücke hält, wird das Ganze geschlossen.

Hierauf folgt die Erklärung des Predigers, den Oetinger als ein Stück von dem allgemeinen öffentlichen Staatsrecht Gottes ansieht, woraus man vieles von der allgemeinen Oekonomie und Regierungsart Gottes über die ganze Welt lernen soll. Das Hohelied ist nur mit kurzer Inhaltsangabe und einer Anleitung dasselbe zu lesen eingeführt. Wer zu hoch oder zu niedrig hier denkt, sagt Oetinger, verfehlt des Ziels; wer aber gerade zugeht, der findet in der Zusammenstimmung jedes mit allem und alles mit jedem das gewisse Zeugniss Gottes. Daran reiht sich die Uebersetzung des Buches Hiob mit philologischen Bemerkungen, die sich an Schultens anlehnen, da der Stand des Hebräischen damals noch nicht so war, um, wie er sich ausdrückt, aus der *force* der Sprache zu kommentiren. Wer darum, fährt er fort, die Beziehungen der h. Worte auf die Wahrheit, die im Verborgnen liegt, mit Augen des Sinnes und Geistes Jesu aus jedem Buch heil. Schrift durch Vergleichung eines jeden mit allem hervorsuchen kann, der ist der glücklichste Ausleger, bis Gott andere Mittel gibt. An diese Uebersetzung schliesst er sodann eine kurze Angabe des Zusammenhangs der Gespräche und stellt dann in den *loci communes* die verwandten Gedanken des Buches zusammen. Den Schluss dieses Bandes macht die kurze und einfältige Anleitung zum summarischen Verstand der h. Schrift mit einem Vorberichte, der die Gedankenzusammenfassung des Römerbriefes enthält, wie sie eine blinde Weibsperson einer andern in die Feder diktirte. Oetinger hat diese sinnige und innige Mittheilung in der Absicht gegeben, dass Jeder sich gewöhne, einen solchen Plan einer ganzen biblischen Schrift sich zusammenzufassen. „O wie würde dies mehr

zur Erbauung dienen, sagt er mit Recht, als andere Vorschläge. Allein es fehlt an Leuten, die die Schrift nach dem tiefen, aber einfältigen Grund des Herzens verstehen und aus der Quelle schöpfen wollen. Die Meisten behelfen sich mit entlehnten Worten, auch mit einem entlehnten fremden Glauben. Sie sehen nicht auf ihr ewiges Interesse, viel weniger sehen sie die Folgen eines fremden Glaubens ein." Hierauf gibt er selbst seine erklärende Zergliederung der Epistel an die Römer, seine Fragen über den Galaterbrief, seine summarische Erklärung des Briefes an die Hebräer, der Johanneischen Briefe, der Epistel Jacobi und seinen Auszug aus der Apokalypse. Als Abschluss des Ganzen hat dann der Verf. noch Oetingers Vorschlag beigegeben, die ganze Bibel überhaupt sich summarisch zu Nutzen zu machen. Damit ist dem Leser der Reichthum des vorliegenden Bandes vor Augen geführt. Der Bitte des Herrn Herausgebers, dass alle Freunde der Sache durch ihre Theilnahme sie möglich machen wollen, stimmen wir im Interesse aller sinnigen und tiefgründenden Schriftforschung bei. Namentlich praktische Geistliche werden, ob auch Oetingers exegetische Resultate vielfach nicht probehaltig sind, viele Anregung zu einem tieferen Eingehen in die Schrift und ihre Grundbegriffe erhalten. [E.]

6. Der Brief an die Hebräer. Kurz und einfach ausgelegt durch F. R. Fricke, Prediger zu Sandau a. d. Elbe. Halle (Jul. Fricke) 1863. 216 S. gr. 8. 18 Ngr.

Der Verf., welcher sich in den Hebräerbrief (diese „recht edle Epistel", wie Luther sie einmal nennt, „wohl werth, dass sie mit Gold geschrieben wäre") mit besonderer Vorliebe eingelebt, dabei aber auch wahrgenommen hat, wie gerade dies köstliche Buch dem Christenvolke unserer Tage so unbekannt geblieben, will mit seiner Auslegung ungelehrten, heilsbegierigen Bibellesern einen Dienst leisten und ihnen mithelfen in dieser trüben, schweren Zeit dennoch fröhlich ihre Strasse weiter zu ziehen. Bei gewissenhafter Durcharbeitung und Benutzung der alten und neuen Hilfsmittel war es sein Bestreben, so einfach, so klar und deutlich, als es irgend möglich war, auszulegen, dem Buchstaben sein volles Recht zu lassen, auch den Leser nie durch verschiedene Meinungen zu verwirren." Wir finden hauptsächlich zweierlei an dem Büchlein zu rühmen: einmal (in formeller Hinsicht) den grossen Fleiss, mit welchem der Inhalt, Fortschritt und Zusammenhang der epistolischen Gedanken entwickelt wird; sodann (was ein noch ungleich grösserer materieller Vorzug ist) die in der Regel eben so schlichte als zuversichtliche Weise, Christum im alten Testamente zu suchen und zu finden. Wir können das eben Gesagte hier nicht weiter ausführen, wollen aber doch den Lesern eine kleine Probe des Geistes und der Manier der F.'schen Auslegung geben, und

zwar aus dem 11. Kapitel, dessen Behandlung, unsers Dafürhaltens, dem Verf. besonders gut gelungen ist. Er bemerkt zu V. 6: „Also wer zu Gott nahet, der muss glauben, dass er sei und dass er denen, die ihn suchen, ein Vergelter seyn werde. Aber ist das nicht allzuwenig? Kann nicht Jemand diese Punkte glauben und ist trotzdem von dem eigentlich christlichen Glauben noch himmelweit entfernt? Mit nichten. Wer nur wirklich diese drei Punkte: einmal, dass es wahr und wirklich einen Gott gibt, dann, dass es wahr und wirklich auf Erden ein Volk gibt, das Gott sucht, und dann, dass Gott denen, die ihn suchen, der Vergelter ist: wer diese drei Punkte wirklich hat und hält, der kann dies und jenes von der christlichen Lehre nicht wissen, weil es ihm noch nicht geoffenbart ist: aber, so wie es ihm entgegentritt, so fällt er auch dem Worte zu.... Es ist nur blutwenig, was über den frömmsten Mann des alten Testaments, Henoch, ausgesagt wird — und es ist doch unendlich viel.“ Eben so trefflich ist die Auslegung von V. 9. 10. Wenn nun gleich neben dem Köstlichen auch hier und da etwas Schwaches oder Eigenthümliches mit unterläuft (vielleicht auch einmal ein tüchtiges Druckfehlerchen: ein „Seth“ statt Heth, S. 166), so zweifeln wir doch nicht im entferntesten, Gott werde „in Gnaden dies Büchlein brauchen, uns vor dem Abfall zu warnen, uns zu stärken in der Liebe zu dem Worte, das Himmel und Erde überdauert, uns zu fördern in der Erkenntniss, die da ist das ewige Leben.“ [Str.]

Von den dankeswerthen Diedrichschen Auslegungen biblischer Bücher unterscheidet sich diese Auslegung des Hebräerbriefs dadurch, dass sie nicht blos Resultate gibt, sondern den Leser das Auslegungsgeschäft mit vollziehen und die Resultate mitgewinnen lässt. Der Verf. hat die wissenschaftlichen Vorarbeiten benutzt, ohne von ihnen sklavisch abhängig zu seyn; er geht da, wo er sich dadurch nicht befriedigt fühlt, seine eignen Wege. Wir anerkennen gern den selbstständigen Werth, den das Büchlein deshalb anspricht, obwohl wir mit den eigenthümlichen Auslegungen des Verf. uns meistens nicht befreunden können, wie z. B. dass 7, 3 mit „er bleibet Priester immerdar“ auf das jenseits immerdar sich fortsetzende priesterliche Leben Melchisedeks hingewiesen werde, dass der Altar der Christen, welcher 13, 10 dem jüdischen Brandopferaltar entgegengesetzt wird, als himmlischer zu fassen sei u. dgl. Die Schenkel-Holtzmann'sche Zeitschrift, welche jeden neuen Jahreslauf mit besonderen Bravourstücken kritischer Abschlachtung und Brandmarkung beginnt, hat mit Hervorhebung einiger solcher neuer Auslegungsversuche auch dieses Büchlein fortgeschlenkert, indem sie ausserhalb der Grenzen ihrer Richtung keinen Schweiss der Arbeit, keine Salbung von oben anerkennt. Wir aber können

es als ein aus gewissenhaften Studien hervorgegangenes und wahrhaft d.i. unseicht und unmanierirt populäres empfehlen und wünschen, dass der Verf. fortfahren möge, forschenden Bibellesern solchen „kleinen Philippusdienst“ zu leisten. [Del.]

IX. Kirchen- und Dogmengeschichte.

1. Das Reich Gottes. Sein Gang durch die Zeit. Sein Stand in der Gegenwart, betrachtet im Lichte der Weissagung. Von K. Theurer, Pfarrer in Mühlhausen am Neckar. Mit einem Vorw. v. J. H. Staudt, Pfarrer in Kornthal. Zum Besten der Kinderheilanstalten in Ludwigsburg, Wildbad und Jagstfeld. Ludwigsburg (Comm. Ferd. Riehm) 1862. X u. 304 S. 8.

Die vorliegende Schrift, zunächst durch einen Vortrag auf einer Conferenz von Württemberger Geistlichen veranlasst, zerfällt in zwei sehr ungleiche Hälften. In grossen Zügen führt der I. Abschnitt S. 4—39 „den Gang des Reiches Gottes durch diese Weltzeit“ vom Paradies an bis auf Christi Erscheinung und bis auf das Ende der Tage vor, und es tritt überall eine gesunde biblisch-realistische Geschichtsanschauung nach der Art der alten Würtemberger und der bekannten neueren Forscher auf dem Gebiet der Heilsgeschichte zu Tage. Die 3 grossen Katastrophen des Sündenfalls, der Sündfluth und der babylonischen Sprachverwirrung werden in ihrem entscheidenden Einfluss auf die gesammte Geschichte des Menschengeschlechts gewürdigt, und bei dem letztgenannten Punkte sind wir lebhaft an einzelne Sätze in F. Fabri's Schrift: „Entstehung des Heidenthums“ u. s. w. erinnert worden, und zwar solche, die uns wohl begründet scheinen. Ueberhaupt zeigt sich der Verf. gut bewandert in der einschläglichen Literatur und verwendet mit Geist die Resultate der gelehrten Forschung. Ein besonderes Augenmerk richtet er mit Recht auf die Beziehungen der heiligen zu der Profangeschichte, des Volkes Israel zu den Weltvölkern und Weltreichen. Die vier heidnischen Weltreiche erhoben sich und zwangen Israel unter sich zur Strafe dafür, dass dieses, „nicht das weltherrschende priesterliche Königreich werden wollte“, zu welchem es berufen war. Nachdem aber (das ist der weitere Gedankengang) „unter den Weltreichen die Völker durch Israel und Ismael durch die Völker zubereitet ist“, da erscheint der Heiland, und durch ihn, den auch zum Himmel erhöhten hohepriesterlichen König Israel's und aller Welt, ist das Reich Gottes „Himmelreich“ geworden. Unsere Gegenwart ist „das Himmelreich im Stande der Erniedrigung“, die Zukunft, deren wir warten, dasselbe „im Stande der Erhöhung.“ Dieses beginnt noch auf der gegenwärtigen Erde; ob aber Christus sammt

seiner verherrlichten Gemeinde während des alsdann anbrechenden Friedensreiches „für die Bewohner der Erde beständig sichtbar bleiben, oder nach der sichtbaren Erscheinung wieder unsichtbar werden wird, oder bald sichtbar bald unsichtbar, wie in der Zeit nach seiner Auferstehung, ob der Centralsitz dieser Herrschaft der gegenwärtige Berg Zion seyn, oder ob dieser nach buchstäblicher Erklärung von Jes. 2 höher werden wird, als alle Berge..., ob Christus seine Gemeinde von der Erde ins obere Jerusalem zurückführen und von da aus regieren lassen, oder ob das obere Jerusalem und der untere Berg Zion für die verklärte Brautgemeinde auf's engste verbunden seyn wird, — darauf lauten die Antworten der gläubigen Schriftforscher noch verschieden." Dieses Reich Christi auf Erden ist jedoch erst noch eine Vorstufe zur letzten Vollendung. Diese selbst tritt mit der Neuschöpfung Himmels und der Erde ein, in Folge deren dann die Trennung beider aufhört, „Christus und der Himmel in voller Herrlichkeit mit der Erde vereinigt — das ist das Himmelreich."

Der II. Abschnitt von S. 40 bis 304 beschäftigt sich nun des Näheren mit dem Stand des Reiches Gottes in der Gegenwart und will folgende 4 Fragen beantworten: 1) Wie weit ist das Reich Gottes in seiner niedrigen Gestalt d. h. als kirchlich verschieden geordnete und mannichfaltig beschaffene Christenheit über die Welt ausgebreitet? 2) Wie steht die Welt dem Reiche Gottes, d. h. dieser Christenheit gegenüber? 3) Wie regt sich die Welt in der Christenheit? 4) Wie kämpft und regt sich die Christenheit wider diese innere Welt? Da werden wir nun durch alle fünf Welttheile geführt, um überall den Stand und Fortgang des Christenthums kennen zu lernen, und mit Recht sagt das empfehlende Vorwort von Staudt, dass in dieser Beziehung nicht leicht in einer andern Schrift eine solche Fülle von Angaben mit Zahlen und Tabellen so kurz beisammen und so übersichtlich gefunden werden dürfte, wie hier. Den mächtigen „Kriegszug", welchen seit Anfang dieses Jahrhunderts die Bibel sowohl gegen das Heidenthum, als auch gegen die versunkenen Kirchen in der Christenheit unternommen, den Siegeslauf des Evangeliums, in welchem es bereits vor die Thore der bisher unzugänglichsten Völker gerückt ist, wird jeder Leser mit grosser Spannung verfolgen. Matth. 24, 14 ist zwar noch lange nicht erfüllt, aber es sind doch viele Vorbedingungen zu einer möglicher Weise mit grösster Beschleunigung eintretenden Erfüllung vorhanden. — Ebenso gründlich wird zur Beantwortung der zweiten Frage auf den Charakter des gegenwärtigen Heidenthums eingegangen, des Brahmanismus, des Buddhismus, des Confuthianismus und Toismus, endlich des Parsismus, — dieser grossartigen und doch zugleich kleinlichen Systeme, in denen sich gewissermassen „der unterbrochene babylonische Thurmbau noch

weiter fortgesetzt und in verschiedenen Spitzen trotzig gen Himmel erhoben hat.“ Die Hoffnungslosigkeit des seine letzte Kraft anstrengenden Islam und hinwieder die trotz aller Reformjuden dieses Jahrhunderts, der Herren Stern, Goldschmidt und Genossen, noch nicht untergegangene Hoffnung Israel's wird in charakteristischen Zügen aufgezeigt, dann aber auf die dritte der obigen Fragen eingegangen: nach der Welt innerhalb der Christenheit. „Die Linie, die vom babylonischen Thurmbau ausgeht, die Linie des heidnischen Abfalls von Gott, biegt jetzt, nachdem sie durch Christi Erscheinung in die Höhe gebogen war, wieder in sich zurück: vom Heidenthum ging die Entwicklung der Menschheit nach der Sündfluth aus und ins Heidenthum, ja in einen viel tieferen Abfall wendet sie sich jetzt zurück“ (S. 197). Dies beweist der moderne Un- und Aberglaube, der weitverbreitete Cultus der Materie wie der in Amerika von den sogenannten Spiritualisten in so grauenhafter Weise getriebene neue Geistercultus, ferner die Revolution und das revolutionäre Kaiserthum, der masslose Selbständigkeitstrieb und wieder das Vereinigungsstreben nach Babel's Art, kurz die tausend Zeichen, welche das nahe Aufsteigen des Thieres aus dem Abgrund verkünden.

Dem entgegen hätten wir nun in dem folgenden letzten Abschnitt gewünscht die e r f r e u l i c h e n Erscheinungen des gegen jene antichristlichen Tendenzen reagirenden wahren Christenthums aufgezeigt zu finden. Es folgen aber wieder sehr mannichfaltige Betrachtungen über Ultramontanismus, protestantisches Anstalts-Kirchenthum und Confessionalismus, über Union und Bekenntnisslosigkeit, über die gegenwärtigen Kirchenverfassungen, besonders die badische, und die Demokratie auch auf diesem Gebiet, über widerkirchliche Bestrebungen zur Anbahnung des vollendeten Reiches Gottes, nämlich Irvingismus, Darbysmus, Christoph Hoffmann'schen und Gustav Werner'schen Unverstand, endlich den „frommen Teufelsspuk, der dem Thier aus dem Abgrund als gaukelndes Vorspiel vorangeht“, — den Mormonismus. Erst zuletzt S. 296 ff. erhalten wir etwas Weniges von dem, was wir erwartet. Doch folgt man dem wohlunterrichteten Verf. auch bei dieser betrübenden Rundschau mit gespanntem Interesse, wenn man ihn gleich z. B. bei den Auslassungen über die Wirksamkeit des h. Geistes im Verhältniss zu den Gnadenmitteln, über die Taufe als nicht wiedergebärend, „im eigentlichen Sinn“, sondern nur „neuzeugend“, man weiss nicht recht, in w e l c h e m Sinn — dann über die, wie es scheint, auch in seinen Augen „untergeordneten“, in der Union für irrelevant erklärten Artikel (S. 257 u. 264) seinen Standpunkt nicht genau im Centrum lutherischer Lehre nehmen sieht trotz seiner gewiss ernstlich gemeinten Versicherung, dass er der lutherischen Kirche von Herzen angehöre.

Er hätte aber, hievon abgesehen, seinem eigenen Zwecke, den Leser zu „orientiren“, noch besser gedient, wenn er *sub* 3 die anti- und pseudochristlichen und *sub* 4 die wahrhaft christlichen Bestrebungen der Gegenwart zusammengestellt hätte. Statt dessen hat er es dort, wo er bei „Revolution und Kaiserthum“ angekommen war, für nöthig erachtet, apokalyptische Deutungen, besonders über c. 13 u. 17 einzuschalten, in denen er selbst wohl, nach dem Vorwort zu schliessen, einen Haupttheil seiner Arbeit sieht. Wir geben dieselben *in nuce*.

Offenb. 6, 12 hat Johannes den Untergang des alten Heidenthums „mit seiner Sonne, seinem Mond und seinen Sternen“ geschaut. Die Heuschreckenheere c. 9, 1—11 bedeuten die arabischen, die vieltausendmal tausend gepanzerten Reiter 9,13—21. die 400 Jahre später hereinbrechenden türkischen Horden (5. u. 6. Posaune). C. 10 knüpft aber gleichwohl wieder an die Zeit der Araber an. Die 7 Donner 10,4 mögen 7 Hauptperioden bedeuten, in welchen die Verkündigung des Evangeliums an die durch die Völkerwanderung und die Einfälle der Araber hereingeflutheten Völker geschehen soll. Theils aus dieser neuen, theils aus der alten Völkerwelt heraus bildet sich eine gläubige Gemeinde, von Johannes geschaut „als ein Weib, bekleidet mit der Sonne der Wahrheit, die den Mond, das Symbol der menschlichen Vernunft, vornämlich mit Bezug auf die Völkerwelt (!), unter ihren Füssen, und 12 Sterne, die Abbilder des mit ihr (damals?) vereinigten gläubigen Israels, über ihrem Haupte hat“ S. 212 f. Gegen diese Gemeinde und die Zeugen Gottes in ihr (die 2 „Zeugenreihen“ c. 11) steigt aus dem Völkermeer das siebenhäuptige Thier auf c. 13. Dieses Thier ist — das römische Reich, sein erstes Haupt ist — das altrömische, heidnische Kaiserreich, das zweite das neurömische, christliche Reich mit dem Hauptsitz Constantinopel. Während dieses zweite Haupt bis 1453 fortbesteht, bildet sich schon im J. 395 ein drittes, das christliche weströmische Reich, in welchem jedoch 476 das Thier seine Todeswunde empfängt, indem auch das zweite Haupt um diese Zeit durch Bulgaren, Slaven und Wenden erschüttert wird. Mit dieser Todeswunde sieht Joh. das Thier aufsteigen, und zwar geschieht dies zur Zeit der 7. Posaune (also, wo es im Himmel heisst: Es sind die Reiche der Welt unsers Herrn und seines Christus geworden u. s. w.!). Die Todeswunde wird heil, indem das Thier aufsteigt und zwei neue Häupter erhebt. Eben hiemit beginnt die 70. Jahrwoche Daniel's, deren erste Hälfte 1260 Tage, d. i. Jahre umfasst, während die zweite nur 3½ Tage, gleich Jahren, dauert, nämlich jene 3½ Tage, während welcher nach c. 11,9 die beiden „Endzeugen“ todt auf den Gassen Jerusalems liegen werden (!). Und noch wundersamer: es hat das aufsteigende Thier „die unlautere Gemeinde, welche zuvor

als äusserer Vorhof geschildert war, auf dem Rücken", wie aus c. 17, 9 ersichtlich. Und welche geschichtliche Erscheinungen nun sind es, in welchen dies Alles so merkwürdig zusammentrifft? Es ist das Pabstthum und das römisch-germanische Kaiserthum (4. u. 5. Haupt). Nach Hengstenberg beginnt bekanntlich mit dem Jahre 800 die Herrlichkeit des tausendjährigen Reiches. Nach Theurer anders. „Als der Frankenkönig Pipin vom Pabste gesalbt und der Pabst Stephan III durch Pipin mit dem Kirchenstaate beschenkt wurde, als endlich vollends Carl d. Gr. dem Pabste die gemachten Schenkungen erweiterte und im J. 800 vom Pabste zum Kaiser gekrönt wurde, da stieg das Thier mit geheilter Todeswunde zur Verwunderung der Welt in neuer Herrlichkeit in die Höhe." (Schade nur, dass die Welt vom Thier und von der geheilten Todeswunde eben so wenig gemerkt hat, als vom tausendjährigen Reich.) So S. 223. Noch auf derselben Seite heisst es aber dann: „Die Jahre 600—640 möchten den Punkt in sich enthalten", wo die 7. Posaune erscholl und das Thier heil wurde, indem u. A. Bonifaz III 607 durch den Kaiser Phokas den Titel „Pabst und Oberhaupt aller Kirchen erhielt" und das Frankenreich um 622(?) unter Dagobert I. sich hob. Um dieselbe Zeit beginnt also die erste Hälfte der 70. Jahrwoche Daniels oder die 1260 Tage, *resp.* Jahre der Zertretung Jerusalems (welches ja 615 von den Persern und 637 von den Arabern erobert wurde); das Ende dieser Periode aber fällt sonach in die Jahre 1860 bis 1900 — ein Termin für den Wiederaufbau Jerusalems, den Chr. Hoffmann vermuthlich zu unbestimmt und Andere etwas zu bestimmt finden werden. Vor Ablauf desselben treten jedoch noch zwei neue Thierhäupter hervor, ja das eine ist schon hervorgetreten, dem andern sehen wir gegenwärtig bei seinem Aufsteigen zu (Napoleon I. und Napoleon III.). Hiervon nur noch so viel. Der Pabst, früher Thierhaupt, jetzt Weib und zur Hure herabgedrückt, muss dem französischen Kaiser, dem scharlachrothen Revolutions-Ungeheuer, gar noch auf dem Rücken sitzen. Was dem I. Napoleon noch nicht gelungen, wird dem jetzigen gelingen, „das Pabstthum und die römische Hierarchie als sein williges Werkzeug sich auf den Rücken zu setzen." S. 226. „Er wird wohl Rom wieder zu einem weltlichen und geistlichen Mittelpunkt der Welt machen." Denn er ist das letzte Vorspiel des Antichrist, des achten Hauptes, mit dessen Erscheinung die zweite Hälfte der 70. Danielischen Woche beginnt und eine neue Flucht des seither schon in der Wüste wohnenden Sonnenweibes erfolgt.

Doch genauer besehen, entwickelt sich schon das erste Haupt, dann jedes folgende, selbst wieder „durch 7 Häupter hindurch" (gibt 49 Häupter). Man beachte nur die 7 auf einander folgenden Regierungsformen Rom's: Könige, Consuln, Diktatoren, Decemvirn,

Kriegstribunen mit consularischer Gewalt, Triumvirn und Kaiser; und beim zweiten Haupte die 7 Entwicklungsperioden von 323—395—619—726—841—1071—1204 und 1261, endlich —1453. „In ganz überraschender Weise" aber fallen die 6 Entwicklungsstufen des revolutionären Kaiserthums in die Augen, die es bis zur Erreichung seiner Höhe durchlaufen hat: Constituirende Versammlung, gesetzgebende Versammlung, Convent, Directorium, 10jähriges Consulat, lebenslängliches Consulat, endlich Kaiserthum Napoleon's.

Diese Dinge ergeben sich freilich alle „sehr einfach" und „ganz überraschend" — man braucht nur die Apokalypse auf die eine und eine chronologische Tabelle der Weltgeschichte auf die andere Seite zu legen und nun beides nach Belieben in einander zu wirren. Aber wir fragen im Ernst, wie es zu erklären ist, dass derselbe Verf., dessen Buch uns sonst mit Hochachtung vor seinen wissenschaftlichen und praktischen Bestrebungen erfüllt, hier so unglaubliche Schwachheiten vorbringen konnte? Es scheint leider so, dass man noch immer auf diesem Gebiete Alles für erlaubt hält und sich von den sonst gültigen Gesetzen der Exegese, der Logik und des guten Geschmacks hier entbinden zu dürfen glaubt. Wir erheben diesen Vorwurf nicht gegen die vorliegende Schrift allein in ihren apokalyptischen Abschnitten, sondern gegen einen grossen Theil der apokalyptischen Literatur, mit welcher die Kirche jetzt überfluthet zu werden aufängt. Dass aber speciell unser Verf. oft gegen die exegetische Regel sündigt, die jedes *quid pro quo* verbietet, dafür könnten wir auch sonst verschiedene Beispiele beibringen, wenn wir das Buch noch einmal von vorne durchnehmen und die Schattenseite hervorkehren wollten. Dass der Weibessame S. 9. „in vorlaufender Weise" diejenigen seyn sollen, die, wie Eva ein Verlangen nach dem Manne, so ein Verlangen nach Gott haben, und die, wie Eva mit Schmerzen Kinder gebiert, so unter des Fleisches Schmerzen den Geistesmenschen in sich geboren werden lassen, „in wahrem und einzigem Sinne" aber nur den Mariensohn; dass in der Folge dann der Gegensatz vom Weibes- und Schlangensamen ohne weiteres als Gegensatz von fromm und gottlos genommen wird und so den ganzen I. Abschnitt durchzieht; dass Gen. 6, 1 unter den sich mehrenden „Menschen" nur die Kinder Kain's verstanden werden (S. 11); dass die Möglichkeit statuirt wird, ob es nicht „das höhere Luftgebiet seyn wird (nach 1 Thess. 4, 17), wo nach dem Sturz des bösen Geisterreichs (Jes. 24, 21 f. Eph. 2, 2; 6, 12) Christus mit der verklärten Gemeinde das Abendmahl feiern wird" (S. 38. Vgl. Flörke das tausendjährige Reich) u. s. w. — das sind Antecedentien, die uns die nachfolgenden apokalyptischen Wunderlichkeiten annäherungsweise begreiflich machen. Was diese betrifft, so wird es wohl ebensowenig

nöthig als möglich seyn, sie zu widerlegen oder auf ihren theilweisen Ursprung in den gelehrten Commentaren zurückzuführen. Der Verf. suchte, wie er S. VI sagt, eine Auslegung anzudeuten, in welcher die Erklärungen von Gaussen, Ebrard, Hengstenberg, Auberlen, Clöter u.s.w. in eine Einheit zusammengehen sollten — eine Zusammenstellung freilich von sehr ungleichen Grössen, und wir können es nur bedauern, wenn der Verf. auch Clöter unter denjenigen nennt, mit denen er, sei es ganz oder theilweise, zusammenzugehen gedenkt.

Im Uebrigen aber bemerken wir gegen die Anlage des Buches, dass uns nicht blos das apokalyptische, sondern vielfach auch das an sich sehr schätzenswerthe historische und statistische Detail, wie z. B. das neue östreichische Protestantengesetz S. 66—68 u. dgl., für den Zweck der Schrift entbehrlich schien und diesem besser gedient worden wäre, wenn auf die Signatur der Gegenwart nach den verschiedenen hier in Betracht kommenden Seiten im Zusammenhang namentlich mit den zwei grossen Thatsachen der neuern Weltgeschichte, der Reformation und der französischen Revolution, noch gründlicher eingegangen und der Befund dann „in's Licht der Weissagung“ gestellt worden wäre, deren Grundgedanken nicht aus dieser oder jener Stelle der Offenbarung, sondern aus dem ganzen alten und neuen Testament zu erheben waren. Der Verf. macht sich zu viel mit geschichtlichen und daneben mit apokalyptischen Einzelheiten, unter jenen namentlich mit Napoleon III. zu schaffen, der gleich S. 1 und wiederholt von S. 224 an vorkommt, und müht sich vergeblich ab, die Einzelheiten dort und hier einander anzupassen. Darüber verliert er oft das Ganze aus dem Auge. Immerhin aber finden sich ausserdem, was wir schon anerkannt, treffende Bemerkungen und Winke auch in der bezeichneten Richtung (wie z. B. gleich jene drei Prädicate, die S. 236 der Antichrist erhält: „der höchste Kaiser, der höchste Pabst und der höchste Revolutionär“); und wenn nur die fatalen apokalyptischen Rechenkünste nicht wären, deren Zeit doch seit 1836 auch für Württemberg vorüber seyn sollte, das Buch verdiente trotz seiner Irrungen im Einzelnen allen Freunden des göttlichen Wortes empfohlen zu werden. So aber können wir ihm nur Leser wünschen, und wünschen sie von Herzen, welche verstehen, Alles zu prüfen und das Gute zu behalten. [Stä.]

2. Kritische Geschichte der Askese. Ein Beitrag zur Gesch. christlicher Sitte und Cultur von Dr. Otto Zöckler, Lic. d. Theol. [jetzt Prof.] Frankf. a/M. (Heyder u. Zimmer) 1863. VI u. 439 S.

Kaum ein Gebiet der Kirchengeschichte ist so vernachlässigt wie die Geschichte des christlichen Lebens, der christlichen Sitte. Während in den ersten Jahrhunderten die kleinsten Züge gesam-

melt werden, um ihnen zu entnehmen, wie das Christenthum umgestaltend auf das Leben der Einzelnen wie der Völker gewirkt habe, schrumpft auch in den ausführlicheren Lehrbüchern die Darstellung, je mehr sie sich der Neuzeit nähert, fast zu einer Theologiegeschichte zusammen. Da tritt denn die genannte Schrift allerdings in eine Lücke ein und der Herr Verfasser wird sich den Dank aller derer erwerben, welchen es darum zu thun ist einen Einblick in dies wichtige Gebiet zu gewinnen. Auch „der Moraltheolog und praktische Theolog", dessen Bedürfnisse der Verf. ebenfalls mit diesem Buche ins Auge fasst, wird in dieser reichen Zusammenstellung von Beispielen vieles für seine besondern Berufsaufgaben und Zwecke entnehmen können. Auf Grund einer umfassenden Gelehrsamkeit und ungemeinen Belesenheit ist diese ganze Seite der sich entwickelnden christlichen Sitte dargestellt, so dass kaum eine hierher gehörige Erscheinung vermisst werden wird. Vollständigkeit im Einzelnen ist hier ja natürlich gar nicht zu erreichen, sonst wäre z. B. unter den Evangelischen, die sich in vorzüglicher Weise mit dem Gedanken an den Tod beschäftigten, S. 312 auch Claudius zu nennen; sie ist aber auch gar nicht nöthig, da es ja hauptsächlich auf die Erkenntniss der in solchen einzelnen Beispielen sich darstellenden Gesinnung und Anschauung ankommt. Dabei sind die Schwierigkeiten, welche zu überwinden waren, nicht unbedeutend; sie liegen vor allem darin, dass man es hier mit einer Quellenliteratur zu thun hat, welche ihr Entstehen zum grossen Theil entweder einer falschen Auffassung vom Christenthume oder gar einer *pia fraus* verdankt. Es leuchtet ein, dass dadurch die Kritik ungemein erschwert wird, indem ja nun die unbezweifeltste Wahrheitsliebe des Quellenschriftstellers noch lange keine Gewähr für die Wahrheit des Erzählten gibt. Dass der Herr Verf. diese Schwierigkeit ganz besiegt habe, dass sein Urtheil überall ein ganz klares und sicheres sei, können wir nicht zugeben, auch auf die Gefahr hin unter die nicht „unbefangenen und wahrhaft einsichtsvollen Beurtheiler" gerechnet zu werden. Gar zu sehr gehen der anerkennende Bericht, das „Soll", die kritisirenden Ausrufungs- und Fragezeichen in einander über, als dass man immer das Urtheil des Verf. deutlich erkennen könnte.

Doch ehe wir noch einige Einzelheiten besprechen, möge uns eine kurze allgemeine Bemerkung über die Askese überhaupt gestattet seyn. Der Verf. sagt im Eingange: „Unter Askese versteht man im Allgemeinen den Gebrauch der Tugendmittel, oder die Anwendung derjenigen Handlungsweisen und sittlichen Massregeln, die zu einem sittlich tüchtigen, zu einem vor Gott taugenden Verhalten helfen." — „Die Tugend erscheint als ein sittlich taugliches oder tüchtiges Verhalten, als ein auf sittliche Vollkommenheit nicht blos abzielendes, sondern zu deren Errei-

chung auch taugendes Handeln." Vorzüglich diese letzten Worte von „sondern" an möchten wir in Anspruch nehmen. Sie bezeichnen allerdings die Gesinnung, aus der ganz vorzüglich der grösste Theil der dann geschilderten Askese hervorgegangen ist, allein man wird sie schwerlich eine evangelische nennen können. Damit ist dann auch das aus ihr hervorgehende asketische Streben beurtheilt. Es ist, wie der Verf. selbst bemerkt, solch asketisches Handeln kein eigenthümlich christliches. Wenn er aber dann hinzufügt, man werde die christliche Askese um der durchgängig in ihr stattfindenden Beziehung der einzelnen asketischen Uebungen auf die andächtige Hingabe an Christum willen wohl als die relative Vollendung des asketischen Strebens überhaupt, als die Askese auffassen müssen, in der Art etwa, wie man das Christenthum die Religion nenne, so dürfte dies doch mit Recht zu beanstanden seyn. Bei der Askese, die überhaupt noch christlich genannt werden darf, fällt gerade das weg, weshalb der Nichtchrist oder der irrende Christ sich dem asketischen Leben ergibt; ihm ist es ein zur Erreichung der sittlichen Vollkommenheit taugendes Handeln und als solches durch und durch gesetzlich, während für den evangelischen Christen die Askese nichts anderes seyn kann, als das Leben der Heiligung, wie der Einzelne es im Geiste der Freiheit seinen besonderen Lebensverhältnissen gemäss führt. So wird also die Geschichte der „christlichen Askese" zum grossen Theile Geschichte von Lebensformen seyn, welche einem dem Christenthum fremden Boden entwachsen sind. Man sieht dies schon daraus, dass aus der ersten Zeit der Kirche hier verhältnissmässig wenig zu berichten ist, und eine wirkliche Geschichte evangelischer Askese möchte kaum zu schreiben seyn. Man wird nicht gut eine allgemeine geschichtliche Entwicklung dessen nachweisen können, was ganz dem Leben des Individuums angehört und in seiner eigenthümlichen Ausgestaltung allein von diesem bedingt seyn soll.

Wenn ferner der Verf. unter Askese den Gebrauch der Tugendmittel versteht, und dann die sogenannten Tugendmittel „als derartige vermittelnde sittliche Aktionen und Impulse bestimmt, durch welche man das sittlich tüchtige Verhalten zu befördern sucht", so ist schwer abzusehen, wie denn solche Tugendmittel von der Tugend selbst noch unterschieden werden sollen. Wie kann man Gebet oder Gebrauch der Sacramente unter die Tugendmittel rechnen? Beides ist ja unmittelbarste Aeusserung des lebendigen Glaubens und also selbst Tugend, wenn anders man dies überhaupt christliche Tugend nennen darf. Auch hieraus möchte sich wieder ergeben, dass die Askese, wo sie als eine besondere stehende Lebensform auftritt, fast durchgängig schon als eine Ausartung des christlichen Lebens anzusehen seyn wird.

Ueber Einzelnes nur noch ein paar Bemerkungen. S. 32. Gilt

jene Bestimmung des *conc. Germanicum* einem wirklich in Unzucht verfallenen Priester, oder nicht vielmehr nur einem beweibten? S. 119. Kann man Vadian schon unter die Evangelischen rechnen, als er während seiner Studienzeit zu Wien sich im Schlafentziehen übte? S. 204. Darf Nichtrauchen und Aehnliches unter die Askese gerechnet werden? S. 266. Dass schon in der apostolischen Zeit nächtliche Versammlungen abgehalten seien im Sinne der späteren „gottesdienstlichen Nachtwachen", lässt sich aus den angeführten Stellen Apg. 12, 12; 16, 25; 20, 7 nicht beweisen; das nächtliche Zusammenkommen oder Bleiben hatte da einen anderweitigen äusseren Grund. S. 287. Man wird nicht sagen können, dass nur der mit der Ohrenbeichte getriebene Missbrauch die reformirte Kirche zur Verwerfung aller Privatbeichte überhaupt und zur Herabsetzung der Absolution zu einer blossen Verkündigung der Sündenvergebung bewogen habe. Jedenfalls hatte ja das Letztere einen weit tieferen Grund. Ebenso ist es missverständlich, wenn gesagt wird: „Die lutherische Kirche hat statt der allgemeinen Beichtvorbereitung auf die Communion oder wenigstens neben derselben von Anfang an das Privatsündenbekenntniss neben der (objectiv conferirenden, nicht blos declarirenden) Privatabsolution beibehalten." Es gewinnt darnach den Anschein, als ob nur die Privatabsolution conferire, nicht auch die öffentliche. S. 336. Woher kommt die Gewissheit, dass für „jegliches vor versammelter Gemeinde oder überhaupt vor Mehreren gesprochene Gebet die *precatio sacerdotalis Christi* Joh. 17 namentlich hinsichtlich des ungefähren Maximums ihrer Länge das allein richtige Vorbild abzugeben haben werde"? Wie darf man daraus nur im Entferntesten etwas Gesetzliches machen?

Zum Schlusse sei noch der Wunsch erlaubt, dass so manche unnöthige und unschöne Fremdwörter vermieden seyn möchten. Warum soll denn die Wissenschaft die Muttersprache so ohne Grund verhunzen? Es wird kaum übertriebener Purismus seyn, wenn man sich stösst an dem hässlich klingenden und schwerlich richtig gebildeten: „cultisch" S. 56 u. ö. Das seinem Wesen nach negative „protestantisiren" darf sich nicht auf die Analogie von evangelisiren berufen, S. 183. Warum austere Lebensweise S. 113, Austeritäten S. 179, logischer Gottesdienst S. 197, somatischer Organismus S. 315, concomitiren S. 321?

Möchten diese kurzen Bemerkungen evangelische Leser statt sie abzuhalten vielmehr antreiben das Buch selbst zur Hand zu nehmen und auf Grund des so reichlich gebotenen Stoffes zu prüfen, wieweit die Askese sich mit dem evangelischen Leben verträgt, oder vielmehr, wie weit und in welcher Weise letzteres selbst ein asketisches seyn muss. Gerade die Darlegung der geschichtlich vorhandenen Irrthümer kann trefflich dazu dienen,

vor Fehlern, die auf diesem Gebiete so leicht in Gesetzlichkeit oder Gegengesetzlichkeit gemacht werden, zu warnen. [Pl.]

3. Dr. W. A. Hollenberg, Studien zu Bonaventura. Berl. (Gsellius) 1862. VIII u. 116 S.

„Studien zu Bonaventura" hat der gelehrte Verf. bescheiden dies Werkchen genannt. Er hätte es immerhin auch als Monographie über Bonaventura einführen können; denn es behandelt den ausgezeichneten Mann, wenn auch verhältnissmässig kurz, doch in allen seinen äusseren und inneren Lebensbeziehungen auf Grund tüchtiger Quellenstudien in ächt theologischer Weise. Inzwischen hat die weniger gebundene Form dieser Studien den Vortheil mit sich gebracht, dass der Verf. nicht überall den Gelehrten im Auge zu behalten brauchte, sondern auch manches einflechten konnte, was im Kreise der weiter menschlichen Theilnahme lag. — Allzulange ist ja in der That protestantischerseits Bonaventura vernachlässigt worden; die innige Liebe, mit welcher der Verf. sein Object bearbeitet, hat zum Theil gut gemacht, was da versäumt worden war, auch wenn es ihm dabei nun begegnet wäre, dass er in jener Liebe schier Alles von der guten Seite gesehen und mitunter die Anlegung des protestantisch-kritischen Richtscheides vergessen hätte. — In den drei ersten Kapiteln des Ganzen: Bonav.'s Bildungszeit, seine Schriftauslegung, seine Ordensleitung, führt der Verf. uns in zusammenhängender genetischer Entwicklung in das ganze innere und äussere Leben B.'s und seiner Zeit ein, wogegen dann allerdings der Inhalt des 4. Cap.: B.'s mystische Schriften, etwas störend in den sonstigen Zusammenhang des Ganzen eintritt, auch im Verhältniss zu dem neuerlich sonst über die mittelalterliche Mystik Geleisteten etwas dürftig erscheint. In einem kurzen Schlusse ist die Rede von B.'s Tode, seinem hochfeierlichen Leichenbegängnisse während des grossen Concils zu Lyon 1274 und seiner Canonisation. [G.]

4. *Etude sur Jean Rusbroek, sa vie, ses écrits et sa doctrine par George Charles Schmidt. Strassbourg* 1859.

Diese Studie gehört zu den Schriften, welche von eigentlichem Ertrage nur für ihren Verfasser sind, nicht für das weitere Publikum. Denn sie hat keine neuen Resultate über den behandelten Gegenstand erzielt, noch das schon Bekannte unter einem neuen Gesichtspunkte behandelt oder in besonderer Weise für die Gegenwart fruchtbar gemacht. Der Verf. versucht in der Einleitung der Mystik eine nothwendige Stelle in der Entwicklung der Philosophie wie der Religion anzuweisen, allein es sind dies nur Andeutungen und als solche zu unbestimmt, um eine eingehendere Kritik zuzulassen. Der nöthigen Bestimmtheit ermangelt auch, was über die Bedeutung Rysbroeks als eines Vorläufers der Reformatoren gesagt ist; und doch will gerade dieser Punkt recht scharf behandelt seyn. [Pl.]

5. *Laurentius Valla, hans Liv og Skrifter. Et Bidrag til Belysning af Humanismen af Johannes Clausen* (*Cand. theol. u. Lehrer am Seminarium zu Jonstrup*). *Kjobenhaven* 1861. [Laurentius Valla, sein Leben und seine Schriften. Ein Beitrag zur Beleuchtung des Humanismus].

Wir begnügen uns die dieser interessanten Biographie vorausgeschickte Uebersicht ihres Inhalts wiederzugeben. Einleitung: 1) Die Physiognomie des Mittelalters; 2) die humanistische Geistesrichtung; 3) die Hauptrepräsentanten des Humanismus. Cap. I. Valla's Jugend und classische Ausbildung 1407—1431. Cap. II. Florenz, der Hauptsitz des Humanismus. Valla's Reise nach Piacenza; der Anfang seiner schriftstellerischen Wirksamkeit an der Universität Pavia und sein Umherirren in Norditalien (Mailand und Genua) 1431—35. Cap. III Unruhen in Mittel- und Süditalien. Valla's Reise aus Mailand über Florenz nach Umbrien; seine Anstellung als Secretär beim König Alphons V. und seine schriftstellerische Wirksamkeit im Lager bei Gaeta 1435—1442. Cap. IV. Die Königsburg Neapels, das Asyl des Humanismus; Valla's Kampf mit Philologen und mit der obscurantistischen Mönchspartei über das apostolische Symbolum 1442—1445. Cap. V. Valla's Reise nach Rom; seine Flucht von dannen über Ostia nach Neapel und Barcelona 1445. Cap. VI. Valla siedelt sich wieder zu Neapel an; sein Streit mit Facius und mit Antonius Panormitanus; seine Reise nach dem Lager bei Tivoli und nach Castiglione; seine Rückreise nach Neapel und Einladung nach Rom 1445—1447. Cap. VII. Pabst Nicolaus der Fünfte und die Gelehrten-Republik in Rom; Valla apostolischer Scriptor und Lehrer der Beredtsamkeit 1447—1452. Cap. VIII. Valla und Poggius; der Tod des Pabstes Nicolaus V. Valla wird apostolischer Secretär, wird in den geistlichen Stand aufgenommen und stirbt als Canonicus am St. Giovanni im Lateran 1452—1457. Schluss: Valla's Bedeutung für seine Zeit und für die Nachwelt. Schon dieser Ueberblick zeigt, wie gründlich der Verf. seinen glücklich gewählten Stoff bemeistert und wie schön er ihn ausgestaltet hat. [Del.]

6. J. H. Merle d'Aubigné, Geschichte der Reformation des 16. Jahrh. Aus dem Französ. übertr. 2. verb. Aufl. Bd. 3. 5. Stuttgart (Steinkopf) 1861. 62. 496 u. 632 S. 22½ Ngr. u. 1 Thlr. 3 Ngr.

Es bedarf des Wortes unserer Zeitschrift nicht erst, um die Welt auf diese im französischen Original und in deutscher Uebersetzung berühmt gewordene Geschichte der Reformation hinzuweisen. Schon von der deutschen Uebersetzung ist es die zweite Auflage, die hier vorliegt: ein Zeugniss, wie tief auch deutsche Sympathien diese von lebendig christlichem und protestantischem Geiste getragene, auf gründlichem Studium ruhende, doch alle

gelehrte Schwerfälligkeit und Strenge ängstlich meidende, in den Kern des reformatorischen Princips eindringende, doch der Schärfe und dem Odium eines reinen Confessionalismus, zuallermeist des Lutherthums gänzlich fremde Darstellung der Reformationsgeschichte in blühender begeisterter Sprache sich erworben hat. Allerdings ist es vorzugsweise die Luthersche Reformation in ihren allerersten Anfängen und die Gestaltung der Reformation in den reformirten Kirchen, der die Sympathie und das Verständniss des Verf. gilt; doch auch das Andere wird weder ignorirt, noch absichtlich entstellt, obwohl allerwärts die Zuthat oder mindestens das Zudenken eines rein lutherischen *granum salis* durchaus nothwendig ist. — Die oben bezeichneten beiden Bände, ausser denen wohl zufällig von Seiten der Verlagshandlung der Red. ein Weiteres nicht zugegangen ist, enthalten die deutsche Reformation von 1521—26 und die schweizerische und französische bis ebendahin, sowie besonders und allerdings unverhältnissmässig ausführlich die englische in ihren allerersten Anfängen. Mitten in der letzteren, eben mit dem 5. Bande*, scheint der Verf. seine Arbeit in der bisherigen Weise gänzlich abgebrochen zu haben, so dass das Werk in dieser Form völlig unvollendet ist. Als Fortsetzung wird anzusehen seyn eine Geschichte der Reformation in Europa zu den Zeiten Calvins, über deren ersten Band nächstens genauer berichtet werden soll. [G.]

7. E. Engelhardt, Ehrengedächtniss der Reformation in Franken, enth. die ersten Zeugnn. des wiedererwach. kirchl. Lebens in treuem Auszuge. Nürnberg (J. P. Raw) 1861. 245 S. gr. 8.

Nicht eine geschichtliche Darstellung der Reformation in Franken selbst ist es, welche der Verf. hier gibt. Er knüpft nur historisch an an die reformatorischen Vorgänge in den Hauptorten Frankens: Würzburg, Bamberg, Nürnberg, Schwabach, Weissenburg, Worms, Ansbach, u. a., die er bezugsweise erörtert, indem er dann vorzüglich die glaubenskräftigen Zeugnisse der protestantischen Väter aus den historischen Documenten jener Orte eruirt und dem evangelischen Volke mittheilt. Und allerdings welche gesundere Nahrung könnte dem Volke geboten werden, als diese, wenn es dieselbe nur recht eifrig annehmen und geniessen wollte! Aber freilich, um unserem Volke diese Nahrung recht schmackhaft zu machen, dazu hätte es doch wohl mehr noch wenn nicht einiger historischen Kunst, doch einiger historischen Durch- und Verarbeitung bedurft, als sie hier angewandt worden ist, wo sich fast allzu schlicht nur Eines an das Andere anreiht und so allzusehr Uebersichtlichkeit erschwert und

* Alle 5 Bände deutsch zusammen überaus billig etwas über 4 Thlr.

Fassung und Bewahrung eines dauernden und durchgreifenden Interesses verhindert wird. [G.]

8. C. H. Sixt (Decan u. 1. Pfarrer zu Ansbach), Paul Eber. Ein Stück Wittenberger Lebens aus den J. 1532—1569. Ansbach (F. Seybold) 1857. IV u. 96 S.

Bereits im J. 1843 ist das Leben Paul Eber's, des Schülers, Freundes und Amtsgenossen der Reformatoren, eines Vertreters allerdings der Melanchthon'schen Richtung, aber eines persönlich liebenswürdigen und mit den Jahren immer milderen Mannes, mit Beigabe zahlreicher Originalurkunden von dem Verf. dargestellt worden; diese Darstellung aber wird nun fast verdrängt durch vorliegendes Werkchen. Dasselbe bildet ja keineswegs etwa einen blossen Nachtrag zu jenem Leben Ebers, sondern als neue Darstellung Ebers ein ziemlich selbstständiges Ganze, welches uns von seiner Geburt am 8. Nov. 1511 bis zu seinem Tode am 10. Dec. 1569 durch alle Stadien seines Seyns und Wirkens in schlicht historischer Weise, wenn auch nur kürzer, hindurchführt. Dem Verf. ist es ja geglückt, über Eber erst neuerlich ein sehr werthvolles Manuscript, die sogenannten Friedenstein'schen Sammlungen der herzoglichen Bibliothek zu Gotha, vier je 500 Blätter starke handschriftliche Folianten und zwei Quartanten, enthaltend Ebers ungedruckten Nachlass in Briefconcepten, Zeugnissen, Gutachten u. s. w. und die Originalcorrespondenz seiner Freunde, zur Benutzung zu empfangen, und in der vorliegenden Verarbeitung dieser Urkunden, die insbesondere auch über E.'s bürgerlich ökonomischen Sinn interessanten, zum Theil naiven Aufschluss geben, treten nun mehr als 5 Jahrzehende des Eberschen Lebens, vor allen die drei letzten derselben als Illustrationen einer grossen Zeit mit all ihrer Liebe und ihren Schmerzen wieder zu uns heran: ein treues Lebensbild Ebers. [G.]

9. Leben und ausgewählte Schriften der Väter und Begründer der luth. Kirche; herausgeg. von Hartmann, Lehnerdt, Schmidt, Schneider, Vogt, Uhlhorn. Eingeleitet von Dr. K. I. Nitzsch. II. Theil (der ganzen Folge 7. Band). Urbanus Rhegius von Dr. G. Uhlhorn, Consistorialrath in Hannover. Elberfeld (Friedrichs) 1861. 370 S. Subscriptionspreis 1 Thlr.

Dass in diesem bekannten Sammelwerke die Biographie des Urbanus Rhegius gerade Uhlhorn übertragen wurde, hatte einmal darin seinen Grund, dass am geeignetsten ein Gelehrter aus der Hannöverschen Landeskirche gewählt wurde, dann aber auch darin, dass U. schon früher in den Jahrbüchern für deutsche Theologie (Jahrgang V, 1) einen Aufsatz „Urb. Rhegius im Abendmahlsstreite" veröffentlicht hatte. Und die Erwartungen der Verlagshandlung sind auch nicht getäuscht worden, da wir eine auf

gründlichstem Quellenstudium basirte und mit seltener Objectivität dargestellte Lebensbeschreibung des Reformators erhalten haben. Nur einige Male neigt der Verf. dazu, die Zustimmung zu Zwingli, die wir bei Urb. in den Jahren 1526 bis 1528 finden, allzusehr zu beschönigen („der Hauptbeweggrund war ein reiner und edler, das Streben nach Frieden, den er auf diesem Wege zu schaffen hoffte“), oder auch die concordistischen, in der tiefsten Wurzel lügenhaft diplomatischen Bestrebungen Bucers zu sehr zu entschuldigen („man kann gewiss nicht leugnen, dass bei Butzer ein redlicher Eifer war, den Streit, der so viel Hinderung und Nachtheil für das Evangelium brachte, abzustellen und den Frieden zu fördern“): solche Einzelheiten stehen aber zu isolirt da, um dem Buche einen unionistischen Charakter aufprägen zu können; der Verf. steht vielmehr entschieden und wesentlich zum lutherischen Bekenntnisse. Und von diesem Centrum aus, wenn es einmal gewonnen ist, ist Unpartheilichkeit höchstes Lob. Wir wählen als Beispiel das Verhältniss der Landesherren zur Landeskirche und deren Religionsfreiheit, wo Urbanus nicht blos der Obrigkeit zur Pflicht macht, die Irrigen durchs Wort zu bekehren, sondern auch die Hartnäckigen durchs Schwert zu bestrafen. „Rhegius steht mit diesen Gedanken keineswegs allein. Es sind dieselben, die Melanchthon so oft ausgesprochen, die fast jeder Kirchenordnung der Reformationszeit einleitend zu Grunde liegen, aber kaum sind sie irgendwo so scharf und bestimmt entwickelt, so weit in ihre Consequenzen verfolgt, wie bei ihm. Dass diese letzten Folgerungen, wie er sie zieht, wonach das weltliche Schwert den rechten Glauben verbreiten hilft und die Ketzer straft, falsch sind, ist wohl heute Niemandem mehr zweifelhaft. Ebensowenig aber möchte zu leugnen seyn, dass der Grundgedanke, von dem er ausgeht, ein grosser und richtiger ist. Es ist die Idee der Einheit alles christlichen Lebens, wonach das Regiment eines christlichen Fürsten auch ein gottesdienstliches Werk ist, seine Aufgabe keine andere als die jedes Christenmenschen, nämlich in seinem besonderen Berufe, so viel er vermag, die Wahrheit und die Ehre Gottes zu fördern. Auch übersehe man nicht, dass diese Ansichten, so territorialistisch sie vielleicht beim ersten Hören lauten, doch durch eine weite Kluft vom Territorialismus getrennt sind. Nicht nach „„tyrannischem Muthwillen““ soll der Fürst seine Unterthanen zu dem, was er für Wahrheit hält, zwingen, sondern all sein Thun wird als ein Dienst dargestellt seinen Unterthanen zu gut und Gott zur Ehre. Aber freilich Mass und Regel für diesen Dienst fehlen, seine Grenzen sind gar nicht oder irrig bestimmt. Der Fundamentalsatz, dass der Glaube etwas Innerliches ist, nur in Gottes, nicht in des Fürsten Macht steht, ist zwar deutlich ausgesprochen, aber es ist, als ob er nicht

kräftig genug wäre wirklich durchzudringen. Obwohl der Glaube nicht zu erzwingen ist, soll er doch erzwungen werden. Die Grundregel, dass die Obrigkeit das Seelenheil ihrer Unterthanen im Auge haben soll, dass sie die Wahrheit schützen, das reine Wort Gottes fördern soll, ist da, aber wie nun die rechten Wege für das Seelenheil gefunden werden, wer darüber entscheiden soll, was denn Wahrheit ist, und welches der rechte Verstand des Wortes, dem die Obrigkeiten dienen, was dagegen Ketzerei, die sie verhindern soll — das bleibt im Unklaren, und hier lag allerdings die grosse Gefahr, dass der Dienst vergessen und das Recht herausgekehrt wurde, dass die Obrigkeit aus „„tyrannischem Muthwillen““ ihre Unterthanen jetzt zu diesem, dann zu dem Glauben zwang, dass man am Ende zu dem Grundsatze kam: wem das Land gehört, der hat auch über die Religion der Einwohner zu entscheiden.“ (S. 215 ff.) Dies höchst gerechte Urtheil können wir angesichts der Licht- und Schattenseite landesherrlicher Eingriffe, wie sie sich in der Reformationsgeschichte finden, nur unterschreiben, besonders dem gehässigen Aburtheilen gegenüber, wie es sich in diesem Punkte Döllinger erlaubt (Kirche und Kirchen, Pabstthum und Kirchenstaat, S. 49—63). Ebenso wird U. dem fürstlichen Verlangen nach theilweiser Einziehung der Stifts- und Klostergüter, die gewöhnlich als ein barer Raub verschrieen wird, gerecht. „Man pflegt heute solche Forderungen nicht blos von römischer, sondern auch auch von protestantischer Seite höchst ungünstig zu beurtheilen, fast nicht besser als Kirchenraub. Ich fürchte, man lässt sich dabei zu sehr von dem Blick in die Gegenwart beeinflussen und wird den Männern, welche damals solche Forderungen stellten, nicht ganz gerecht. Wenn man heute sieht, wie kümmerlich sich die Kirche oft dasjenige, was zu ihrer eigenen Subsistenz gehört, verschaffen muss, während dem Staate Alles im Ueberflusse zu Gebote steht, wem liegt da nicht die Klage nahe, dass so viel Kirchen- und Klostergut, das der Glaube und Aberglaube der Väter zu gottesdienstlichem Gebrauche geweiht, vom Staate verschlungen ist, während schon ein Theil desselben der Kirche ausreichende Mittel geboten haben würde. Aber solche Anschauungen darf man nicht ins 16. Jahrhundert übertragen. Da lag es gerade umgekehrt; Kirchen und Klöster hatten die Fülle, der Staat war arm und schaffte nur mit Noth herbei, was er bedurfte. Namentlich das Lüneburgische Land war durch die Hildesheimische Stiftsfehde tief verschuldet; ohne besondere Massregeln war es schwer möglich aus diesen Schulden herauszukommen. Wie nahe lag da der Gedanke, durch Einziehung des Klosterguts die Schuldenlast mit einem Schlage los zu werden. Der Bauer war schwer bedrückt, denn mit ihrer ganzen Schwere drückte die Last nach unten; war es

nicht besser, das unnütz nur einem Irrthum dienende Gut der Klöster dazu anzuwenden den Bauer zu erleichtern? Sollte denn das grosse Gut nur dazu helfen einige wenige Müssiggänger zu füttern, während der Bauer bei harter Arbeit Hunger litt? Man werfe doch nur einen Blick in die Klosterrechnungen z. B. von S. Michaelis...: dann, glaube ich, wird man billiger über die Räthe Ernsts urtheilen und wenigstens das zugestehen, dass ihre Forderungen nicht aus Habgier oder einer blossen Staatstheorie hervorgingen, dass man solche Ziele verfolgen konnte und trotzdem, wie der Kanzler Förster, ein Herz für die Kirche haben, der wahrhaftig bisher aus dem Klostergute wenig Segen erwachsen war. Im Ganzen und Grossen ist es nicht dahingekommen; einzelne Klöster und Klostergüter sind eingezogen und zur fürstlichen Kammer geschlagen, der bei weitem grösste Theil des Klosterguts ist erhalten. Das ist Rhegius' Verdienst." (S. 237 ff.) Auch hier ist mit höchster Billigkeit über die Frage geurtheilt, wem der „ungerechte Mammon" der papistischen Körperschaften zufallen sollte, und dass er den Fonds bildete für die lutherischen Schulen und für die städtische Armenverwaltung, wird von U. nachgewiesen.

Die Arbeit Uhlhorns war übrigens eine schwierige, weil der Vorarbeiten noch gar wenige vorhanden waren. Der Bericht über die Reformation in der Stadt Hannover z. B. stützt sich wesentlich auf die im Manuscript vorhandene Erzählung eines Anonymus, die auch David Meier gekannt und benutzt hat (Reform. der Alten Stadt Hannover. 1731), aber der Meier'sche Bericht ist so zerstückelt und verwirrt, dass man ihn erst durch U. versteht. Auch die Biographie des Urb. Rh. von Heimbürger (Gotha 1851) konnte als eigentliche Vorarbeit nicht gelten, da sie doch nur auf der Oberfläche stehen bleibt; durch U. ist sie vollends antiquirt. Und wie wenig ein Werk wie Schlegel, Kirchen- und Reformationsgeschichte der hannoverschen Staaten, über Urb. Rh. Zuverlässiges bietet, mag aus dem einen Beispiele geschlossen werden, dass Schl. ihn zu einem „Prediger aus Cöln" macht, den sich Herzog Ernst vom Augsburger Reichstage mitgebracht (II, S. 54). Je originaler nun die Arbeit ist, um so mehr wissen wir dem Verf. für dieselbe Dank; aber sie ist nicht nur wissenschaftlich tüchtig, sondern auch allgemein belehrend, z. B. die Abschnitte über die Wiedertäufer in Schwaben oder über die Nonnenklöster im Lüneburgischen.

Ein sinnstörender Druckfehler möge auf S. 252 ausgemerzt werden, denn nicht in Münden, sondern in Minden war der Sitz des Bischofs, dem in kirchlicher Beziehung Hannover untergeben war.

[H. O. Kö.]

10. Leben und Wirken des Grafen Nicolaus Ludwig von Zinzendorf, betrachtet aus katholischen Glaubensprincipien von Friedr. Pilgram. Leipz. 1857. VIII u. 145 S.

Wohl ist es fein und lieblich, dass Brüder einträchtiglich bei einander wohnen, und mit besonderer Freude sind deshalb Schriften zu begrüssen, die es sich zur Aufgabe stellen, wo möglich den Frieden zwischen den getrennten Theilen der Kirche wieder anzubahnen. Allein höher als der Friede muss der Kirche doch noch die Wahrheit stehen. Nicht aus Lust am Streite ist die Evangelische Kirche aus den Wohnungen der Römischen ausgegangen, sondern weil ihr dort die Wahrheit vorenthalten ward, nach der sie dürstete. Wo ihr also jetzt die Hand zur Versöhnung geboten wird, muss sie immer zuerst fragen, ob es geschehe in Anerkenntniss der damals verschmähten Wahrheit. Geschieht dies nicht, so könnte höchstens ein fauler Friede entstehen, der nur das eigenste Wesen der evangelischen Kirche gefährden würde.

Das vorliegende Buch erweckt Interesse nur durch sein ausgesprochenes irenisches Bestreben, denn wirklich neue Aufschlüsse über Zinzendorf und die Sache der Brüdergemeinde gibt es nicht. Um so mehr wird es darauf hin anzusehen seyn, ob es bei solchem versöhnlichen Sinne auch der Wahrheit genüge, und wenn gleich aus römischen Glaubensprincipien geschrieben doch dem evangelischen gerecht zu werden sich bemühe. Der Verf. geht „von dem Grundgedanken aus, die Thatsache zu einer grösseren Anerkennung zu bringen, dass sich das Leben positiver protestantischer Christen weniger von dem katholischen Dogma unterscheidet, als die symbolische Lehre oder Kirchenverfassung ihrer Confession, dass also Protestanten und Katholiken im Leben weniger getrennt sind als im officiellen Bekenntniss.“ Der erste Satz dieser Periode enthält einen bedenklichen Grundgedanken; er spricht aus, dass der Römisch-Katholische „solche Protestanten, ohne im Geringsten der Lehre seiner Kirche zu nahe zu treten, als in einer gewissen Verbindung mit derselben stehend anerkennen könne“, welche sich von der symbolisch anerkannten Lehre ihrer Kirche entfernen, und natürlich um so lieber, je weiter dies geschieht. Bei einem solchen Grundgedanken kann mit der Evangelischen Kirche nie Friede geschlossen werden, höchstens mit einzelnen Individuen, die sich von ihr losgesagt haben. Wie sich nach Obigem schon erwarten lässt, fehlt es dem Verfasser an dem rechten Verständnisse vom Wesen der Evangelischen Kirche. Der Protestantismus ist ihm der nach allen Seiten hin ausgeprägte Subjectivismus; „der Einzelne ist und steht nicht in und unter, sondern über der Gemeinschaft, hat sich der gegebenen nicht ein- und unterzuordnen, sondern nur nach Gutdünken anzuschliessen oder auch eine Verbindung mit

Andern zu constituiren und zu machen, was dann aber keine wahre Gemeinschaft, sondern blosse Gemeinsamkeit eines Aggregats von Individuen gibt, weil und wie weit dabei die Individuen als selbständige, also jeder wahren Einheit mit Andern an sich widersprechende atomistische Monaden vorausgesetzt und festgehalten werden.“ Dies sieht er hervortreten in dem Grundsatze der freiern Schriftforschung, in der Lehre von der Rechtfertigung u. s. w. Wäre dies wahr, so müsste der Protestantismus folgerichtiger Weise zur vollkommenen Selbstauflösung führen, und es lässt sich gar kein Grund absehen, warum die Römische Kirche mit ihm Frieden schliessen sollte. Sie thäte am richtigsten, ihn seiner Entwicklung zu überlassen und zu warten, ob nicht einzelne Glieder der sich auflösenden evangelischen Kirche ihr sich wieder zuwenden. Interessant ist es nun zu erfahren, welche positive Aufgabe der Verf. doch dem Protestantismus noch zuweist. „Die Protestanten scheinen vorzugsweise berufen, auf analytischem Wege die einzelnen Momente zum Wiederaufbau der Kirche erst einzeln für sich herauszuarbeiten und dadurch gleichsam die einzelnen Steine zu bereiten, mit denen später der nicht zersetzende und analysirende, sondern organisirende Geist der Kirche die äussern Glieder an seinem Körper in erneueter Herrlichkeit wieder aus- und auferbauen kann. Das Prävenire der Protestanten in so vielen Dingen irdischer Wissenschaft und Kunst und Gewerbe ist an sich in einer Beziehung dem Bestreben der Nachkommen Kains zu vergleichen, welche nach Gen. 4 sich eben darum auf irdische Beschäftigungen legten, weil sie mehr aus dem rechten Verhältniss zu Gott getreten waren, während sich die Nachkommen des frommen Seth zum Gottesdienste versammelten. Die Hingabe an das Irdische, auf welcher die Fortschritte der neueren weltlichen Wissenschaft und Kunst und Industrie beruhen, setzt ein Verhältniss zur Natur voraus, welches an sich nichts weniger als gut ist, sondern vielmehr erst durch eine gewisse grössere Entfernung von Gott möglich wird. Wie aber Alles, auch das Böse, am Ende doch zur Verherrlichung Gottes dienen muss, und wie die irdischen Bestrebungen der Kinder Kains in Zither- und Harfenspiel, in Hammer- und Schmiedewerk doch auch wieder ihren berechtigten Platz in der Verwirklichung des göttlichen Weltplans haben, so sind doch ohne Zweifel die irdischen, oder doch vom Irdischen ausgehenden, von unten nach oben aufsteigenden Bestrebungen der protestantischen Welt zu etwas mehr, als einer blos vorübergehenden Existenz berufen, und in ihrem providentiellen Endzweck auch mit zum Aufbau des Reiches Gottes bestimmt. — Der katholische Geist steht selbst nicht in dem Verhältniss zur Natur und zur natürlichen Geisteswelt, dass er Versuche mit ihr machen und aus den untern Schich-

ten der Erde sich das Material zu seinen Arbeiten herholen und bereiten konnte. Der katholische Geist ist kein Bergwerker noch Chemiker noch Anatom, sondern er ist Baumeister und kann nur da wahrhaft wirklich seyn, wo er organisch und organisirend wirken kann, also da wo das Material für seine Thätigkeit schon bereitet ist. Auf diesem Verhältniss beruht das vielgepriesene Prävenire der Protestanten, welches nach dem angedeuteten Gesichtspunkte nichts weniger als irgend einen religiösen und geistigen Vorzug bezeichnet." Ein gleicher Beruf wird uns zugewiesen wie den Kainiten, wie dem klassischen Heidenthum! Wer so wenig das Wesen des Protestantismus erkannte (vgl. S. 79 über die Kunst im Gottesdienste), der hat keinen Beruf als Versöhner zwischen evangelischer und römischer Kirche aufzutreten. Das Werk des Verf. ist ein verfehltes; auf jeder Seite reizt es den evangelischen Christen zum Widerspruche. Wenn bei alledem die freilich ziemlich knappe Schilderung Zinzendorfs und seiner Stiftungen einen weit anziehenderen Eindruck macht, als die glatten aber charakterlosen Stilübungen Varnhagens, so kommt dies daher, dass man dem Verfasser eine lebendige Liebe zum Herrn abfühlt, und von dieser gleichen Liebe beseelt werden ja auch die Einzelnen von hier und dort sich die Hände reichen können, wenngleich die evangelische Kirche den Frieden mit der Römischen von der Hand weisen muss, so lange diese bei ihren schriftwidrigen Irrthümern beharrt. [Pl.]

11. Dr. Gust. Friedr. Wiggers. Ein Denkmal. Leipzig (A. Lehmann) 1861. 72 S. 8.

Was Dr. G. F. Wiggers in Rostock, geb. 25. Oct. 1777, gest. hochbetagt am 4. Mai 1860, als Familien-Glied und -Haupt und als Theolog gewesen ist, wie er es unter allen den Verhältnissen der Zeit und des Hauses geworden, und was er in und ausser seinem theologischen Amte gewollt, gewirkt, erfahren, erduldet hat: das wird hier in inniger Liebe, im gründlichsten, anziehendsten Detail, in einfacher, schöner Sprache und in wahrhaft objectiver Zartheit und Treue dargestellt: ein Denkmal aufgerichtet von exacter Theologie und kindlicher Pietät des älteren Sohnes, des Theologen Dr. Jul. Wiggers, so klar und würdig, dass es einem jeden, immerhin auch mannichfach im Urtheil Divergirenden, eine Freude seyn wird es anzuschauen, und so gewiegt und gediegen, dass man zugleich nur tief beklagen kann, die Gabe des verehrten Verfassers selbst durch traurige politische Verwicklung in der Gegenwart so verkränkt und verkümmert, und nicht mehr, wie sie es verdient, der Wissenschaft und Kirche dienstbar zu sehen. [G.]

12. E. Graf v. Kanitz (Tribunalsrath a. D.), Aufklärung nach Actenquellen über den 1835—1842 zu Königsb. in Pr. ge-

führten Religionsprocess. Basel u. Ludwigsburg (Balmer u. Riehm) 1862. 468 S. gr. 8. od. kl. 4. 1 Thlr. 6 Ngr.

Es ist bekannt, dass gegen den Prediger Joh. Wilh. Ebel zu Königsberg in Preussen ein Criminalprocess wegen seines Bekenntnisses zur Schönherr'schen Theosophie und wegen Sectenstiftung geführt worden ist, welcher in erster Instanz 1839 mit Ebels Cassation und Unfähigkeitserklärung zu öffentlichen Aemtern, in zweiter Instanz 1842 aber mit milderem Urtheile zu einfacher Amtsentsetzung endete. Lange hat man Genaueres über diesen Process vermisst. Jetzt erscheint obiges ausführliche umfangreiche Werk von einem Verfasser, welcher, ein inniger Verehrer Ebels, ganz innerhalb seiner Parthei gestanden hat, und nun factische Aufklärung darüber zu geben sich gedrungen fühlt, „durch welche Einwirkungen es möglich geworden, dass im 19. Jahrhundert von Justizbehörden nicht nur über religiöse und philosophische Ansichten abgeurtheilt, sondern sogar eine gesprächsweise Mittheilung derselben als Verbrechen behandelt und mit Entsetzung vom geistlichen Amte bestraft werden konnte." Zu diesem Ende theilt er sein Werk in drei Theile, indem er zuerst darstellt, was dem Processe vorangegangen, dann den Verlauf des Processes selbst erzählt in Bezug auf das Eingreifen der geistlichen Behörde, das Einschreiten des Gerichts und die Führung der Untersuchung, und endlich das Resultat des Processes in erster wie zweiter Sentenz darlegt und bespricht. Es ist nun jedenfalls äusserst dankeswerth, dass hier endlich reichlich Actenstücke und Urkundliches über jene Vorgänge mitgetheilt und fast ganz rücksichtslos Sachliches und Persönliches (z. B. die Betheiligung von Männern, wie Olshausen, v. Tippelskirch u. s. w.) enthüllt wird; und wenn dies in einfach historischer Weise geschehen wäre, so bliebe ja ein Weiteres gar nicht zu wünschen übrig. Allein einmal und vornehmlich schreibt der Verf. nichts weniger denn als unpartheiischer Historiker, sondern von Anfang bis zu Ende in entschiedenster Partheinahme für und gegen, so dass aller Orten kaum das Historische andeutend gezeichnet wird, als auch schon das Streben hervortritt und sich einmengt, Alles so zurecht zu stellen, dass es nur Apologie werde. So geschieht es denn, dass, was blos etwa Resultat der ganzen Erörterung seyn sollte, das schon im voraus in Ueberschriften und Columnentiteln ausgesprochen wird; z. B. in den Ueberschriften: Eingriffe der geistlichen Behörde, Uebergriffe des Consistorii, voreiliges Einschreiten der Gerichte, gesetzwidrige Führung der Untersuchung, Gesetzübertretungen bei den Vernehmungen, Entheiligung des Eides, Gesetzwidrige Behandlung der Confrontationen, Entlarvung der Ankläger und Anklagezeugen, Niederlage der Criminaljustiz in der ersten Sentenz, Verur-

theilung des ganzen Processes durch den Spruch zweiter Sentenz, u. s. w. Daher denn auch das unverantwortliche Factum, dass die beiden Hauptactenstücke im ganzen Processe, die gerichtlichen Erkenntnisse erster und zweiter Instanz selbst, gar nicht mitgetheilt werden, sondern dass der Verf. blos kritisirend und aburtheilend darüber redet. — Sodann werden im ganzen Werke nicht blos für das Geschichtliche und für das Urtheil darüber irgend entscheidende Momente beigebracht, sondern die zufälligsten und unwichtigsten Dinge werden unterschiedslos mit gegentheiligen zusammengemengt. Ferner wird nicht blos Gewisses, sondern mitunter auch ganz Ungewisses und Falsches im Tone der vollsten Gewissheit berichtet, wie denn z. B. S. 137 f. der Unterzeichnete als Dr. Otto Gnericke und seine genau limitirte Bezeichnung der Schönherr-Ebelschen Doctrin in der Kirchengeschichte nur mit Hinweglassung aller beigefügten Limitationen angeführt wird. Endlich verräth der Verf. im ganzen Buche auch nicht eine Spur von Geneigtheit oder Vermögen, im Urtheil über irgendwelche Massnahmen oder Aeusserungen von Gegnern Ebels in einer bei contradictorisch sich widersprechenden Quellen doch so complicirten und schwierigen Sache nur einige Billigkeit walten zu lassen, sondern alles Gegnerische wird aus vorgefasster böser Absicht abgeleitet und stets zum übelsten gedeutet. Ref. kann unter diesen Verhältnissen nur innig bedauern, dass das vorliegende Werk, weil es den Eindruck einer engherzigen Partheischrift macht, nicht seinem lebhaften Wunsche der Gewährung wahrer und voller Aufklärung genügt. Nur Einiges ist es, was durch die rechtlichen Deductionen des Verf. zur festen und durch den ganzen *tenor* des Verlaufs der Sache auch nach seiner Darstellung zur moralischen Gewissheit wird, während alles darüber hinaus Liegende, das ja auch durch preussische Gerichtsprocedur gar nicht aufgeklärt werden konnte, noch immer ungewiss bleibt. Rechtlich gewiss ist es, dass 1839 die Cassation und Einschliessung E.'s in eine öffentliche Anstalt um keiner anderen Ursachen willen, als „wegen vorsätzlicher Pflichtverletzung des Amts und wegen Sectenstiftung" und 1842 seine mildere Amtsremotion um keiner anderen Ursache willen als „wegen fahrlässiger Verletzung seiner Amtspflicht durch Verbreitung seiner philosophisch-religiösen Ansichten" ausgesprochen worden ist. Alles andere dem und den Verurtheilten noch sonst zur Last Gelegte ist nicht erhärtet worden. Dabei ist es uns dann weiter moralisch gewiss geworden, dass das ursprüngliche Hauptmotiv zur ganzen Anklage wirklich Ebels festes und nicht wankendes Zeugniss von Christo in einer un- und halbgläubigen Zeit gewesen ist, und dass in der Verhandlung gegen ihn nicht wenige sachliche und Form-Fehler vorgekommen sind und ihm so man-

nichfaches Unrecht geschehen ist. Ebenso gewiss ist es uns aber auch andererseits geworden, dass derselbe doch durch Hegung theosophisch-manichaisirend Schönherrscher Ansichten und durch Verschmelzung derselben mit seinen evangelischen Ueberzeugungen in Theorie und Praxis wirklich Aegerniss gegeben und dass die Gemeinschaft seiner engeren, ihn allzuhoch stellenden Freunde und vorzüglich vornehmen Freundinnen, mag immerhin auch die Consequenz der Theosophie nicht im Mindesten wirklich zu schlüpfrigen, geschweige denn unzüchtigen Dingen geführt haben, einen unevangelisch klikenhaften Charakter getragen hat. In einer Zeit und einer Kirche nun, die nicht entfernt nach dem Masse alter evangelischer Christlichkeit und Rechtgläubigkeit gemessen werden darf, hätte das wohl geduldet, höchstens unter eine weitherzige milde Controle gestellt werden sollen. Die Art der Procedur gegen E., die ja ohnehin so wenig geeignet seyn konnte, helles Licht zu schaffen, ist und bleibt tief zu beklagen. Ein blosser Confessor und Märtyrer der Wahrheit ist er aber doch auch nicht gewesen, ganz unverschuldet gewiss nicht gefallen. Sicher hat das Wort auf ihn Anwendung von denen, die da selig werden wie durchs Feuer, und von seinem sanften und seligen Ende am 18. Aug. 1861 ist uns ja anderweiter Bericht gekommen. Der Verf., obgleich die Mahnung so wichtig ist „Welcher Ende schauet an", hat hierüber gerade geschwiegen. Ein festes authentisches Wort darüber aber hätte, dünkt uns, viele tausende der von ihm geredeten rein überflüssig gemacht. [G.]

13. Zwei Bücher von der Kirche. Von B. Wendt. Halle (Fricke) 1859. 192 S. gr. 8. 15 Ngr.

„Es gibt 8, es gibt 4, es gibt 3 Bücher von der Kirche von hochangesehenen und hochverdienten Verfassern; wenn nun noch diese 2 Bücher von der Kirche hervorzutreten wagen, so ist ihre Absicht nicht entfernt, jenen in ihrer Art theilweise unübertrefflichen Zeugnissen an die Seite treten zu wollen, sondern sie wollen durch ihren Titel nur auf das doppelseitige Wesen der Kirche hindeuten, dessen nähere Charakteristik ihren Inhalt bildet. Wie der irdische Himmel durch die Vierzahl der Weltgegenden sich kennzeichnen lässt, so hat der Himmel der Kirche zu seiner Signatur die Zweizahl, und unter dieser Signatur tritt darum auch dieses Zeugniss von der Kirche hervor, indem es zu zeugen sucht von dem innern Leben der Kirche, das aus dem Glauben fliesst und in Wort und Sacrament heiligend und erneuernd sich in die Welt ergiesst. Dieses reiche Leben der Kirche hat seit der Apostel Tagen seine reichste Entfaltung gefunden in der Kirche der Reformation; denn von dieser Kirche ist in reichster Fülle Lebenswasser ausgeströmt aus dem Brunnen des lebendigen Glaubens durch die Brunnenröhren des Worts und Sacraments. So möchte

denn auch diese Schrift ein Fingerzeig seyn auf die Kirche der Reformation und gerade an ihr das wahre Wesen der Kirche nach seiner Doppelseitigkeit veranschaulichen. Wir leben ja in einer Zeit, in der Viele ein Herz haben für die Kirche; aber Manche unter diesen wenden der Zukunft sehnsüchtig und ausschliesslich ihre Blicke zu und suchen bei der Kirche der Zukunft, was doch die Kirche der Vergangenheit ihnen bieten könnte. Es reden und träumen die Menschen viel von bessern künftigen Tagen; nach einem glücklichen goldenen Ziel sieht man sie rennen und jagen. Die Welt wird alt und wird wieder jung, doch der Mensch hofft immer Verbesserung. Auch die Kirche, so lange sie in der Welt ist, wird alt und wieder jung; aber ihr Wesen bleibt dasselbe; und auch die Lehre von der Kirche bleibt dieselbe, so lange die Kirche selbst bleibt, was sie ist, und so lange derselbe Herr das Kirchenregiment in Händen hat. Der Herr der Kirche aber ist Jesus Christus, gestern und heute und derselbe auch in Ewigkeit." Mit diesen Worten leitet schliesslich der anspruchlose Verfasser seine „Apologie der Lehre Luther's von der Kirche" ein. Er hätte immer etwas weniger bescheiden seyn dürfen, schon darum, weil er die „Ueberarbeitung einer gekrönten Preisschrift" vorlegt, noch mehr aber, weil er wirklich Krone und Preis verdient und sich unter jenen „hochangesehenen und hochverdienten" Autoren gleichnamiger Bücher mit Ehren, als ein völlig Ebenbürtiger, kann sehen lassen. Wir halten es für Schuldigkeit, über den Inhalt der gediegenen Arbeit etwas genauer zu referiren. Das erste Buch: „Die Innerlichkeit der Kirche", mit dem Motto: „Der Pabst macht leiblich, was Gott geistlich macht", geht aus von der Zurückweisung der falschen Ansichten von dem Wesen und den Motiven der Reformation. „Der Materialismus und Empirismus des römischen Pabstthums war es, der den reformatorischen Gegensatz zunächst provocirte und die Eigenthümlichkeit dieses Gegensatzes zunächst bedingte. Zu tief hatte Luther die beengende und knechtende Gewalt der Sünde erfahren, als dass er nicht hätte erkennen sollen, dass diese Zwingherrschaft nicht gebrochen werden könne durch äusserliche Werke, sondern nur durch die Aneignung des Verdienstes Jesu Christi. Wie Luthers reformatorische Thätigkeit überhaupt nicht sowohl zunächst das Gesammtleben der Kirche, als vielmehr zunächst das christliche Einzelleben seelsorgerisch umfasste, so hat er auch vor allem das christliche Einzelleben von allen äusserlichen Werken und Ceremonien abzuziehen und in den tiefen Grund der Seele hineinzuführen gesucht." Seine Anschauung von der normalen Gestaltung des individuellen Lebens kann man als Präformation seiner grossartigen Anschauung von der normalen Gestaltung des kirchlichen Gesammtlebens ansehen. „Wie sich im Mikrokosmos des Menschen der Makro-

kosmos des Universums abspiegelt, so spiegelt sich im Mikrokosmos des gläubigen Individuums der Makrokosmos der Kirche ab.“ Natürlich wurde von den Vertretern des römischen Materialismus gegen Luthers Lehre von der Kirche der Vorwurf des Idealismus und Spiritualismus erhoben: „Wie einst Christus vor Pilatus als den Repräsentanten des altrömischen Weltreiches das Wesen seines Reiches mit den tiefen Worten charakterisirt: Mein Reich ist nicht von dieser Welt, aber dennoch trotz dieser überirdischen Natur seines Reiches dem sein Königthum anzweifelnden Pilatus gegenüber an seinem Königthum festhält mit den hehren Worten: Du sagest es, ich bin ein König, die freilich dem grobirdischen Sinne jenes Römers nur als Schwärmerei erscheinen konnten, so macht auch Luther dem Pabst als dem Repräsentanten des neurömischen Weltreiches gegenüber die unsichtbare Natur seiner Kirche geltend, wenn er sagt: Es ist ein hoch, tief, verborgen Ding, die Kirche, dass sie niemand kennen noch sehen mag, sondern allein an der Taufe, Sacrament und Wort fassen und glauben muss. Aber trotz des über das Irdische und Weltliche erhabenen Charakters seiner Kirche lässt er sich dennoch nicht dem den kirchlichen Charakter derselben anzweifelnden Römerthum gegenüber irre machen in der Behauptung, dass seine unsichtbare Kirche und nicht die römische Weltmonarchie die wahre Kirche sei.“ Dies zeigt seine Antwort auf das Buch Emser's. „Weil die Kirche ihrer Natur nach unsichtbar ist, so ist sie auch Gegenstand des Glaubens. Luther selbst war auf dem Wege des Glaubens zur unsichtbaren Kirche gelangt. Jahre lang war er als einsamer Wanderer ohne menschlichen Wegweiser auf dem dunkeln Pfade der innern Noth nach dem ersehnten Lande der unsichtbaren Kirche gepilgert. Es war jenes grosse Wort, das das Thema des Römerbriefs bildet: Der Gerechte lebt seines Glaubens, worin Luther schon frühe den Schlüssel zur wahren Kirche zu finden glaubte, ohne dass die innere Herrlichkeit der Kirche sich ihm hatte erschliessen wollen.“ Durch die Reise nach Rom ward ihm der wahre Sinn jenes Schriftwortes, nach dessen Verständniss er Tag und Nacht gerungen hatte, plötzlich erschlossen. „So war Luther auf dem Wege des am Unsichtbaren hangenden Glaubens gekommen zu dem Berge Zion und zu der Stadt des lebendigen Gottes, zu dem himmlischen Jerusalem“, er hatte durch den Glauben Bürgerrecht in der unsichtbaren Kirche gewonnen. „Wenn Luther als den eigentlichen Grundcharakter der Kirche den Glauben hinstellt, so ist damit ihr specifischer Unterschied von jeder andern menschlichen Gemeinschaft festgestellt und das eigentliche *punctum saliens* der Kirche getroffen. Wenn aber Luther sagt: Fühlen und gläuben bestehen nicht neben einander, so spricht er dadurch nicht blos dem römischen

Vernunftprincip, sondern auch aller pietistischen und methodistischen Gefühlserregung die eigentlich kirchenschaffende Kraft ab; sowie die Wissenschaft keine Kirche, sondern nur Schulen zu bilden vermag, so vermag auch der Pietismus keine Kirche, sondern nur Conventikel, *ecclessiolas in ecclesia*, zu bilden." — Wendt beleuchtet sodann die in neuerer Zeit gegen Luther's Begriff von der Kirche erhobenen Einwände und aufgetauchten Missverständnisse. Hierauf zeigt er, „dass Luther nicht blos eine neutestamentliche, sondern auch eine alttestamentliche Kirche statuiren musste", er musste „auch die alttestamentliche Bundesökonomie auf der Rechtfertigung durch den Glauben und nicht auf der Rechtfertigung durch des Gesetzes Werke ruhend" denken. „Vom Morgen des Menschengeschlechts an bis zu seiner Mittagshöhe in der Erscheinung des Messias hin verläuft nach Luther das erste Stadium der Kirchengeschichte, während das zweite Stadium reicht von jener Mittagshöhe an bis zu der Mitternachtsstunde hin, wo der Welterlöser wieder erscheint als Weltrichter." Dann wird der Glaube Abrahams, St. Pauli und Luthers verglichen und als Ergebniss aufgestellt: „So steht am Himmel der Kirche jenes schöne Dreigestirn in unvergänglichem Strahlenglanze, Abraham als der Morgenstern der Kirche, Paulus als der Mittagsglanz der Kirche und Luther als der Abendstern der Kirche, der prophetisch hinweist auf den mit der Wiederkunft des Herrn — wer weiss, wie bald? — beginnenden unvergänglichen Morgen der auf die kämpfende Kirche folgenden triumphirenden Kirche." — Im weiteren Verlauf wird Rücksicht genommen auf „die Vorwürfe, die Delitzsch und Münchmeyer gegen den in der lutherischen Kirche sanctionirten Kirchenbegriff erheben"; sie treffen nicht den „genuin lutherischen Begriff selber, wohl aber haben sie relative Wahrheit im Gegensatz zu der Fortbildung, die der lutherische Lehrbegriff durch den Pietismus erfahren hat." Münchmeyer hat sich bis zu der Behauptung verstiegen, „dass die Kirche, als Gemeinde der Heiligen gefasst, in einem falschen Pharisäismus befangen sei, der mit der barmherzigen Sünderliebe des Erlösers im Widerspruch stehe"; darum lehrt er, „dass der Herr, ohne seiner vollkommensten Heiligkeit das Geringste zu vergeben, Alle, auch die muthwilligsten Sünder, noch als seines Leibes Glieder trägt", — und ganz in demselben Sinne äussert sich auch Delitzsch. Hier ist der Punkt, wo beide im schneidendsten Widerspruche gegen Luther (und Wendt) stehen. Luther und Wendt stehen auf der Ueberzeugung: der Glaube schliesst unbedingt in die Kirche ein, der Unglaube unbedingt von ihr aus; nach Delitzsch und Münchmeyer jedoch schliesst auch der höchste Grad des Unglaubens nicht von der Kirche aus. Das ist eine Lehrdifferenz

von der fundamentalsten und weitreichendsten Natur. Aus dieser Differenz heraus ruft Delitzsch: „Hinweg mit dem engherzigen und selbstgerechten Pharisäerthum, welches der Bruderliebe den lebendigen Glauben als Schranke setzt"; — und von einem Ausspruche Luther's („Was soll ich sagen? Ist Christus nun ein Hurenwirth worden aller Hurenhäuser, ein Haupt aller Mörder, aller Ketzer, aller Schälke?") urtheilt Münchmeyer: „Ich wollte, Luther hätte dies Wort nie gesprochen; es mag zu den Worten gehören, über welche auch ein Luther Vergebung nöthig gehabt und gewiss gefunden hat." Treffend bemerkt dagegen Wendt: Wer wollte in dergleichen Aeusserungen den von ächt christlicher Liebe zu sündigen Mitmenschen durchdrungenen Sinn verkennen? „Aber dennoch muss es auffallend erscheinen, dass Luther nichts wissen will von einem solchen christlichen Kosmopolitismus, wie ich die durch D. und M. vertretene Richtung nennen möchte: während bei den letzteren auch die verstockten, rohen Sünder noch als verlorne Schafe und als verlorne Söhne erscheinen, betrachtet Luther, dieser grösste Kämpe für die Zöllnerdemuth des Christenthums gegen die falschen Höhen des Pharisäerthums, als verlorne Schafe und als verlorne Söhne nur die verzagten, nach Gnade verlangenden Gewissen." Er predigt ja vom verlorenen Schafe: „Jener Haufe muss nicht das verlorene Schaf heissen, der da sicher und im Sause lebt, sich nichts darum bekümmert, ob Gott droben zürne oder lache, sondern ist ein wilder Bock, der sich weder hüten, noch halten lässt; sondern die heissen verirrte, verlorene Schafe, welche ihre Sünde drücket und im Kampfe des Glaubens stehen, da es nicht gilt Mosen zu verlieren, sondern Christum und seinen Hauptartikel, das ist, da das Gewissen in Aengsten und Sorgen ist, ob ihm Gott gnädig sei. Das ist das rechte Schaf, so nach seinem Hirten seufzet und schreiet und wollte ihm gern geholfen haben, wie David sagt: Ich bin wie ein verirrt und verloren Schaf; Herr, suche deinen Knecht!" „Und gewiss! (fügt Wendt hinzu) so wahr der Zöllner im Evangelium nicht um seiner Sünden, sondern um seiner Busse willen uns als Vorbild vorgestellt und der Pharisäer nicht um seiner guten Werke willen, sondern um seines Hochmuths willen verdammt wird, so ist auch Luther mit seiner Auffassung im Rechte, wenn er an den verlorenen Schafen nicht das Irregehen als Hauptkennzeichen hervorhebt, sondern die Sehnsucht, ihren Hirten wiederzufinden, und die Bereitwilligkeit, ihrem Hirten zu folgen." „Die blos Berufenen, die rein äusserlich zur Kirche sich halten, ohne eine innere Herzensstellung zur Kirche einzunehmen, betrachtet Luther nicht als das, was sie scheinen, sondern als das, was sie sind, nämlich Heuchler und Maulchristen. Aber auch die, die, noch mit mancherlei

Unvollkommenheit behaftet, dennoch an Christo und seinem Worte im Glauben festhalten, betrachtet Luther in evangelischer Weitherzigkeit nicht als das, was sie scheinen, sondern als das, was sie sind, nämlich als solche, die trotz ihrer mannichfachen Sündhaftigkeit dennoch der Gerechtigkeit Christi theilhaftig sind, weil sie im Glauben zu Christo sprechen können die Worte, die Luther selbst allen Christen als Gebetsworte vorgezeichnet hat: Du, Herr Jesu Christe, bist meine Gerechtigkeit, ich aber deine Sünde. Die blos berufenen Weltkinder und die gläubig gewordenen Gotteskinder sind nach Luther durch kein einheitliches Band verknüpft, sondern sie sind geschieden als zwei besondere Heerden, von denen die eine verloren geht, die andere errettet wird; aber die gläubig gewordenen Gotteskinder zerfallen nicht in zwei besondere Heerden der *mere vocati* und der *vere credentes*, sondern sie sind Eine Heerde des Einen guten Hirten, verbunden durch Einen Glauben an Einen Heiland, durch dessen Blut sie erlöst sind, an Ein Wort Gottes, zu dem sie sich bekennen nicht blos mit dem Munde, sondern auch mit dem Herzen. Es ist ein doppeltes Verhältniss möglich: entweder nimmt man, wie Luther, einen Dualismus zwischen Kirche und Welt an, und dann gibt es innerhalb der Kirche nur eine harmonische Einheit, oder man sucht den Dualismus zwischen Kirche und Welt zu mildern und abzuschwächen, und dann fällt der Dualismus nothwendig in die Kirche hinein. Delitzsch und Münchmeyer glauben zwar beide, in dem objectiven Getauftseyn, abgesehen von dem persönlichen Glauben oder Unglauben, das thatsächliche Einheitsband gefunden zu haben. Man vergegenwärtige sich aber nur Sätze aus Delitzsch, wie etwa den: „Es sei Hengstenberg oder Wislicenus — kraft der That Gottes, die der Glaube nicht hervorbringt und der Unglaube nicht vereitelt, sind sie beide Glieder Eines und desselben Leibes" — und man wird durchfühlen, dass hier eine Disharmonie waltet. Dient es nicht dazu, die Gewissen einzuschläfern, wenn selbst die von der Kirche Abgefallenen sich in der Zuversicht bestärken, dass auch sie noch zur Kirche gehören? Und wo bleibt die Entschiedenheit, womit D. gegen eine Union mit der reformirten Kirche protestirt, wenn er ausruft: Es sei ein Evangelischer oder Römischer, ja ein Socinianer oder Unitarier — kraft der Taufe sind sie allzumal Einer in Christo"? — Nach diesen Auseinandersetzungen beleuchtet Wendt noch eine andere berühmt gewordene Auffassung. „Kliefoth hat in seinen 8 Büchern von der Kirche eine Fortbildung des lutherischen Kirchenbegriffs aufgestellt, die eine eigenthümliche und höchst bedeutsame Mitte bildet zwischen dem Lehrtypus von Delitzsch und Münchmeyer und dem genuin lutherischen Lehrtypus. Kliefoth sagt: Die Zahl der an den Herrn Gläubigen, der *coetus vere cre-*

dentium, bildet in anderm Sinne Gemeinde des Herrn, als der *coetus vocatorum*. Jene Lebensgemeinschaft der Gläubigen mit Christo, die Kliefoth dann so schön schildert, gesteht er den blos Berufenen in keiner Weise zu." Nach ihm „darf man nicht sagen, dass der Berufene, weil Gott in seinen Gnadenmitteln seine Gnadenhand nach ihm ausgestreckt hat, ein Kind Gottes, ein Glied am mystischen Leibe Christi, ein Rebe am Weinstock sei. Wendet man jene Prädicate auf den Berufenen an, so wird man nothwendig auf eine Wirkung der Gnadenmittel *ex opere operato*, auf eine falsche, das Moment des subjectiven Glaubens verleugnende Objectivität zurückgetrieben." Wenngleich nun hiernach „die Auffassung Kliefoths durchaus unterschieden werden muss von der Delitzsch-Münchmeyerschen Auffassung", so ist sie doch gleichfalls unhaltbar; denn sie führt „in eine Mitte hinein, die psychologisch undenkbar ist." Kliefoth erklärt den Stand der Berufenen für einen „Mittel- und Zwischenzustand", während der Herr sagt: Wer nicht mit mir ist, der ist wider mich. „So hält denn Luthers Lehre von der Kirche die rechte goldne Mitte zwischen einem falschen, im Pietismus herrschenden Gegensatze der Kirche zur Welt, und zwischen einer falschen, im Romanismus herrschenden Vermischung der Kirche mit der Welt, indem sie auch die senfkornartigen Anfänge des Glaubens nicht von der Kirche ausschliesst, aber die selbst mit Werken geschmückte pharisäische Heuchelei nicht in die Kirche einschliesst, und so ist in Luther's Lehre von der Kirche die Vermittelung zwischen zweien Extremen, die Kliefoth dadurch angestrebt hat, dass er neben der Verschiedenheit der *vere credentes* von den *mere vocatis* ihre beiderseitigen Berührungspunkte festzuhalten sucht, in allseitig befriedigender Weise gegeben, während jeder andere Versuch, in der Lehre von der Kirche die beiden Klippen des Romanismus und des Pietismus zu umschiffen, unbefriedigt und unbefriedigend in einem *tertium, quod non datur*, endigen muss." — Im Folgenden setzt dann Wendt aus einander, wie „die römische Kirche nicht nur die Busse zu einem materialistischen *opus* der Kirche veräusserlicht, sondern auch den Glauben aus einem individuellen *opus operantis* in ein kirchliches *opus operatum* umgesetzt hatte, indem sie an die Stelle des lebendigen Herzensglaubens den äusserlichen Genuss des Sacraments setzte", wie dagegen Luther „die subjective Seite der Busse hervorhob und dem aus einem Gotteswerk in ein Menschenwerk herabgesetzten Abendmahlsgenuss der römischen Kirche entgegentrat." „Das Sacrament, sagt Luther, wirkt nichts überall, wenn es allein *opus operatum* ist, denn Schaden, es muss *opus operantis* werden. Also ist's nicht genug, dass das Sacrament gemacht werde (d. i. *op. operat.*); es muss auch gebraucht werden im Glauben (d. i. *op.*

operant.). Und ist zu besorgen, dass mit solchen gefährlichen Glossen des Sacraments Kraft und Tugend von uns gewandt werden und der Glaube ganz untergehe durch falsche Sicherheit des gemachten Sacraments. Das kommt alles daher, dass sie mehr Christi natürlichen Körper ansehen in diesem Sacrament, denn die Gemeinschaft, den geistlichen Körper." In diesen letzten Worten Luther's liegt zugleich ein Urtheil über alle Versuche, „die Kirche als leibliche Gemeinde zu begreifen, die durch den äusserlichen Sacramentsgenuss sich erbauen soll, — als die Gesammtheit aller derer, die zu Einem Leibe getauft und zu Einem Geiste getränkt sind." Denn nach Luthers Lehre ist es ganz unzulässig, etwa zu sagen: „Ich habe Theil am Tische des Herrn, darum kann ich getrost in den Ausruf der Gemeinde einstimmen, die ihr Wesen und Leben aus Christo hat, wie die Männin aus Adam: Wir sind Glieder seines Leibes, von seinem Fleische und seinen Gebeinen." Darauf würde Luther erwidern: „Vom Glauben zu den Sacramenten musst du anfangen, willst du selig werden. Denn er ist ein Werk Gottes und nicht des Menschen. Alle anderen Werke wirket Gott mit uns und durch uns, allein dieses wirkt er in uns und ohne uns." Hieraus ergibt sich auch noch folgender Unterschied: „Während bei Luther der Hauptzweck des Sacraments unverkennbar die Erzeugung und Stärkung des Glaubens ist, bildet in den kirchlichen Anschauungen von Delitzsch und Münchmeyer den Hauptzweck des Sacraments unverkennbar die Erweckung und Mehrung der Liebe." — „Wenn aber Luther schon so entschieden eifert gegen die Verwandlung der allein im Glauben ruhenden Kirche in einen äusserlichen Sacramentsorganismus, so eifert er noch weit entschiedener gegen die Verwandlung der *communio vere credentium* in einen äusserlichen Verfassungsorganismus. Der altdeutsche Heldenmuth, mit dem Arminius die altrömischen Legionen niederschlug, war in Luther zum Glaubensmuth verklärt, der den stolzen Verfassungsbau der neurömischen Kirche in seinen Grundvesten erschütterte. Während Luther alle gesetzlich erzwungene Verfassungseinheit als Hemmschuh wahrer kirchlicher Entwicklung und als ein schattenhaft wesenloses Ding verwirft, erkennt er nur eine frei gewordene Glaubenseinheit als wahren Kirchenverband an. Wenn aber Luther mit seiner Lehre auf paulinischem Grunde steht, so steht auch Joh. Gerhard nicht auf dem Grunde des reformirten Spiritualismus, wenn er behauptet: Es ist zwar nothwendig, dass wir uns auch mit der sichtbaren Kirche der äusserlichen Gesellschaft nach verbinden, aber diese Verbindung ist nicht schlechterdings und unbedingt nöthig. — So ist denn der Glaube der eigentliche Lebensgrund in Luther's Kirche, der dieser Kirche ein gesundes Leben, eine wahrhaft organische Einheit und eine freie Mannich-

faltigkeit vermittelt. Die Kirche ist *una*, *sancta*, *catholica* durch den Glauben, der ihren Lebensgrund bildet, und wo dieser Lebensgrund fehlt, vermag sie auch nicht zu wahrer Heiligkeit, Einheit und Katholicität es zu bringen, weil sie sodann äusserlich machen muss, was Gott innerlich geordnet hat, wie dies die römische Kirche zeigt.“ Wendt spricht sodann von Luther's Begriffen über das Verhältniss zwischen Kirche und Staat. „Kirche und Staat verhalten sich bei Luther, wie Evangelium und Gesetz. Die Kirche ist Trägerin des Evangeliums, der *justitia spiritualis*, der Staat ist Träger des Gesetzes, der *justitia civilis*. Wie aber Evangelium und Gesetz, Glaubens- und Lebensgerechtigkeit bestimmt geschieden werden müssen, so müssen auch die Sphären der Kirche und des Staates bestimmt geschieden werden. Scharf stellt Luther Kirche und Staat als zwei von einander geschiedene Reiche gegenüber.“ Sein grossartiger, über die Händel dieser Welt erhabener, allein im Worte Gottes fest und unbeweglich ruhender Glaubensstandpunkt spricht sich klar aus in dem „*Verbo victus est mundus, verbo servata est ecclesia, etiam verbo reparabitur,*“ während Zwingli, seiner vorwiegend politischen Persönlichkeit entsprechend, der Ansicht war, „dass die Kirche auch mit dem weltlichen Schwert ihre Ansprüche und Rechte durchsetzen müsse. Charakteristisch fasst sich in dem Ende dieser beiden Kirchenlehrer noch einmal die Tendenz ihres Lebens zusammen: Luther erweist sich beim Uebergange in die jenseitige Friedensstadt noch als Vermittler des Friedens zwischen streitenden Parteien, während Zwingli als kämpfender Patriot auf der Wahlstatt seinen Geist aufgibt.“ — Sodann hebt Wendt einen andern Punkt hervor, der gegenwärtig wieder von grosser Bedeutung ist. „Sowie überhaupt die Extreme sich berühren, so verfiel der Katholicismus neben seiner pelagianischen Haupttendenz, die Natur fromm machen zu wollen auf Kosten der durch Christus geschehenen Erlösung, an manchen Punkten seines Systems in die entgegengesetzte Tendenz, die Natur böse machen zu wollen auf Kosten der göttlichen Schöpfung. Consequenter, als in dem römischen Kirchenwesen, ist dieses manichäische Extrem zur Ausbildung gelangt in dem weltflüchtigen Conventikelwesen des Pietismus, das, wenn nicht der Tendenz, so doch dem Principe nach auf der flacianischen Anschauung ruht, dass die Natur selber ihrem innersten Wesen nach durch die Erbsünde verderbt sei. Es gehört zu den grössten Verdiensten Luthers, das ihm seine Kirche nicht hoch genug anrechnen kann, dieser romanischen und schwarmgeistischen Verkennung und Verkehrung der göttlichen Naturordnung gegenüber an der göttlichen Integrität dieser Naturordnung festgehalten und die schöpfungsmässig gesetzte Auctorität derselben gegen Eingriffe einer falschen kirchlichen Auctorität sicher

gestellt zu haben. In keiner seiner Lehren hat Luther seine kerngesunde, über krankhafte Weltflüchtigkeit erhabene Weltanschauung so klar und rein ausgeprägt, als in seiner köstlichen Lehre von der wahren christlichen Berufsthätigkeit, in welcher er seiner Kirche ein unschätzbares Kleinod hinterlassen hat. Während die römische Askese nicht minder, wie das pietistische Conventikelwesen, christlichen Heiligungsernst und christliche Liebe in vor den Augen der Welt glänzenden, mit dem Beifallsgeklatsch der Menge gekrönten ausserordentlichen Werken zu bethätigen gesucht hat, so hat Luther durch seinen einfachen Fingerzeig auf die Haustafel das christliche Leben vor einem in weiten Fernen unstät herumschweifenden Idealismus bewahrt und in den engen Gränzen des Berufslebens die gottgeordnete Stätte aufgewiesen, die weit genug ist, um den ganzen Reichthum christlichen Lebens zu entfalten. Es sind aber vor allen drei in Gottes Wort und Gebot gefasste Ordnungen, auf die sich die gesammte christliche Berufsthätigkeit zurückführen lässt und auf deren Anerkennung Luther mit unermüdlichem Eifer gedrungen hat, die drei Gottesordnungen des Lehrstandes, des Hausstandes und der weltlichen Obrigkeit. — Nirgends hat sich Luther's universelle Weltanschauung so klar und unverkennbar ausgeprägt, als in der Art, wie er die Kirche in Beziehung setzt zu den drei grossen Kreisen, in denen das Weltleben sich bewegt, zu den Kreisen des wissenschaftlichen Lebens, des Staatslebens und des Familienlebens. Da findet sich nichts von einer separatistischen Absperrung der Kirche gegen die Ausgestaltungen der Humanität im Leben der Wissenschaft, des Staats und der Familie, sondern die innigste Wechselbeziehung findet hier statt zwischen Kirche und Schule, zwischen Kirche und Familie, zwischen Kirche und weltlicher Obrigkeit." Namentlich lässt Luther die Aufgaben der Schulen so ganz in die Aufgabe der Kirche aufgehen, „dass er bisweilen nicht Schule, Haus und Staat als die drei weltlichen Ordnungen der Kirche gegenüberstellt (wie in der Schrift von den Concilien und Kirchen), sondern nur drei Ordnungen anerkennt, den Staat, das Haus und die Kirche, in der die Schule sodann mitbegriffen ist. Schule und Kirche gehören ihm zusammen, wie Tochter und Mutter, die daher auch als Glieder Einer Familie in Einem Hause zusammenwohnen." — Dann rühmt Wendt „den Scharfsinn und die σωφροσύνη Luthers", womit er die wirkliche rechte Mitte, jenes *Medium tenuere beati* des römischen Dichters, eingehalten, was er nur dadurch vermochte, „dass er nie von der einen häretischen Richtung die Waffen entnahm, um die entgegengesetzte Häresie zu bekämpfen, und trotz den allerdings argen Uebergriffen der Schwarmgeisterei dennoch nie sich verleiten liess, dem römischen Standpunkte Concessionen zu machen, um die Sturm-

und Drangperiode der Schwarmgeisterei zu bewältigen, während da, wo man die Opposition gegen einen falschen Pietismus einseitig urgirt, nicht blos ein Ueberschwanken zu dem romanistischen Standpunkte, sondern auch ein Ueberschwanken zu dem falschen pietistischen Standpunkte stattfinden muss." Der pietistische Standpunkt aber verkennt, „dass das Reich des Herrn, wenngleich nicht von, so doch in der Welt ist", während die römische Auffassung verkennt, „dass das Reich des Herrn, wenn gleich in, so doch nicht von der Welt ist." — Ferner wird gehandelt von der christlichen Freiheit. „Die Freiheit der Kinder Gottes ist das herrlichste Kleinod der Kirche, und nimmer darf sie sich dieses theure Gut verkümmern und verkürzen lassen. Allein daran muss man festhalten, dass diese Freiheit keine politische ist. Während auf kirchlichem Gebiete die Freiheit des Christenmenschen herrschen soll, so soll auf staatlichem Gebiete nach Gottes unverbrüchlicher Ordnung das Verhältniss von Auctorität und Gehorsam herrschen. Verkehrt aber wird diese göttliche Ordnung durch die Revolution, wie durch die Hierarchie. Die Revolution verkennt, dass der Staat keine Kirche ist, wenn sie auf das staatliche Gebiet das kirchliche Princip der Freiheit des Christenmenschen verpflanzen will; die Hierarchie verkennt, dass die Kirche kein Staat ist, wenn sie auf das kirchliche Gebiet die ständische Ueber- und Unterordnung überträgt; jene entzieht dem Kaiser, was des Kaisers ist, diese entzieht Gotte, was Gottes ist. Keiner hat hier schärfer unterschieden, als der grosse Prediger der wahren christlichen Freiheit, Luther. Mit Recht hat Luther in dem schattenhaften Doppelgänger, der in dem Münzerschen Aufruhr und in dem Bauernaufstande neben seinem reinen, lichten Reformationswerk herging, ein diabolisches Gespenst gesehen, das das reine Urbild der christlichen Freiheit zu einem antichristischen Zerrbilde entstelle. So wollen auch wir uns zu der Kirche der rechten und wahren Gewissensfreiheit halten. Es gibt nichts Gefährlicheres für die Kirche, als Knechtschaft der Gewissen und Verwirrung der Gewissen. Die Gewissensfreiheit ist der Augapfel der Kirche; es ist aber nichts so zart und leicht verletzbar als das Auge. Wer die Gewissen knechtet, der handelt wider Gottes Ordnung. Denn Gott hat den Menschen wohl die Herrschaft gegeben über die Thiere auf Erden, über die Fische im Wasser und über die Vögel in der Luft, aber die Herrschaft über die Gewissen hat er sich selbst vorbehalten." — Von der innern Herrlichkeit der Kirche Luthers heisst es weiter: „Wenn es wahr ist, dass die gegenwärtige Zeit bei ihrem grob materialistischen Sinn keine Dome mehr aufführen kann, wie sie der fromme Glaube unserer Väter geschaffen hat, so ist es auch wahr, dass keine Zeitideen im Stande sind, den unsichtbaren

Dom in seiner Herrlichkeit zu erschliessen, den Luthers gewaltiger Geist aufgeführt hat, und die Glockentöne zu vernehmen, die von den Zinnen jenes Doms herab ertönen, wunderbare Sehnsucht weckend in der Menschenbrust nach dem himmlischen Jerusalem, aus dem sie stammen und zu dem sie zurückzuführen suchen. Wenn Gleiches nur von Gleichem verstanden werden kann, so muss sich das Herz der Kinder erst bekehren lassen zu dem Herzen der Väter, um die mächtige Glaubensschöpfung zu verstehen, die Luther in seiner Kirche als Glaubensvater derselben hinterlassen hat.“ Dann vergleicht Wendt das Priesterthum in des Pabsts und in Luthers Kirche: „Wie die römische Kirche ihr Hohenpriesterthum nach dem Muster des ungläubigen, selbstgerechten Hohenpriesters Caiphas gestaltet hatte, so hat Luther das Priesterthum seiner Kirche nach dem Vorbilde des gläubigen, fürbittenden Priesters Samuel erneuert.“ So ist denn die Kirche Luthers „nicht eine wesenlose platonische Idee, wie die römische Kirche ihr vorwirft, sondern die wahrhaftige Realisation und geisterfüllte Trägerin der Idee der Kirche, deren falsche Realisation und fleischliche Repräsentantin die römische Kirche ist.“ Es wird sodann darauf hingewiesen, dass schon „auf dem Apostelconvent zu Jerusalem die beiden Mächte des Glaubens und der Liebe als die eigentliche Seele der Kirche hingestellt seien. Schön stellt Luther diese beiden Artikel als den Artikel des Glaubens und den Artikel der Liebe zusammen, indem er zugleich darin den Kern seiner eigenen Grundsätze ausspricht: So sind denn die zween Artikel, St. Peter und St. Jacob, wider einander und doch nicht wider einander; St. Peters ist vom Glauben, St. Jacobs von der Liebe. St. Peters Artikel der leidet kein Gesetze, frisst Blut, Ersticktes, Götzenopfer und den Teufel dazu und merkt's nicht, denn er handelt gegen Gott und nicht gegen Menschen, thut auch nichts, denn gläubet nur an den gnädigen Gott. Aber St. Jacobs Artikel lebet und isset mit den Menschen und richtet alles dahin, dass sie auch zu St. Peters Artikel kommen, und wehret mit Fleiss, dass ja niemand gehindert werde. Aber der Hauptartikel bleibt dennoch nicht der Artikel der Liebe, sondern der Artikel des Glaubens. Darum, können wir's nicht zusammenreimen, so müssen wir St. Jacob lassen fahren mit seinem Artikel und St. Petrum behalten mit seinem Hauptartikel, um welches willen dies Concilium gehalten ist. Denn ohne St. Peters Artikel kann niemand selig werden. So ruht denn auch die Kirche Luthers nicht minder, wie die römische Kirche, auf Concilienlehre; aber sie ruht nicht, wie jene, auf den Menschensatzungen päbstlicher Concilien, sondern auf der unverbrüchlichen Lehre eines apostolischen Concils. Dieses Apostelconcil steht aber nicht da als vereinzelte kirchliche That, sondern als Gesammtausdruck

der Kirche aller Zeiten. Es ist Wunder, zu sehen, sagt Luther, dass St. Petrus, der als ein Apostel Befehl und Macht hatte, sammt anderen Aposteln aufs neue zu stellen diesen Artikel, darum sie auch der Kirchen Grundstein heissen, dennoch zurückgehet und führet ein die heilige vorige Kirche Gottes, aller Patriarchen und Propheten von Anfang, und sagt soviel: Es ist nicht eine neue Lehre; denn also haben unsere Vorfahren und alle Heiligen gelehret und geglaubet. Was unterstehen wir uns denn, Anderes oder Besseres zu lehren, ohne dass wir Gott damit versuchen und der Brüder Gewissen irre machen und beschweren? Wie aber der Glaube Petri der Glaube aller Patriarchen und Propheten von Anfang an gewesen ist, so ist auch der Glaube Petri nach dem Apostelconcil, in welchem derselbe sich so mächtig bezeugte, der Glaube aller wahren Christen von jeher gewesen, und wenngleich er in der mittelalterlichen Kirche unterdrückt worden ist, so hat er sich in dem Glauben Luthers mit neuverjüngter Kraft wiederum in der Kirche erhoben und den Artikel des Petrus durch Luthers Zeugniss auf's neue mit apostolischer Klarheit ans Licht gestellt. Der Artikel dieses Concilii, sagt Luther, ist nicht gefallen noch geändert, sondern allezeit, auch von Anfang, wie St. Petrus hier saget, blieben und wird bleiben bis zur Welt Ende." — — Das zweite Buch: „Die Leiblichkeit der Kirche", mit dem Motto: „Carlstadt macht geistlich, was Gott leiblich macht", vertheidigt die Reformation gegen den römischen Vorwurf des Spiritualismus. „Luther hat von vornherein von dem ersten Beginn seines Reformationswerkes an die objective Seite der Kirche neben der subjectiven bestimmt geltend gemacht. Wie er in seiner 1. These den subjectiven, so hat er auch bereits in seiner 62. Th. den objectiven Gehalt seiner Kirche in ein helles Licht gesetzt, wenn er sagt: Der wahre Schatz der Kirche ist das Evangelium der Herrlichkeit und Gnade Gottes. So war es auch Luther, der die Kirche aus den Fesseln einer heidnischen Philosophie befreite und auf die Kreuztheologie als die einzige specifisch christliche Theologie hinwies, welche vom Kreuze Christi und vom Kreuze der Christen lehre." Und „ebensowenig wie die Infallibilität der natürlichen menschlichen Vernunft, erkannte Luther die Infallibilität einer durch die Schrift erleuchteten menschlichen Vernunft an, sondern allein die Infallibilität des göttlichen Worts in heiliger Schrift. Nicht blos bei seiner Kritik der reinen Vernunft der heidnischen Philosophie, sondern auch bei seiner Kritik der erleuchteten Vernunft der Concilien und Väter hat Luther daran festgehalten, dass die menschliche Vernunft stets nur Trägerin relativer Wahrheit und allein Jesus Christus, als das ewige Wort des ewigen Vaters und als der allein sündlose Mensch, in dem sündigen Menschengeschlecht Träger

absoluter Wahrheit sei." „Der Mann, sagt Luther, muss heissen: *Ego veritas*; Väter und Concilien sollen gegen ihn heissen: *Omnis homo mendax*, wo sie wider einander wären." „Wie aber Luther die Auctorität der unerleuchteten Vernunft der natürlichen Philosophie und die Auctorität der erleuchteten Vernunft der Väter und Concilien als unbedingte Auctorität für die Kirche verwirft, so verwirft er auch die Auctorität der Apostel als unbedingte Auctorität und lässt dieselbe nur in Bezug auf die Lehre, nicht aber, wie die römische Kirche, in Bezug auf das Leben der Apostel gelten. Es ist dies der Gipfelpunkt der Polemik Luthers gegen die römische Kirche, und der Gegensatz zwischen Natur und Gnade, der Luthers gesammtes Lehrsystem durchzieht, zeigt sich hier auf's schärfste." Im weitern Verlaufe wird sodann gesagt: „Luther hat die Schrift als ein Licht an einem dunkeln Orte betrachtet, das im alten Testamente wie der Mond, im neuen Testamente wie die Sonne die Finsterniss dieser Welt erleuchte. Während die römische Kirche die Schrift als die Trägerin relativer, die Kirche aber als Trägerin absoluter Wahrheit anschaut, stellt Luther die Kirche als Trägerin relativer und die Schrift als Trägerin der absoluten Wahrheit hin. Luthers Anschauung von dem gegenseitigen Verhältnisse von Schrift und Kirche hat sich klar in den Bestimmungen ausgeprägt, worin er die Aufgabe der Concilien positiv und negativ darstellt. Ein Concilium, sagt Luther, hat erstlich keine Macht, neue Artikel des Glaubens zu stellen, zum andern hat ein Concilium Macht, neue Artikel des Glaubens zu dämpfen und zu verdammen. Zum dritten hat ein Concilium keine Macht, neue gute Werke zu gebieten, zum vierten hat ein Concilium Macht, böse Werke, so der Liebe widerstreben, zu verdammen. Zum fünften hat ein Concilium keine Macht, neue Ceremonien den Christen aufzulegen, zum sechsten hat ein Concilium Macht, solche Ceremonien nach der Schrift zu verdammen. Luther hat namentlich die Anmassung streng zurückgewiesen, womit die römische Kirche die vier (ersten) ökumenischen Kirchenversammlungen als die vier Evangelia bezeichnet. Denn die Kirche hat nach Luthers Anschauung nicht den Beruf, neue Evangelia zu verkündigen, sondern den Beruf, das Eine alte Evangelium auszulegen; sie hat nicht die Aufgabe der Production neuer Wahrheit, sondern nur die Aufgabe der Reproduction der alten Wahrheit. Luther hat durch diese Auffassung seine Kirche bestimmt geschieden von dem Charakter einer philosophischen Schule, weil er ihr nicht den Standpunkt des Suchens nach Wahrheit zuweist, sondern allein den Standpunkt des Innewerdens der gefundenen Wahrheit, so dass, wenn nach jenem bekannten Worte Lessings Gott die volle Wahrheit in der Rechten, das Suchen nach Wahrheit in der Linken hat, die Kirche

Luthers nicht zur Linken, sondern zur Rechten ihres himmlischen Vaters steht, um im Glauben die ganze Fülle der ihr dargebotenen Wahrheit sich zuzueignen. So steht denn nach Luthers Anschauung das prophetische und apostolische Wort der Schrift hoch über der Kirche, als der Urquell, in dem die Lebenswasser der Kirche entspringen, und als das Urlicht, an dem das Licht der Kirche sich entzündet. — Mit der Frage nach dem Verhältniss der Kirche zur Schrift hängt eng und unauflöslich zusammen die Frage nach dem Verhältniss der Kirche zur Wissenschaft. Luther ist weit entfernt von jener pietistischen Richtung, die die Wissenschaft als ein dem Reiche Gottes fremdes Element betrachtet; vielmehr warnt Luther entschieden vor dieser Einseitigkeit und zeigt schlagend, dass die Liebe zur Wissenschaft nicht blos bestehen könne mit der Liebe zu Christo, sondern auch für diese eine mächtige Handhabe bilden könne zur Beförderung des Reiches Gottes. Wenn überhaupt alle tiefere Bildung auf dem Studium des Alterthums ruht, so wäre Luthers Bildung zum Reformator der Kirche auch nur eine halbe geblieben, wenn er nicht durch die Schule des Alterthums hindurchgegangen wäre", und er steht auch nicht an, „die grossen Dichter, Redner, Geschichtschreiber und Philosophen des Alterthums die Propheten, Apostel, Theologen und Prediger der Heiden zu nennen. Durch seine Anerkennung des Humanismus hat Luther der Kirche die Verheissung des Herrn zugeeignet, dass die Kirche Milch von den Heiden saugen solle und an der Könige Brüsten sich säugen." Aber wenn auch Luther den Wissenschaften eine „bedeutende Stelle einräumt in der Erfüllung der Bitte des Vaterunsers: Dein Reich komme, so hat er doch darüber nie vergessen, dass in Gottes Reich Niemand eingehe, er sei denn neu geboren, und auch an den Humanismus die bestimmte Forderung gestellt, ein Christianus zu werden, wenn seine Humanität nicht auf falsche Bahnen gerathen solle." Luther hat hinsichtlich der Wissenschaften das Wort: Alles ist euer, nie getrennt von dem andern: Ihr aber seid Christi; durch jenes ist er „aller philiströsen Bornirtheit" entgegengetreten, durch dieses hat er „alles Unwesen mephistophelischer Pseudogenies aus seiner Kirche ausgeschlossen. Luther verkannte keineswegs, dass die Wissenschaft aufhöre eine gute Gottesgabe zu seyn, wenn sie, über den Glauben der Gemeinde hochmüthig sich erhebend, in dem eigenen Geiste die untrügliche und ursprüngliche Offenbarung der Wahrheit zu besitzen sich anmasse, anstatt mit David zu beten: Schaff' in mir, Gott, ein reines Herz und gib mir einen neuen gewissen Geist. Man kann sagen, dass in der Stellung Luthers zum Erasmus in für alle Zeiten bedeutsamer Weise das Verhältniss factisch repräsentirt ist, das nach Luthers Ansicht die Kirche zu jeder, die Vernunft dem Glauben nicht unterordnenden Wissenschaft ein-

nehmen soll; was Luther vom Erasmus sagt, dass er das Menschliche höher schätze, als das Göttliche, weist seiner Kirche den Charakter einer das Göttliche über das Menschliche, den Glauben über das Wissen stellenden und darum specifisch theologischen Kirche zu, welchen kirchlichen Charakter Bugenhagens Wahlspruch treffend kennzeichnet: *Si Christum nescis, nihil est, si cetera discis; si Christum discis, nihil est, si cetera nescis.* Wie sich in dem Lebensverhältniss Luthers zu Erasmus das Verhältniss der Kirche Luthers zu einer falschen Wissenschaft vorbildlich für alle Zeiten gestaltet hat, so hat in dem Lebensverhältniss Luthers zu Melanchthon der Bund der Kirche Luthers mit der wahren, vom Glauben getragenen und christlich verklärten Wissenschaft in einer Weise sich ausgestaltet, auf die gewiss das: *historia vitae magistra* sich anwenden lässt. Der Freundschaftsbund zwischen Luther und Melanchthon lässt sich begreifen als die concrete Einheit des Glaubens und des Wissens, nach deren Versöhnung der denkende Menschengeist aller Jahrhunderte getrachtet hat." Doch ist dabei Eins nicht zu vergessen. Es „ist doch auch in Melanchthon die Schattenseite des Humanismus offenbar geworden, weil ihm die weltüberwindende Kraft des Abrahamsglaubens fehlte, von der Luthers Persönlichkeit getragen war. Luther gleicht einer tiefgewurzelten, unter den Stürmen der Jahrhunderte erstarkten Eiche, an die Melanchthon sich anschliesst gleich einer zarten Epheuranke, die zwar auch, wie jene, den Himmel sucht und jene übertrifft an Schönheit und Anmuth, aber von jener übertroffen wird an Zähigkeit und Festigkeit. So müssen wir denn sagen, dass der eigentliche Grundstamm der Kirche Luthers nicht die Wissenschaft, sondern der Glaube ist, der zwar sehr wohl geeignet ist, einen Bund mit der Wissenschaft einzugehen, jedoch so, dass er ihr den treibenden Grund und den festen Halt verleihen muss." Luther hat entschieden festgehalten an dem vollständigen Kanon des Anselm: „*Non intelligimus, ut credamus, sed credimus, ut intelligamus.*" „Wir haben ein festes prophetisches Wort! Das ist recht eigentlich der Grundton der Kirche Luthers von Anfang an, wie der Grundton in Luthers persönlichem Leben. Luther betrachtet es als ein schwarmgeistisches Princip der römischen Kirche, dass dieselbe den Geist der Kirche und der scholastischen Wissenschaft über das feste prophetische Wort erhebe und so die *norma normans* des Schriftwortes in eine *norma normata* verkehre." Dagegen macht er den Grundsatz geltend: „Es ist nicht Gottes Wort darum, dass es die Kirche sagt, sondern dass Gottes Wort gesagt wird, darum wird die Kirche. Die Kirche macht nicht das Wort, sondern sie wird von dem Wort." — Bei dieser Gelegenheit erörtert Wendt auch ein in unsern Tagen vielbesprochenes Thema; er sagt: „Aus der Tiefe des Glaubens heraus entwickelt sich die Kirche Luthers,

wie alles organische Leben nicht von Oben nach Unten, sondern von Unten nach Oben sich entwickelt. Es ist ein Missverständniss, wenn man meint, dass Alles, was von Unten aus der Tiefe herauskomme, nothwendig widergöttlich, und dass allein, was von Oben komme, göttlich sei; denn es gibt ebensowohl gottwidrige Höhen, als satanische Tiefen, und die Mächte der Finsterniss wirken ebensowohl von Oben herab, als aus der Tiefe herauf. Die römische Kirche betrachtet alles das als falschen Enthusiasmus, was aus dem Geiste der Gemeinde sich entwickelt, und nur das als göttliche Wahrheit, was auf ihre kirchliche Auctorität sich gründet, und hat darum auch diese gegen jenen auf dem Concil zu Trident mit 431 Bannflüchen verschanzt." Allein sie ist ja selbst nichts weiter, als eine den Geist der Kirche über das Wort der Schrift erhebende Enthusiastengemeinschaft; denn „Alles, was ohne Gottes Wort vom Geist gerühmt wird, das ist der Teufel; darum denn auch das Pabstthum ein eitel Enthusiasmus ist." Aber „heisst es nicht am Ende einen Enthusiasmus durch einen andern, vielleicht noch schlimmern, vertreiben, wenn an die Stelle des Gesammtgeistes der Kirche der Geist des Individuums und an die Stelle einer die Kirche beherrschenden Oligarchie des zur Schriftforschung befähigten Clerus die unter dem Deckmantel des allgemeinen Priesterthums in die Kirche sich einschleichende Ochlokratie einer von allen Winden der Pöbelweisheit unstät umhergetriebenen *colluvies promiscuae multitudinis* tritt? Wo bleibt das feste prophetische Wort, worauf Luther beständig dringt, wenn es auf den Sandgrund der subjectivistischen Willkür eines höchst zweideutigen Gemeindegeistes gestellt wird?" Die richtige Antwort auf diese Fragen hat Luther thatsächlich gegeben „in seinem gewaltigen Kampf gegen die mächtig hereinbrechende Schwarmgeisterei, die, durch Carlsstadt's und Münzer's wilde Bestrebungen entfesselt, später Veranlassung zur Gründung einer neuen Kirchengemeinschaft wurde. Luthers ganze Stellung zu jener ganzen stürmischen Zeitrichtung ist enthalten in dem schönen und treffenden Worte, das er den Christen zu Strassburg in seinem berühmten Sendschreiben an dieselben warnend zuruft: Es ist dem Teufel nur darum zu thun, dass er uns in dieser gefährlichen Nacht die Augen von unserer Lucerne wende und führe uns mit seinen fliegenden Bränden und Lichten aus der Bahn." Dasselbe sagt er allen Christen im kleinen Katechismus: „dass der Heilige Geist durch das Evangelium mit seinen Gaben erleuchte, im rechten Glauben heilige und erhalte." „Durch Carlstadts Verstandesfanatismus wäre die Reformationskirche unfehlbar zu einer Kirche von Montanisten und Quäkern geworden, aber durch Luthers Glaubenseinfalt und Glaubenstreue ward sie zu einer *ecclesia vere credentium*, d. h. (so möchte ich jenen Ausdruck unsers Symbols übersetzen) zu

einer Kirche von Rechtgläubigen, wobei der Ton nicht blos auf der zweiten, sondern auch und zwar vor Allem auf der ersten Sylbe ruht. Wie die Kirche im Allgemeinen durch die Predigt des Wortes Gottes sich als evangelische Kirche bekundet, so beweist sich die Kirche Luthers durch die Predigt des von ihrem Reformator selbst übersetzten Wortes Gottes als specifisch evangelische lutherische Kirche, und hat in demselben ein beständiges Wahrzeichen, dass sie nicht blos auf prophetischem und apostolischem und auch nicht blos auf reformatorischem Lehrgrunde, sondern auf dem dreieinigen Grunde der prophetischen und apostolischen und der aus beiden ungetrübt hergeleiteten reformatorischen Lehre steht." Wegen der „innigen Verbindung des *verbum audibile* mit dem *verbum visibile*" war auch Luther unermüdlich, gegen Carlstadts und seiner Bundesgenossen Vernunft „die Goliathsschleuder" [Davidsschleuder?] „des göttlichen Wortes in grossen und kleinen Bekenntnissen zu richten, deren gemeinsames Thema der Titel der letzten Abendmahlsschrift Luthers war: Dass diese Worte: das ist mein Leib, noch feststehen; wider die Schwarmgeister." Er verwarf im Abendmahlsstreite „alle Fragen der Gegner nach dem *Cur?* der Einsetzungsworte als Eingebungen einer ungläubigen Vernunft und liess sich in seiner grossartigen Glaubenseinfalt an dem einfachen *Quid?* genügen. Daraus erhellt aber klar, wie wenig den Glauben, den Luther als Grund seiner Kirche hingestellt hat, der Vorwurf trifft, dass er sich leicht isoliren könne von dem objectiven Worte Gottes und nicht genug objectiven Kern in sich trage, um den Grund der Kirche bilden zu können. Luthers Glaubenseifer ist ein Eliaseifer, der ein Hinken auf beiden Seiten nicht dulden will, sondern das Dilemma stellt: Ist der Herr Gott, so wandelt ihm nach; ist es aber Baal, so wandelt ihm nach. Bei dieser Entschiedenheit des Lutherglaubens musste Luthers Idee von der Kirche nothwendig eine hehre und erhabene werden, weil er die Kirche nicht auf das Zwitterding eines Halbglaubens, sondern auf die volle Hingabe der ganzen Seele an das ganze Wort Gottes gründen wollte." Luthers Glaube darf nicht verwechselt werden „mit einer schwankenden Gefühlsstimmung, die im Grunde nichts anderes ist als die Aufwallung eines feurigen Temperaments"; er „wurzelte vielmehr in dem tiefen Grunde des Gewissens, das unter Zittern und Zagen an dem Worte Gottes festhielt, so sehr auch die eigene Vernunft wider den Stachel des Worts zu löcken suchte." „Carlstadt suchte den Kern des Sakraments in allerlei schönen Empfindungen, die er sich selbst zurecht gemacht hatte, um dem Sakrament subjectiv den Reichthum wieder zuzuführen, den er ihm objectiv entzogen hatte. Aber Luther wollte mit einem solchen Gefühlschristenthum nichts zu schaffen haben. Statt dieser trüglichen Gefühle der himmlischen Propheten stellt

Luther das Wort hin"; — „es liegt Alles am Wort." Auf dem Colloquium zu Marburg verzeichnete er die Abendmahlsworte „mit Kreidestrichen auf den Tisch der Disputation, um dadurch symbolisch die objective Richtung seines Glaubens auszudrücken. Luthers Glaubensmuth auf dem Reichstage zu Worms hat man bewundert; aber Bewunderung verdient auch die Glaubenstreue Luthers auf dem Religionsgespräch zu Marburg; denn diese ist nicht minder, wie jener, ein Sieg, der die Welt überwindet. Luther hat aber den Sakramentirern gegenüber nicht blos das Sakramentswort, sondern vor allem die Sakramentssubstanz vertreten": die wahre Leiblichkeit Christi im Abendmahl, „gegenüber aller schwarmgeistischen Verachtung der wahren Leiblichkeit, weil gerade sie sinnenfällig zeigt, dass es die Tendenz des Wortes ist, Fleisch zu werden, und dass das Ende der Wege Gottes die Leiblichkeit ist." Hierin erblickte er „einen festen objectiven Halt und Hort der Kirche." „Carlstadt hatte die ganze leibliche Seite des Abendmahls aus der Schrift hinwegzudeuteln gesucht"; er machte geistlich, was Gott leiblich gemacht hatte. Luthers Grundsatz dagegen war: „Wir machen leiblich, was Gott leiblich macht." — Bei dieser Gelegenheit macht Wendt, einige Einwürfe Münchmeyers und Kliefoths berücksichtigend, noch auf die Wichtigkeit der Lehre *de communic. idiom.* für den richtigen Begriff von der Kirche aufmerksam; er sagt, nach näherer Erörterung: „Es ist äusserst erspriesslich, die höchst wichtige Lehre von der *communicatio idiomatum*, auf die Luther so ernstlich gedrungen hat, auch in ihrer Bedeutung für den Kirchenbegriff Luthers zu würdigen." Dann bekämpft er Möhlers papistischen Ausspruch: „Die sichtbare Kirche ist der unter den Menschen in menschlicher Form fortwährend erscheinende, stets sich erneuernde, ewig sich verjüngende Sohn Gottes, die andauernde Fleischwerdung desselben." Auch gegen neuere protestantische Ansichten ähnlicher Art richtet er die Waffen; er sagt u. A.: „Münchmeyer macht namentlich darauf aufmerksam, dass Luther in seiner Lehre von dem Verhältniss der sichtbaren und unsichtbaren Kirche in dieselbe Allöosis verfalle, die er an Zwingli's Lehre von dem Verhältniss der beiden Naturen in Christo so scharf tadle. Allein es muss doch immer sehr auffallend bleiben, dass Luther bei seiner Bestimmung des Verhältnisses der sichtbaren und unsichtbaren Kirche niemals die Bezeichnung Allöosis selbst gebraucht, sondern stets die Bezeichnung der Synekdoche anwendet. Luther begreift die sichtbare und unsichtbare Kirche unter dieselbe Redefigur der Synekdoche (das ist, wenn man ein Ganzes nennet und doch nur einen Theil meinet), unter welche er auch die beiden Naturen in Christo begreift." Diese Luther'sche Synekdoche wird hierauf gegen den Verdacht, als laufe sie auf „blosse Rhetorik und blosse

Ironie" hinaus, sicher gestellt. „Nicht missbräuchlich, sondern mit Recht will Luther dem ganzen sichtbaren Haufen, welcher Gottes Wort und Sakrament unter sich hat, den Namen der Kirche beigelegt wissen. Denn die diese Dinge ganz und gar verleugnen, sind keine Kirche mehr. Wo aber Wort und Sakrament wesentlich bleibet, da bleibet auch eine heilige Kirche. Die Synekdoche ist die Figur der wahren Objectivität, die Allöosis aber ist die Figur des falschen Subjectivismus. Das Sakrament des Altars ist der Hort jener wahren Objectivität und darum der Angriffspunkt dieses falschen Subjectivismus", von dessen Vertretern, den Sakramentirern, Luther sagt: „Sie wollen Gottes Wort vom Leiblichen in's Geistliche kehren und kehren eben damit sich selbst vom Geistlichen in's Leibliche." „Wenn es erlaubt ist, individuelle Bezeichnungen zu verallgemeinern, so kann man sagen, dass Luther den Glauben als das Personleben, das Sakrament als das Naturleben der Kirche hingestellt habe, von denen jenes in sich selbstständig, dieses aber dazu bestimmt ist, jenem zu dienen. Es war ebensowohl eine Verkennung dieses normalen Verhältnisses, wenn die römische Kirche materialistisch ein Naturleben ohne Personleben, als wenn die reformirte Kirche idealistisch ein Personleben ohne Naturleben herstellen wollte. Wenn dieser Idealismus verwerflich ist, so ist jener Materialismus in der That nicht minder verwerflich. Alle äussere Herrlichkeit ist nichtig und eitel, wenn die innere Herrlichkeit des wahren Christenglaubens fehlt; wenn diese heilige Opferflamme nicht lodert auf dem Altar der Kirche, so kann sie alle Reize eines griechischen Pantheons in sich vereinigen, und sie wird doch keine christliche Kirche, sondern bleibt ein Götzentempel." — Weiter wird gezeigt, wie Luther auch in dem Lehrstücke von der Taufe, namentlich gegen die subjectivistischen Uebergriffe der Wiedertäufer, „die wahre Leiblichkeit und den objectiven Bestand seiner Kirche" sicherte. „Die Wiedertäufer vermochten in der Taufe nichts Anderes zu sehen, als einen Menschentand und einen Kirchenbrauch, aber für das höchste Kleinod des Taufsakraments, für das göttliche Stiftungswort, hatten sie kein Auge. Es war derselbe Geist diabolischer Lästerung, der aus Carlstadt sprach, wenn er die Consecrationsworte des Abendmahls verspottete, und der aus den Wiedertäufern sprach, wenn sie die Taufe verspotteten. Der Grundgedanke aller Revolution lag diesen wiedertäuferischen Tendenzen unverkennbar zu Grunde, der Gedanke, keine objective göttliche Ordnung als unwandelbare Norm des menschlichen Verhaltens anerkennen zu wollen und die autonome Souveränität des von Gott isolirten Menschengeistes zur Geltung zu bringen." Die hieraus entstandenen politischen Vorgänge in Münster zeigen nur zu klar, „wie das Princip, gottgeordnete Leiblichkeit in selbstge-

wählte Geistlichkeit umzusetzen, in das entgegengesetzte Extrem überschlagen muss, aus dem Geist ins Fleisch zu verfallen und im Fleisch umzukommen." Im Gegensatz hierzu zeigt Wendt, „welch ein Gesetz- und Ordnungssinn in dem Freiheitsmanne Luther lebte; denn seine Auflehnung war die sittlichste, aber auch sein Zuchthalten war das freisinnigste. Man hat freilich in neuerer Zeit mehrfach das letztere Moment weniger betont, wie jenes erstere, aus einer gewissen ängstlichen Scheu, Luther zu einem Freigeist zu machen, wenn man sein Freiheitsstreben zu stark betone." Allein man muss, „um der geschichtlichen Wahrheit ihr unverkürztes Recht zu sichern, auch Luther nicht blos als einen Ordnungshalter dem Antinomismus gegenüber, sondern vor Allem als den Apostel der Freiheit zu würdigen suchen." Allerdings spricht sich „ein energischer Ordnungssinn" in verschiedenen Stellen Luthers aus; so, wenn er sagt: „Gottes Wort ist grösser und fürnehmlicher, denn der Glaube; der Glaube ist wankelbar und wandelbar, aber Gottes Wort bleibet ewiglich; wer sich auf den Glauben taufen lässt, der ist nicht allein ungewiss, sondern auch ein abgöttischer, verleugneter Christ." „Hier scheint ein unlöslicher Widerspruch vorzuliegen" mit Luthers „energischem Freiheitssinn", — ein Widerspruch, „der auch seit jeher von conservativer und liberaler Partheilichkeit ausgebeutet ist, von deren Gunst und Hass verwirrt Luthers Charakterbild in der Geschichte schwankt." Aber mit allen jenen Aeusserungen will Luther keineswegs dem Glauben seine allein seligmachende Kraft verkürzen, sondern nur einen falschen Glauben zurückweisen, der im Grunde nichts ist als werkgerechte Vermessenheit, den Glauben nämlich, „der da trauet und bauet auf das Seine, nämlich auf eine Gabe, die ihm Gott gegeben hat, und nicht auf Gottes Wort allein, gleichwie ein anderer trauet und bauet auf seine Stärke, Reichthum, Gewalt, Weisheit, Heiligkeit." — Wendt berücksichtigt hierauf noch einen andern Punkt. „Ausser Wort und Sacrament, sagt er, gibt es im Leben der Kirche noch einen objectiven Factor, der grosse Berücksichtigung verdient; dieser Factor ist die Geschichte." Luthers Stellung zur Geschichte hängt aber genau zusammen mit seiner Stellung zu Wort und Sacrament und kann nur aus ihr heraus recht verstanden werden, weil Wortverständniss und Sacramentsverwaltung die treibenden Mächte in der Entwicklung der Kirche bilden. „Reines Wortverständniss und schriftmässige Sacramentsverwaltung war das Ideal, das Luther im Kampfe gegen die verschiedenartigsten widerstrebenden Richtungen unverrückt im Auge behielt. Aber Luther war dabei gerecht und milde genug, anderen Kirchen den kirchlichen Charakter nicht absolut darum abzusprechen, weil sie nicht die ganze Fülle der Wahrheit besässen, sondern als Kirchen erkannte er

auch sie noch an um der Bruchtheile der Wahrheit willen, die sie, wenngleich mit mannichfachem Irrthum versetzt, dennoch immer noch in sich trugen, gleichsam als himmlische Perlen in befleckten Gefässen. Es gehört ein fürsichtiger, bescheidener Geist dazu, der unter dem Pabst lasse bleiben, was Gottes Tempel ist, und wehre seinem Zusatz, damit er den Tempel Gottes zerstöret, — diese schönen Worte aus Luthers Schrift wider die Wiedertäufer kann man als das Princip der Stellung Luthers zu der gesammten mittelalterlichen Entwickelung der Kirche betrachten. Carlstadt wollte eine absolut neue Entwicklung der Kirche erzwingen und die bisherige Entwickelung der Kirche absolut negiren. Luther aber wollte von dieser gewaltsamen Negation historisch gegebener Zustände nichts wissen. Carlstadt ward durch sein ungeschichtliches Verfahren der Vater der reformirten Richtung, die eine absolute Schriftmässigkeit anstrebte, ohne Berücksichtigung der Geschichte der Kirche, und die in Zwingli's erster These bereits angedeutet ist: Alle, so reden, das Evangelium sei nicht ohne das Bewährniss der Kirche, irren und schmähen Gott. Während die schweizerische Reformation mit unerbittlicher Schärfe alles abthat, was nicht ein Wort der Schrift für sich hatte, liess Luther dagegen alles bestehen, was kein Wort der Schrift gegen sich hatte, und was nur irgend ohne Gefahr der reinen Lehre beibehalten werden konnte. Einheit der Schrift und Geschichte, das war das grosse Ziel, das Luther anstrebte; die Schrift bildet bei Luther das kritische Moment, und die Geschichte bildet bei ihm das conservative Moment. Es war namentlich das Gebiet des Cultus und der Liturgie, auf dem die wahre Geschichtlichkeit des reformatorischen Strebens Luthers sich geltend machte. Wenn eine Entwickelung des Cultus unmöglich ist ohne freie Entfaltung des Gemeindegeistes auf Grund des innerlich selbstthätig angeeigneten Schriftwortes, so musste Carlstadt's gesetzliche Engherzigkeit jede liturgische Entwicklung für schriftwidrig und allein den Puritanismus für schriftgemäss erklären." Luther sah in Carlstadt einen mosischen Lehrer, und rief ihm als ein wahrhaft evangelischer Lehrer zu: „Ich rede jetzt als ein Christ und für die Christen; denn Mose ist allein dem jüdischen Volke gegeben und geht uns Heiden und Christen nichts an. Wir haben unser Evangelium und das neue Testament; werden sie aus dem beweisen, dass die Bilder abzuthun sind, werden wir ihnen gerne folgen. Wollen sie aber durch Mosen aus uns Juden machen, wollen wir es nicht leiden." Luther's Kirche ist zu einem neutestamentlichen Universalismus durchgedrungen, der in grossartiger Weise in allen Creaturen das Wort durchzuführen sucht: Was Gott gereiniget hat, das mache du nicht gemein. „Klopstocks Messias und Herders Stimmen der Völker würden fast unerklärliche Erscheinungen in

einer Kirche seyn, deren Princip engherziger Litteralismus und jüdischer Particularismus ist. Eins ist noth! Dieses Wort ist der Polarstern in der grossen Mannichfaltigkeit kirchlicher Entwickelung, die Luther durch seine freie Behandlung des Schriftprincips in der Kirche angebahnt hat. Das Wort, das Dogma, die Lehre, das war der Eine feste Punkt der Kirche, von dem nach Luthers Anschauung die Radien der verschiedenartigsten Entwickelung auslaufen konnten, um sich doch immer wieder in diesem Punkte zu concentriren, darin lag die *unitas* bei ihrer *universitas*, das *Δός μοι που στῶ* der Kirche. So hoch Luther auch den Cultus zu schätzen weiss, die Lehre steht dennoch höher, und gegen die Lehre ist der kirchliche Cultus nur *adiaphoron* und *accidens*. In Bezug auf die Lehre der Kirche herrscht aber dieselbe Differenz zwischen Luther und der reformirten Richtung, wie in Bezug auf den Cultus. Es ist auch in der Lehre die Einheit von Schrift und Geschichte das Ziel des reformatorischen Strebens Luthers. Das Wort der Schrift und der Glaube der Kirche stehen bei ihm nicht mechanisch getrennt neben einander, sondern sind zu organischer Einheit verbunden. Während Zwingli und Oekolampad sich als Suchende hinstellten, die des Sinnes der Schrift nicht gewiss werden konnten und dadurch in ihrem Schriftverständniss in Deutelei, in ihrer Sacramentsverwaltung in Zeichelei verfielen, ruhte Luthers dogmatische Beweisführung auf der Combination der Schriftlehre und Kirchenlehre, die er in seinem überall durchschlagenden hermeneutischen Kanon ausgesprochen hat: Wo die h. Schrift etwas gründet zu glauben, da soll man nicht von den Worten weichen, wie sie lauten, noch von der Ordnung, wie sie dasteht, es zwinge denn ein ausgedrückter Artikel des Glaubens, die Worte anders zu deuten oder zu ordnen." Darum schliesst er auch sein grosses Bekenntniss mit den Worten: „Das ist mein Glaube, denn also glauben alle rechten Christen, und also lehrt uns die Schrift." „In diesen höchst bedeutsamen Schlussworten finden wir die drei Principien der Dogmatik von Luther treffend neben einander gestellt: der subjective Glaube, der Glaube der Kirche und die Lehre der Schrift. So kann man dies Wort als das Motto aller ächt lutherischen Dogmatik betrachten. Es lag Luthern fern, in dem Bekenntniss ein Hemmniss gesunder kirchlicher Entwicklung und eine Carricatur des gesunden Lebens zu sehen. — Es liegt etwas Wunderbares darin, dass der grosse dogmatische Lehrbau der Reformationszeit, der den theologischen Reichthum von funfzehn Jahrhunderten in sich aufnahm, in einem Büchlein sich zusammenfasst, das ein Kind von fünf Jahren schon wissen kann; diese wunderbare Einheit von wissenschaftlicher Tiefe und kindlicher Popularität macht den kleinen Katechismus zu einer Brücke zwischen Theologie und Kirche, zwischen Schule und Ge-

meinde"; so dass Just. Jonas Recht hat mit seinem Ausspruche, „man könne dieses Büchlein für 6 Pfennige kaufen, aber 6 Welten könnten es nicht bezahlen." „So ruht denn allerdings die Kirche Luthers auf dem Glaubensgrunde der Schrift, aber sie wird getragen von den Glaubenspfeilern des kirchlichen Bekenntnisses. So wenig sie über dem alten Guten das gute Neue verkennt, so wenig verkennt sie auch über dem guten Neuen das alte Gute. So wahr es ist, dass Luther kein neuerungssüchtiger Revolutionär war, der das Neue wollte, weil es neu war, so wahr ist und bleibt es doch, dass Luther Reformator war, der sich durch das Alte nicht imponiren liess, weil es alt war. Eben darum, weil Luther das Alte wollte, musste er das Neue der römischen Kirche verwerfen; es galt, ein altgewordenes Neues zu überwinden, um an seine Stelle das neugewordene Alte zu setzen, und darin liegt der Quellpunkt der Reformation und ihrer Kirche. Es handelt sich nicht um einzelne Irrthümer und Missbräuche, sondern um Principien, und es galt hier das *Principiis obsta*; denn der Christ soll wohl das Kreuz tragen, das Gott ihm auflegt, aber Irrlehre tragen soll und darf er nicht. Wir halten uns des Unterschieds, sagt Luther, dass wir die nicht für die Christenheit halten, welche nicht recht und rein bleiben bei dem, so Christus gelehret, gegeben und gestiftet hat, sie seien so gross, heilig und hochgelehrt sie wollen, sondern sagen ihnen, dass sie des Teufels Kirche sind. Um eine fundamentale Differenz aber handelt es sich nicht blos bei der Trennung Luthers von der römischen, sondern auch bei der Trennung von der reformirten Kirche. Es sind auch bei der Trennung der Kirche Luthers von der reformirten Kirche nicht sowohl einzelne Irrthümer als solche, um die es sich handelt, sondern es handelt sich auch hier nicht minder, wie bei dem Gegensatz zur römischen Kirche, um eine Totalanschauung, um eine Grundauffassung, um ein Princip." In der nähern Entwickelung dieses Princips wird hinsichtlich des Unterschiedes zwischen Luther und dem spätern Melanchthon gesagt: „Mel. ist allerdings so weit gegangen, von der *congregatio sanctorum et vere credentium*, die er in der Augustana lehrt, in seinen *locis* abzugehen, und die Kirche als sichtbaren *coetus vocatorum* zu fassen, um die objective Heilsordnung als Grundlage der Kirche desto entschiedener gegenüber den Wildfangen geltend machen zu können, den *errones*, die da umherschwärmen und an keine Kirche sich anschliessen, weil sie nirgends eine solche Idee finden, an welcher nicht etwas vermisst würde in Hinsicht auf Zucht und Sitten." Gegen solche lehrt Mel.: „So oft wir an die Kirche denken, so lasst uns hinblicken auf die Versammlung der Berufenen, welche ist die sichtbare Kirche. Darum lasset uns nicht eine zweite unsichtbare und stumme Kirche dichten von Men-

schen, die doch auf der Erde leben. Mel. unterscheidet hier die unsichtbare Kirche von der sichtbaren als eine zweite, und darin liegt der tiefe Unterschied der Auffassung Mel.'s und der Auffassung Luthers. Auch Luther sagt: Gott handelt mit uns auf zweierlei Weise, einmal äusserlich, das anderemal innerlich. Aber diese beiden Wirkungsweisen fallen bei Luther nicht mechanisch auseinander, sondern organisch ineinander; denn Luther trennt nicht die äusserlichen Stücke von den innerlichen, sondern er sagt: Die äusserlichen Stücke sollen und müssen vorgehen und die innerlichen hernachfolgen. Wo aber die innerlichen nicht hernachfolgen, da muss freilich Mel. noch eine Kirche anerkennen, weil er seine Kirche blos auf die äussere Berufung gründet, aber Luther kann keine Kirche hier mehr anerkennen, denn Gott handelt nach ihm nicht mit uns auf einerlei, sondern auf zweierlei Weise, einmal äusserlich. das anderemal innerlich. Luthers Kirche ist also nicht identisch mit der Kirche Mel.'s (in den *locis*), mit dem *coetus vocatorum*, wohl aber ist sie identisch mit der Kirche, die Mel. in der Augustana lehrt, mit der *congreg. sanctor., in qua evang. recte docetur et recte administ. sacramenta.* Mel. hat später seine Kirche nicht mehr auf beide Hemistichen dieses inhaltsschweren Satzes, sondern einseitig nur auf dem letzten Hemistich erbaut. Dagegen ruht Luthers Kirche von Anfang bis zu Ende seiner reformatorischen Wirksamkeit auf beiden Hemistichen, sie ist die Kirche des Irenäus, welcher sagt: *Ubi spiritus dei, ibi ecclesia, et ubi ecclesia, ibi spiritus dei et omnis gratia.* Wenn irgend ein Lehrer der Kirche, so bietet Luther eine Bestätigung des Wortes: Es ist ein köstlich Ding, dass das Herz fest werde. Der grosse Unterschied zwischen Luthers innerer Entwickelung und der Entwickelung vieler anderer grosser Lehrer besteht darin, dass jene eine organische, nie ins Extrem verfallende war, die von voller Klarheit ausging, um auch in voller Klarheit zu enden, diese aber nur zu häufig in Einseitigkeit verfällt, die, durch eine entgegengesetzte falsche Einseitigkeit provocirt, in das entgegengesetzte Extrem umschlägt und so in eine nicht minder falsche Richtung ausartet." Hieran schliesst Wendt, im Gegensatz entsprechender römischer, calvinistischer, melanchthonischer und neuerer Anschauungen, eine Darstellung von Luther's „Universalismus" und sagt u. A.: „Luther kennt keine objective Union göttlicher Thaten, sondern nur eine subjective Union des Glaubens. So bestimmt Luther auch daran festgehalten hat, dass das Heil ein Perfectum ist, und dass es, seit Christus am Kreuz gesprochen: Es ist vollbracht, für alle Welt bereitet und fertig ist, so entschieden hat L. doch auch andererseits geltend gemacht, dass ein blosses Perfectum nicht selig macht, sondern nur dann beseligt, wenn es durch den Glauben aus einem Perfectum ein Präsens wird. Dieser

subjective Glaube war in der Reformationszeit etwas so Neues, dass die Väter des tridentinischen Concils anfangs gar nichts mit ihm anzufangen wussten. Dagegen sagt Luther von dem in der römischen Kirche herrschenden rein objectiven Glauben: Dieser Glaube ist nichts, empfähet auch, noch schmecket Christum nicht, kann auch keine Lust noch Liebe von ihm und zu ihm empfinden. Es ist ein Glaube von Christo und nicht zu oder an Christum. In diesen letzten Worten liegt die tiefe Kluft zwischen der Auffassung der Kirche als Heilsanstalt und der Auffassung der Kirche als Gemeinde der Gläubigen; jene ruht auf dem Glauben von Christo, diese auf dem Glauben zu oder an Christum, jene auf dem objectiven, diese auf dem subjectiven Glauben. So betont Luther denn ebensowohl den wahren Universalismus der allgemeinen göttlichen Gnade, wie den wahren Particularismus des subjectiven menschlichen Glaubens. Demgemäss steht denn auch Luthers Kirche in der Mitte zwischen einem particularistischen Conventikelwesen, das nur von Beseligung einzelner Seelen weiss, und einem universalistischen Weltkirchenthum, das die Menschheit nur als Ganzes, als Organismus, die Völker nur als Volkspersönlichkeiten, u. s. w. anschaut. Luther hat die Herzensstellung des Individuums gegenüber dem pantheisirenden Princip der römischen Kirche entschieden vertreten. Aber ein verwandtes pantheisirendes Princip durchzieht auch die reformirte Kirche, so dass es sich auch hier zeigt, wie die Extreme sich berühren. Während das römische System die Menschheit betrachtet als durch die objective That Gottes erlöste Masse, in der die Gesammtheit errettet wird, der Einzelne verloren geht, so betrachtet das reformirte System die Menschheit als durch objectiven Rathschluss Gottes verdammte Masse, als *massa perditionis*, in der die Gesammtheit verloren geht, der Einzelne errettet wird. Wenn also auch das reformirte System von einem Zuge deterministischer Verallgemeinerung durchzogen wird, so erscheint im Gegensatz dazu Luthers Hervorhebung des subjectiven und individuellen Glaubens nur noch um so bedeutsamer, weil in ihm der Kirche eine Schutzmauer gegen jeglichen Pantheismus gegeben ist." — In Bezug auf Schleiermacher's Grundanschauung äussert Wendt: „Christus wirkt nach dieser Auffassung (Schleiermachers) nicht mittelbar durch die Gnadenmittel, sondern unmittelbar, durch die Macht seines weltbewegenden Genius über die Jahrhunderte hinübergreifend; er wirkt nicht als das gen Himmel erhöhte Haupt seiner Kirche metaphysisch und übergeschichtlich, sondern als der zweite Adam physisch und geschichtlich; Luthers Auffassung dagegen will auch Unmittelbarkeit und will auch Geschichtlichkeit, aber sie will Beides nicht auf dem Wege des Geistes, sondern des Worts. Luther verwirft entschieden jeden Christus als einen

selbstgemachten, der auf den verborgenen Wegen des Geistes zu uns kommt und nicht auf der Himmelsleiter des Worts zu uns herabsteigt. Luther war von der tiefen Ueberzeugung durchdrungen, dass Gottes Wort eine unwandelbare Lehre enthalte, an der die Kirche eine feste, unwandelbare Norm besitze, von der nichts hinweggenommen und zu der nichts hinzugethan werden könne. Die *analogia fidei* ist für Luther die absolute Wahrheit, an der jeder skeptische Pilatus-Zweifel: Was ist Wahrheit? verstummen soll. Weit entfernt von jenem Indifferentismus, der in den Wahrheiten des Glaubens nur unächte Ringe sieht, die nach dem Verluste des Einen ächten Ringes übrig geblieben seien, betrachtet Luther vielmehr seine Lehre als den ächten feinen, ganz güldenen Ring, daran kein Risslein noch Bruch ist, von dem daher auch gilt, dass er die Kraft besitzt, vor Gott und Menschen angenehm zu machen, wer in dieser Zuversicht ihn trägt. Mit unerbittlicher, schneidender Schärfe weist er daher alles Deuteln und Klügeln der menschlichen Vernunft zurück und schiebt dasselbe den Menschen in's Gewissen hinein, da die moderne Trennung von Kopf und Herz, Verstand und Willen, ihm so fremd ist, wie der Schrift." Bekanntlich ist Luther in Beurtheilung des Lebens eben so schonend, als hinsichtlich der Lehre streng; sein Grundsatz war: „Die Liebe soll alles leiden und jedermann weichen: dagegen aber soll und kann der Glaube gar nichts leiden und kurzum niemand weichen." — Wendt schliesst sein Buch mit folgenden zusammenfassenden Gedanken: „Die Kirche Luthers ruht im Absoluten; wie sie die absolute Gerechtigkeit zu ihrem Grunde hat, die allein der Glaube gewährt, so hat sie die absolute Wahrheit der reinen, unverfälschten Lehre zu ihrem objectiven Halt; darum ist sie so wenig Heilsanstalt (weil die Heilsanstalt nicht die absolute Gerechtigkeit des Glaubens zu ihrer Grundlage hat), wie pietistische *ecclesiola in ecclesia*, weil eine solche das relativ reine Leben höher stellt, als die absolut reine Lehre. Um ihrer absoluten Glaubensgerechtigkeit willen ist die Kirche Luthers eine wahrhaftige Braut und ein wahrhaftiger mystischer Leib Christi, aber um ihrer absoluten Bekenntnisstreue willen ist sie das wahrhaftige Haus Gottes, die Säule und Grundveste der Wahrheit. Der Glaube macht sie zur Königin und Priesterin, aber die treue Handhabung von Wort und Sacrament macht sie zur Prophetin. Die römische Kirche hat, wie das wahre Priesterthum der Kirche, so das wahre Prophetenthum verkehrt. Sie gleicht darum der Gemeinde von Laodicea. Die Kirche Luthers dagegen besitzt in ihrem materialen Princip das überschwängliche Gut des wahren Priesterthums, und in ihrem formalen Princip von der Unterordnung der Vernunft unter das Wort Gottes das reiche Gut des wahren Prophetenthums der Kirche. Sie gleicht der Ge-

meinde zu Philadelphia." — — Hiermit hoffe ich den Hauptinhalt unseres Buchs getreu dargelegt zu haben. Ist auch diese Darlegung länger, als ich anfangs beabsichtigte, ausgefallen, so soll sie doch keineswegs etwa das Lesen jener trefflichen Schrift überflüssig machen, sondern im Gegentheil dazu einladen. Auch fürchte ich nicht, dass sie zu ausführlich für den Raum unserer Zeitschrift erfunden werden dürfte; ein „für die gesammte lutherische Theologie und Kirche" so höchst bedeutungsvolles und wirklich epochemachendes Werk, wie das Wendt'sche, verdient, wenn irgendwo, so doch gewiss in dem journalistischen Organ jener Theologie und Kirche gebührend hervorgehoben zu werden, um so mehr, da die anspruchslosen „zwei Bücher von der Kirche" gegen ihre mehrzahligen Namensvettern bisher in unverdienten Schatten getreten zu seyn scheinen. Ich habe zum Schlusse nur noch den Wunsch, dass die Wendt'sche „Apologie der Lehre Luthers von der Kirche" allen Freunden der evangelischen Reformation und namentlich den Lesern dieser Zeitschrift eben so reichen theologischen Gewinn und eben so innige geistliche Erquickung gewähren möge, als ich ihr verdanke. [Str.]

X. Kirchenrecht und Kirchenpolitie.

1. Der Nebo in Moab. Winke für Leidtragende.
2. Sonntag, oder nicht?
3. Wer glaubt, der hat's! Pred. v. C. Fr. E. Stohlmann. 1861.
4. Zum fünfundachtzigsten Geburtstage unserer Union. 1861. (Sämmtlich Neu-York, bei H. Ludwig).
5. Unsere deutschen Brüder, insbesondere die deutsch-evangelische Kirche in Nordamerika. Von *Lic.* G. Mellin. Berlin (Wiegand u. Grieben) 1862. 46 S. gr. 8.

Americana, die wir hier gleich zusammenfassen. Nr. 1, „herausgegeben von der Missionsgesellschaft der St. Matthäuskirche in Neu-York, (12 S. kl. 8), ist nicht der Form, aber dem Inhalte nach eine gute Leichenpredigt. „Moab malt uns die Welt ab." Der Nebo ist „nur in deinem Herzen, wenn du am Sinai und auf Golgatha nicht nur gekniet hast, sondern wenn du in täglicher Reue und Busse und in dem Glauben, der nur Christi Verdienst ergreift, ehrlich singen kannst: Ich habe nun den Grund gefunden ... Ergreifst du aber das, was Moses vom Nebo in weiter Ferne dort auf dem Hügel bei Jerusalem schaute und was er in der erhöheten Schlange vorbildete, ergreifst du das Kreuz im wahrem Glauben, so wirst du es auch haben." Auch im Einzelnen kommen treffliche Gedanken vor; so die, an die Empfehlung des Liedes: Jerusalem, du hochgebaute Stadt, angeknüpfte, Warnung: „Gebet nicht zu Spiritualisten u. s. w.; fraget nicht diese Nachäffer Sauls, die noch

jetzt nach Endor gehen. Der alte fromme Sänger führt nicht weiter als er soll; er bleibt gehorsam und weise in den heiligen Schranken des geoffenbarten Lichtes"; — desgleichen: „Die Menschen haben die Sitte, einander etwas Gutes zu wünschen. Das Beste vergessen sie nur zu oft: ein gutes Sterbebette"; — ferner: „Welches ist die beste und dauerndste" Grabschrift? „Und hat Niemand sein Grab erfahren, bis auf diesen heutigen Tag." — — Nr. 2 Der Verf., ein ungenannter Deutscher, will hinsichtlich der Sonntagsfeier „auch mal eine Anfrage bei Deutschen und deren Presse" halten. Was er sich wohl als ungefähre Antwort auf solche Anfrage gedacht haben mag? Wir wissen's nicht; das aber wissen wir, dass die letzten Worte des ganzen Büchleins (S. 36) lauten: „*Qui proficit in literis, sed deficit in moribus, non proficit, sed deficit.*" Das passt leider freilich auf einen grossen Theil der Deutschen und ihrer Presse auf beiden Seiten des Oceans; doch gibt es glücklicher Weise auch noch Ausnahmen, was der Verf. auch wohl weiss. Seine puritanischen Ansichten über den Sonntag und dessen Feier werden zwar in Deutschland so wenig gebilligt als in Nordamerika; aber die dortigen Gegner derselben, „jene Kyklopen, die Euripides schildert", berufen sich nur mit bewusstem Unrecht auf St. Paulus und Luther. Denn diese beiden Prediger haben den Leuten niemals vorgesungen: „Junge, Das Geld ist doch des Weisen wahrer Gott, Und alles Andre schöne Redensart. Was schert mich eure Kirche, eure Pfaffen, Was euer Blitz und Donner? Schützt mein Haus Nicht Franklin's Eisenstange, hab ich nicht Mein Vieh, mein Korn vor Schaden gut versichert? Der Gott, der selber sich die Hände band, Ist minder Gott, als ich, ich fürcht' Ihn nicht. Und göss' der Regen Eimerweis' herab, Und schickt' er Frost, dass Meer und Fluss erstarrt, Ich sitze warm und trocken hinterm Ofen, Verschmause eine Gans, ein Kalb, ein Ferkel Und trinke Bier und Wein bis ich entschlumm're. Ich recke mich in meinem weichen Bett Und frage nicht nach Regen, Sturm und Schnee. Die Erde muss, sie wolle oder nicht, Gras schaffen, mästen meine reichen Heerden, Und diese opfr' ich meinem Gott, dem Bauch, Dem grössten Gott, für mich dem einzigsten. Sich täglich voll zu fressen, voll zu saufen Und sonst um nichts sich kümmern, das ist Weisheit!" — Wenn gegen solche „Weisheit" der Verf. schreibt: „Es sind ja zwei Richtungen, zwei geistige Strömungen, die gegen einander platzen, von denen Eine siegen muss und siegen wird", — so hat er natürlich alle Nichtepikuräer und Nichtatheisten auf seiner Seite. Und das auch noch aus einem besondern Grunde mit vollem Recht. Denn ob er gleich seine Feder in die dickste amerikanische Derbheit und Animosität zu tauchen pflegt, so fühlt man doch selbst aus den sackgroben Worten heraus, überall nicht blos das redliche, sondern auch das milde, menschen-

freundliche Herz, welches über die täglich zunehmende Sittenverderbniss Amerika's klagt. „Das sollte nicht bei freien Bürgern seyn! Das schändet Demokraten und Republikaner! In einer Republik muss Jeder seine Hände zur Hülfe ausstrecken!“ In dieser Weise äussert er sich über die täglich wachsende Verwilderung, deren Hauptursache er in der gesetzwidrigen Sonntagsentweihung sucht. „Noch vor ein Dutzend Jahren, da hatten wir einen Sonntag. Wo ist er jetzt? Was soll daraus werden, wenn die Entweihung des Tages in demselben Masse wächst? Und das nicht blos in den grossen Städten. Die Fiddel und die Gläser klingen in vielen der geringsten Dörfer ebenso laut, wie in den Metropolen, und Sonntag sollte nicht mehr Sonntag, sondern Sauftag heissen. Ist das Sonntagsfeier? Dröhnt es nicht selbst erklärten Atheisten und Materialisten durch den geringsten Rest von Gewissen, dass das unrecht und schandbar sei?“ Die Frage, wer den Streit über die Sonntagsfeier hervorgerufen, beantwortet er so: „Alle Welt weiss es. Es ist die verdorbene Presse. In monarchischen Ländern leckt die Presse den Staub der Throne; hier, winselnd ums Brod, den der lüsternen Masse.“ Aber die Presse ist's nicht allein; auch „Priester, die, schlimmer als Päbste, mit ihren Vernunfteinfällen anstatt des Evangeliums ihre Heerden füttern, rufen: Sabbath oder Sonntag war gut genug für die alten Juden und für unsere Mucker. Und als wäre Saufen, Fressen, Spielen und zur Geige tanzen, gleich als wäre das Religion, so bestürmen Andere fort und fort die Ohren: Seht, man will uns die Religionsfreiheit rauben!“ Den Gegnern der Sonntagsfeier legt er die Frage vor: „Warum zieht ihr nicht zu den Heiden, die keinen Sonntag haben, ihr, die ihr von dem Tische des Christenthums mitesset, obwohl ihr den Tisch und seine Gaben anspeiet? Noch leben ja Hottentotten und Botokuden. Warum folgt ihr nicht eurem Rousseau und emigrirt zu den Kindern der Natur, wo euch keine Mucker, Pietisten, Finsterlinge u. s. w. mit ihren Feiertagen lästig werden?“ Auf die gegnerische Einrede, es falle ja Niemandem ein, den Sonntag abschaffen zu wollen, wird treffend erwidert: „Blicket jene, die am Galgen baumeln, an, ihr Gegner, und die Hand auf's Herz, antwortet, ob jene Armen Sonntagskinder sind? Oder ob der Sonntag, den wir wollen, solche Verbrecher schafft? Oder ob das Früchte eures Sonntags sind? Ob die Fässer, die wir am Sonntage anzapfen, solche Bettelei, Hunger und Kummer, Sorgen und Noth, gramzerrissene Weiber und barfusse Kinder, volle Zuchthäuser und faulende Hospitäler, Meineid, Mord, Galgen und Rad ausspunden? Ob der Same, den unser Sonntag säen soll, die Keime solchen Todes in sich trägt? Ob das Läuten unserer Glocken den Nachtrab hat, wie das Läuten und Klingen eurer Flaschen? Ob unser Sonntag, zugegeben, dass Manche seine

Mauern zu hoch und zu stachelig sehen möchten, den Tod bringt, den er gewiss bringen wird, so derselbe diabolisch in einen Sauf- und Ludertag verkehrt wird?“ Aber zu dieser Verkehrung wird es nicht kommen. „Alles Klingen der Pokale, alles Singen von: Lustig gelebt u. s. w., von: Ein freies Leben führen wir, von: *Gaudeamus igitur*, wird, so es zur Frage käme: Sonntag oder nicht? verhallen, wie das Aechzen und Todesgeschrei gottloser Schiffbrüchiger im zürnenden Sturme oder in tobenden Brandungen. Wie Ein Mann würden Millionen aufstehen in unserm Lande, und unter diesen weit mehr Deutsche, als christliche und antichristliche Zeloten erwarten. Merkt's euch nur, Christen können Vieles tragen und Vieles leiden; aber sie können auch für ihre Sache und ihren Meister im Himmel sterben.“ Darauf wendet er sich an die Nordamerikaner mit den Worten: Von so erbärmlichen Menschen, als die Sonntagsfeinde sind, „wollt ihr die bestehenden Landes- Schutz- und Schirmgesetze des Sonntags umstossen und euch andere geben lassen, ihr Bürger der Union? Aus den Quellen solcher altadamistischen Weisheit eine neue Sorte von Freiheit saufen? Jenem andern Gotte, als dem Gotte der Christen, dem Gotte unseres Landes, Lustaltäre zimmern helfen? Protestirt denn, ihr Bürger, in den Schranken des Gesetzes, gegen jede Ungerechtigkeit und somit gegen die Verhöhnung der Sonntagsgesetze. Sorgt für achtbare Obrigkeit, welche die bestehende Ordnung aufrecht halte, denn das ist deren heiliges Amt und Pflicht. Fürchtet euch aber nicht vor den bombastischen Worten wühlender Demagogen. Sie haben nicht die Weisheit verschluckt, deren sie sich rühmen. Sie haben noch nichts Grosses und Gutes in der Welt ausgerichtet. Auch in der Sonntagsfrage werden sie nimmer den grössten Staatsmännern unseres Landes das Licht auslöschen; denn diese, selbst wenn sie in Angelegenheiten des Glaubens Zweifler (!) waren, sahen in der ernsten Sonntagsfeier köstliche Bürgschaften für das Bestehen unserer Republik. Ja, durch ihr Beispiel haben sie das bewiesen, einem Jung-Amerika gegenüber, das nicht werth ist, ihnen die Schuhriemen aufzulösen. Dass Washington als demüthiges und gläubiges Kind des Wortes Gottes Allen voransteht, das preisen die Kinder unseres Landes, und nur dessen Buben verhöhnen und verleugnen es vergeblich. Seht ihr nicht, dass man sehr übertreibt, indem man ruft: Man gönnt dem armen Manne Gottes freie Luft nicht mehr! Fühlt ihr es nicht, woher der Wind weht? Sind d i e Philanthropen, die an der Spitze im Verborgenen stehen? D ie sollten Kinder des Lichts seyn, d i e neue, bessere Zeiten bringen, die, durch ihre Lüste der eigenen Freiheit beraubt, Anderen dieselben schmählichen Fesseln angaukeln und anschmieden möchten? Das wäre Republikanismus, Gesetze zu zertreten und die Heiligthümer der Welt zu kränken? Gerade so lange standen die Frei-

staaten des Alterthums, als das Volk fromm und mässig blieb. Sobald sie den Schmuck fahren liessen, da wurde, wie schon Tertianer das lernten, das Sinken zu jäher Vernichtung. Wahrlich, das wäre ein Leid für die ganze Welt, wenn die Sterne unseres Banners verlöschen sollten! Und gleich Sternschnuppen würden sie gewiss vom Himmel fallen, wenn der Lebensbaum des Evangeliums in den vereinigten Staaten verdorrete!" — Eine besondere Lection erhalten noch diejenigen, denen es in den Ohren juckt „nach Deutschthümelei, deutscher Gemüthlichkeit und sonstigen Fleischtöpfen Egyptenlands", — diejenigen Eingewanderten, deren „Volksredner" sich rühmen: „Wir Deutsche mögen so viel Bier trinken, so viel bummeln als wir wollen, der Kapitalstock unsers Verstandes, unseres Charakters ist so gross, dass wir bei allem guten Willen nicht verbummeln können." Der Verf., nachdem er „diese dem Deutschen unter der Form eines Complimentes erwiesene Schmach" mit der Bemerkung abgefertigt: „Welcher Amerikaner würde es wagen, Aehnliches vor einer anständigen Versammlung seiner Landsleute zu sagen?" — fährt fort: „Welch' eine Ehre für die alte Welt, dass so manche ihrer allzeit durstigen, gar das Lagerbier als ein Civilisationsmittel uns anpreisenden Ueberlinge vollends als die Repräsentanten der europäischen höheren Bildung in Amerika angesehen seyn wollen! Nein, wir wissen, dass Manches, das dem deutschen Volksboden im alten Vaterlande entsprossen ist, dort sein Recht, dort unter total veränderten Zuständen seine schöne, gemüthliche Seite hat. Allein es gehen unleugbar furchtbare Krebsschäden daneben her, und Eines ist am Andern. Vollends aber dergleichen Dinge auf amerikanischen Boden verpflanzt, das widert uns wehmüthig an, und namentlich die Nachäffung deutscher Volksfestlichkeiten, Sonntagsgemüthlichkeiten auf diesem trockenen, von Volksthümlichkeit der gemüthlichen Art so ganz fernen amerikanischen Felde. Nein, es geht Manches herrlich im Thiergarten zu Berlin, oder im Wiener Wurstelprater, oder auf der Münchener Theresienwiese, aber in Amerika" — geht es nicht, und es ist dringend nöthig, dass die verblendeten „Jung-Amerikaner, ihre Verirrung erkennend", gleichen Sinnes werden mit denen, „die für die Freiheit unseres Landes nicht Dinte, sondern Blut vergossen, nicht dem Bachus opferten, sondern für das köstliche Gut, in dem wir schwelgen, den theuern Heerd sammt Weib und Kind daran setzten." — Zuletzt wird noch ein „Pröbchen" gegeben, „wie das deutsche Publikum der vereinigten Staaten von vielen seiner zahlreichen Blätter misshandelt und irre geführt ist." Es wird ein Artikel besprochen aus einer von den politischen deutschen Zeitungen, welche „dem Obscurantismus des Afterhumanismus gewidmet sind." Wie nichtig dieser Humanismus, wie unwahr seine Vorspiegelungen seien, „die ganze redliche Welt weiss es; denn

Thatsachen spotten aller Demonstrationen und Philosopheme der modernen Humanisten, d. h. Erdenkinder, von *humus*, zu Deutsch: Erde." Der obige Artikel hebt an mit der Versicherung der grössten humanistischen Toleranz gegen alle, die „den Sonntag lieber dem Gebete, als dem Vergnügen widmen" wollen. Darauf wird erwidert: „In dieser ganzen Frage handelt es sich nicht um's Beten und Singen, denn das ist Sache des Einzelnen, sondern um das Landesgesetz. Unerklärlich aber ist die Behauptung einer bewiesenen Toleranz gegen anders gesinnte Landsleute. Toleranz?! Wie viel tausendmal haben die Lettern die Worte: Pfaff, Mucker, Finsterlinge u. s. w. drucken müssen! Wie wurde die Kirche seit Jahrzehnden misshandelt und herausgefordert! Der Pabst selbst war nicht intoleranter in Amerika, als ein Theil der deutschen Presse gegen Brüder, welche fort und fort die schwersten Opfer bringen, ihren Landsleuten den Schmuck der alten Germania zu erhalten: ihren alten lebendigen Christenglauben und ihre Sprache. Oder sollen wir auf den Spott deuten, den einzelne würdige Männer selbst auf Strassen und Gassen leiden mussten, nur weil sie Diener der Kirche waren? Da loben wir allerdings den Fortschritt, den unser citirtes Blatt empfiehlt; aber die gerühmte Toleranz suche bis jetzt, wer Lust hat. Neben dieser bis jetzt unsichtbaren Toleranz (denn, beiläufig, der Unglaube und Aberglaube ist bekanntlich intolerant) glänzt aber eine Arroganz, die fast komisch ist. Es kömmt uns fast vor, als spräche eine Schmarotzerpflanze, die am Eichbaume lebt und ihn erdrosseln möchte: Hör', Alter, ich meine es so übel nicht. Ich will dich existiren und gewähren lassen; und dafür du mich." Jener Zeitungsartikel sagte nämlich: „Dagegen aber verlangen die Anhänger einer entgegengesetzen Ueberzeugung die gleiche Toleranz von ihnen. Alles, was wir verlangen, ist gleiches Recht für Alle." Es ist dies derselbe sophistische Kniff, der auch in Europa von verfolgungssüchtigen Heuchlern angewandt wird, wenn sie das Christenthum mit List unterdrücken wollen. Darum gibt unser, den Betrug klar durchschauender, Verf. die richtige Antwort: „Der Nacken wahrhaft freier Männer beugt sich unter das Landesgesetz, Anstand und Sitte. Unser Land ist aber bekanntlich nicht von Atheisten oder Materialisten in der Wildniss begründet. Heiden von Profession bauten es nicht auf, nicht Türken liessen ihr Blut fliessen im Kampfe für die Freiheit; denn hoffentlich bedenken es Alle, dass nicht auf den Koran, nicht auf die Vernunft, nicht auf den Katechismus der Mormonen der hochheilige Eid geleistet wird, sondern auf die Bibel. Tief im Geiste des Buches aller Bücher liegen die Principe unserer bürgerlichen und herrlichen Freiheit, d. h. wenn sie nicht verfrecht wird. In dem Geiste des Buchs wurzeln unsere Landes- und Staatsgesetze und nicht im Platonismus, nicht

im Pharisäismus, nicht im Sadducäismus, nicht im Epicuräismus, und nicht im Atheismus. Und im Angesicht solcher Thatsachen fordert Jung-Amerika Emancipation und sein Erbe? Wenn diese Gegner beweisen können, dass man sie hier gehindert habe, universalistische, deistische, atheistische, philosophische oder sonstige Kirchen und Gemeinden zu ihrer Erbauung zu errichten, so ist ihre Klage begründet. Da aber Schwärmen und Ausschweifen bis jetzt noch nicht unter die Rubrik der Religionen gebracht ist und hoffentlich zum Verderben der Republik nie darunter gebracht werden soll und wird, eben so wenig wie das Mormonenthum, so rathen wir den uns bekämpfenden Blättern, ihre Leser zu ermahnen, vorläufig den blauen Montag so lange zu feiern, bis sie sich eines Bessern besonnen haben. Dann feiern Türken den Freitag, Juden den Samstag, Christen den Sonntag, und die modernen Humanisten den blauen Montag. Wir hoffen aber auf ein anderes und besseres Besinnen. Denn die Herren Editoren der deutschen politischen Blätter sind viel zu klassisch gebildet, als dass sie nicht wüssten, dass die Staaten des Alterthums zerfielen, sobald die Achtung vor den Göttern in Völlerei aufgegangen war." Und nun wird den Zeitungsschreibern eine ihnen höchst unwillkommene Wahrheit wie spanischer Pfeffer eingerieben. Wie? wird gefragt, „Sie wüssten nicht, meine Herrn, dass ein gewisser Spartanismus zum Bestehen einer Republik so nöthig ist, wie dem Fische das Wasser? Sie wüssten nicht und hätten nicht mit Recht geklagt, dass Metternich'sche Politik den armen abgezapften Oestreichern Strauss'sche Walzer und Backhähnlen anstatt der güldnen Freiheit zuschob und gönnte? Sie wüssten nicht, dass Sie der Weltgeschichte und ihrem Gericht Rechenschaft abzulegen haben, wenn Sie zu Vergnügungen ermuntern, reizen und locken, die nicht jenen Spartanismus, sondern Sybaritismus zeugen? Und Sie wüssten und könnten es nicht sehen, dass gerade der durch Landesgesetz geweihete Ruhetag der Tag des rasch erschlaffenden Spartanismus ist? Und zu solch schnödem Werke, darüber die Weltgeschichte weinen würde, sollten Deutsche helfen, Germanen, deren höhere Aufgabe unstreitig die in der Union ist, neues Mark und Leben einzuflössen? Nein, nun und nimmermehr möge das geschehen! Wahrlich, dazu ist unser Volk zu weise, zu edel und zu gut. Neuen, sich immer erfrischenden Geist müssen wir haben; aber den aus dem Fasse oder der Flasche, den ködert kein deutscher Mann." Der gegnerische Artikel hatte, den Thatbestand corrumpirend, behauptet, es handle sich darum, die Leute zum Singen und Beten zu zwingen und eine „gezwungene Frömmigkeit" laufe auf „Heuchelei" hinaus. Darauf wird gesagt: „Jene Behauptung ist ein ganz miserabeler Humbug, nur für Schwachköpfe berechnet. Zwingen? Wer hat je in Amerika erlebt,

dass Jemand zum Singen und Beten gezwungen ist? Man ruft, man lockt, ermahnt und dringt, solches zu thun, weil Singen und Beten am Sonntage allermindestens profitabeler für den Geldbeutel, das Haus, Stadt, Staat und Land ist, als faullenzen, saufen und zur Fiddel tanzen. Ebenso ruft, lockt und ermahnt man ja die Bürger mit Recht, sich um den Staat zu bekümmern und z. B. an den Wahlen Theil zu nehmen." Soll das auch Zwang heissen? — Sodann hatte jene Zeitung noch bemerkt: „Lasse man doch jeden nach seiner eigenen Façon selig werden." Darauf wird gesagt: „Dass man das alte ausgeleierte Wort des alten Fritz noch immer auf dem Markte umherzerrt, das verräth ein starkes Vertrauen auf die Ignoranz der Leser. Es soll einerlei seyn, was der Mensch glaubt?! Nein, das ist durchaus zweierlei! Wie der Mensch glaubt, so lebt er; so heisst es. Ihr seht es ja in der Welt. Der Hottentott hat einen Hottentottenglauben, und so lebt er wie ein Hottentott." Ebenso ist es mit den Türken, Papisten u. A. „Gewiss, der consequente Mensch lebt nach seiner innern Ueberzeugung, vielmehr, er lebt sie, sie ist sein eigentliches nach aussen sich offenbarendes Leben, und er ändert dieses, je nachdem sein Glaube andere Farbe und Gestaltung annimmt." So lebt der Christ, „so er kein Heuchler ist", seinem Glauben gemäss. „Eben so sollte der consequente Materialist oder Pantheist seinem Glauben gemäss leben. Da er in sich nichts sieht, als ein mit Vernunft begabtes Stück Erde, oder einen Hirnkasten voller Gedanken, die im Tode in das allgemeine Meer wieder ausgeschüttet werden und verlöschen, so ist er der grösste Narr in Folio, wenn er sich mit Tugend abquält, oder an moralischem Katzenjammer leidet. Daher ist es eine Blamage für den Menschenverstand, wenn Leute, die da predigen: Lasst die Leute glauben, was sie wollen! zu gleicher Zeit von Tugend u.s.w. schwatzen. Bodenlos inconsequent verrathen sie ihre Hohlheit und einen Mangel an Muth. Wie der Mensch keinen Respekt verdient, der Christum mit dem Munde bekennt und durch ein thierisches Leben verleugnet, so ebensowenig der seinen Gott negirende Leugner, der aus Mangel an Courage zaudert, nach Gelegenheit seinen Glauben durch ein unreines Leben zu bethätigen. So ist das Wort des alten Fritz von manchen Editoren in unserm Lande demselben aus dem Munde gerissen und, wie der leichtsinnig geschleuderte Stein, des Teufels geworden. Denn es ist gar nicht erwiesen, dass er es in dem Sinne geschrieben hat. Hätte er es aber auch gethan, so hätte das Wort darum keinen Pfifferling mehr Werth. Und hätten unsere Herren Editoren, anstatt zu spotten, nur ein wenig Zeit sich genommen, sich um die allerwichtigste Angelegenheit des Lebens: das Seligwerden, zu bekümmern, so würden sie den lappigen und unwahren Satz nimmer mit solcher Geduld durch die Gassen schleifen."—

Weil die Grundsätze und Anschauungen des ungenannten Verf.'s unserer kleinen Schrift auch für die diesseitigen Verhältnisse wesentliche und doch noch gar wenig begriffene Wahrheit haben, halten wir ihre ausführliche Relation nicht für überflüssig, wenden uns aber nun — — zu Nr. 3. Es ist eine Synodal-Predigt, gehalten am 1. Sept. 1861 in der deutsch-lutherischen Kirche in Rochester, N.-Y., von dem Pastor der St. Matthäuskirche in Neu-York, über Luc. 17, 19: Dein Glaube hat dir geholfen, — nach folgender Anordnung: Das Wort: „Wer glaubt, der hat's!" gibt a) „die einzige wahre Antwort auf den Angst- und Nothschrei der Welt und unserer Tage"; b) „es ist ein köstlicher Prüfstein, die Schleichwege der falschen Propheten aufzudecken"; c) es ist eine Perle, und zwar „die köstlichste der Reformation"; d) wir wissen, dass es „das Herrlichste erwirkt, was der Mensch in Zeit und Ewigkeit empfangen kann"; e) „das Wort treibt gerade rastlos zum einzigen Quell des göttlichen Lebens." — Die Predigt enthält zwar viel Rhetorik, doch auch edlen Kern. Hier Einiges zur Probe. „Geht es nicht wie ein Angstruf des sinkenden Petrus durch unsere ganze Nation? Gleicht unser grosses Volk nicht einem zerberstenden Schiffe, Abgründe ringsum, Tod, Blutvergiessen und eine Zukunft, die nur Gott kennt? — Einst sagte einer der würdigsten Arbeiter in unserm evangelischen Zion, der jetzt dicht an der Pforte der Ewigkeit steht, als wir über Deutschland sprachen: Dort wird es nicht besser, bis sein Volk wiederum kräftig hat beten gelernt: ich glaube an Gott den Vater u. s. w. Der Ehrenmann sagte, was uns hilft. Mächtiger allerdings noch Jener, der die Welt gelehrt hat: Mit unsrer Macht ist nichts gethan. Die volle Antwort aber, aus dem Urquell selbst, die ruft uns unser Sonntag zu: Stehe auf, gehe hin, dein Glaube hat dir geholfen. — Wie glücklich wäre die Christenheit, wenn alle Glieder derselben einen Stein besässen, das Gold von unedlem Metalle zu unterscheiden! Wer hat unser so reich gesegnetes Land an den Abgrund des Verderbens gebracht? Wer das Staatsschiff auf Klippen dem Zerscheitern entgegengeführt? Antwort: Die falschen politischen Propheten! Was hat die Christenheit zerspalten und zerrissen? Wer sind die Elenden, welche die Arche des Heils Vielen verschliessen, verdächtigen und Raben auf Botschaft aussenden? Ihr wisst es; es sind die falschen Propheten. Jedes Land, jede Gemeinde, jedes Haus und jedes Herz seufzte unter ihrem verderblichen Fusstritte. — Wo in der Welt gerufen wird, und geschähe es wie aus dem Munde eines Engels: Dies hilft, das hilft! der hat's, jener hat's, und nicht durch Alles hindurch: dein Glaube hat dir geholfen, und noch kürzer: wer glaubt, der hat's, da, merke auf, Seele, die du nach der engen Pforte trachtest, da ist ein offenbares oder verstecktes, bewusstes oder auch unerkanntes Trachten, die Hauptsache in

Nebensache zu verkehren oder herabzuschwächen: das Hauptkennzeichen grober oder verhüllter falscher Propheten! — Wie das Zauberwort der Reformation und unserer evangelischen Kirche heisst? Rom sagt, so schilderte es ein denkender Mann, Rom sagt: wir haben! Andere Bekenntnisse der Reformation nur zu oft: wir verstehen! Und was sagen und singen wir immer und überall? Sucht, wo ihr wollt, da wird es euch entgegentönen: Selig sind, die nicht sehen und doch glauben, und unser heutiges Wort: Dein Glaube hat dir geholfen! Wisst ihr etwas Anderes, als Christum, den Gekreuzigten, und kennt ihr ein köstlicheres Kleinod unserer Kirche, als das von der Rechtfertigung vor Gott, aus Gnaden um Christi willen, durch den Glauben? Auf manchem Thurme der evangelischen Christenheit erhebt sich wieder das Zeichen des Kreuzes. Fragtest du mich nach einer Unterschrift, so sage ich getrost: schreib in dein Herz: wer glaubt, der hat's! Das ist die Perle alles wahren Christenthums. Wo die Perle erblindet, da werden alle anderen werthlos. Die Spur der falschen Propheten zeigt sich alsbald da, wo irgendwie durch andere Lehren und Dinge, singen und klingen sie auch noch so schön, das ewige alte Kleinod der Wahrheit und der Reformation abgeschwächt und in den Hintergrund gedrängt wird. — Was ist denn das Allerherrlichste? Einst hiess es, im alten Bunde: Gott mit uns! Als das Lamm Gottes am Kreuze für uns starb, da erfüllte sich das Wort in: Gott für uns! Als aber der Herr, der Geist, mit Macht ausgegossen war, da sangen alle Pfingstkinder: Gott in uns! Das ist das köstliche Gut: Gott in uns; das ist die höchste Herrlichkeit und Seligkeit, welcher der Staubgeborne theilhaftig werden kann, die Gemeinschaft mit Gott in Christo, unserm Herrn. — Was ist denn Glaube? Eine Erklärung wolltest du verlangen? Wer ihn hat, der weiss, dass er ist; aber eine Beschreibung für den, der ihn nicht hat, wird kein Sterblicher je zu geben im Stande seyn. Unser Reformator sagt: Er ist nichts Anderes, denn das rechte wahrhaftige Leben in Gott. — So hat denn der Glaube, von welchem wir zeugen möchten, seinen Halt und Wurzel in Gottes Wort. Reissest du deinen Glauben von den Offenbarungen, Lehren und Worten ab, so verdorret er, oder er artet in die nebelhaften, schwärmerischen oder fanatischen Hirngespinnste um, aus welchen die furchtbaren und höllischen Missgestalten des Aberglaubens, der Spaltgeisterei, des tollsten Wahns und des rasendsten Hochmuths, zum Verderben Zahlloser, ans Licht gesetzt wurden. Und da preise ich denn unser Wort nochmals; denn, wer glaubt, der hat's, ja auch das offenbare und doch leider so Vielen verborgene Verständniss, dass die rechte Gläubigkeit in der Rechtgläubigkeit gründet und wurzelt. — Hätten die Baumeister in der Reformation das: es steht geschrieben! nicht als den Halt und Hort des Glau-

bens gehabt, wahrlich, wir erfreuten uns des reinen evangelischen Lichtes nicht. Verbrannt wäre ihr Wort gleich Heu und Stoppeln, zerronnen in eine Geisttreiberei und in die wilden Feuer, welche unser Land und die Welt so vielfach noch verheeren. — Mit allem Laufen, Rennen, Massregeln, Schaffen, Klagen und Lamentiren der Martha werdet ihr nichts beschicken. Die Welt wird euch mit Recht verspotten; bis ihr selbst erfahren habt, dass nur der Hirte recht lutherisch zu amtiren versteht, dem das: Wer glaubt, der hat's, zum Kern des Herzens, des Wesens und des Lebens geworden ist. — Wo eine Gemeinde das: Wer glaubt, der hat's! nicht als ihr bestes Capital und ihr sicherstes Einkommen im Kirchenschatze hat, da ist die schönste Kirche, die Zahl der reichsten Glieder und alles sonstige Jagen und Treiben nur ein Zeugniss der Bettelei, ja eine Schmach und ein Hohn des Reiches Gottes." — — Nr. 4 ist „in Hochachtung gewidmet dem Frauen-Verein der St. Matthäus-Gemeinde (in Walker-Str., Neu-York) zur Unterstützung ins Feld gezogener Vertheidiger unserer Union vom Pastor derselben Kirche", — also gleichfalls von dem Verf. der eben besprochenen Predigt. Das Schriftchen besteht aus einer am 4. Juli 1861 über den „Wahlspruch" Matth. 22, 19: „Weiset mir die Zinsmünze", gehaltenen oder wohl nur für diesen Tag bestimmten Rede, und einem durch das Unglück des 21. Juli 1861 veranlassten „Nachrufe." Keins von beiden Stücken hat uns sonderlich erbaut; der schon bei Nr. 3 erwähnte Mangel tritt hier in verstärktem Masse hervor: volksrednerische Tiraden überwuchern die Wahrheit, — und, was ungleich schlimmer ist, die Politik dominirt vielfach über die Religion. Auch ein unionistisch-synkretistischer Zug macht sich unverkennbar bemerklich. Mehr im Geiste unserer evangelischen Glaubensväter würde die Rede zur 85. Geburtstagsfeier des nordamerikanischen Sternenbanners ausgefallen seyn, wenn nicht erst an's Ende, sondern recht in's Centrum, mitten in's Herz, der Ausspruch gestellt und als leitender Grundgedanke unbeweglich festgehalten worden wäre: „Die Kraft von oben wird nur den Bürgern unseres Landes verbleiben, welche unsere Zinsmünze auch mit geistlichem Auge beschauen und ihrer Rede Gehör geben. Und was sagt sie denn? Liebet die bürgerliche Freiheit; mehr aber die wahre, die evangelische, die himmlische! Vertheidigt und haltet unsere Union; brünstiger aber noch die Einigkeit im Geist durch das Band des Friedens! Freuet euch der Stärke des Adlers; mehr aber noch, mit Johannes dem Evangelisten, seines Fluges in lauterem Glauben himmelan! Der wahrhaft Wiedergeborene aber betet keine Sterne an, mögen sie auch noch so lockend scheinen. Nein, er lässt sich von dem Einen leiten, der jene Weisen führte; denn alles Sichtbare auf Erden ist zeitlich, nur Gottes Wort und sein Reich war, ist und bleibt in Ewigkeit."

— Wohlgefallen hat mir übrigens, dass die demokratischen Sklavenstaaten als solche bezeichnet werden, „welche ihrer eigenen Obrigkeit das Schwert stahlen und in's Herz stiessen", und es ist recht gegen sie gepredigt: „Sollen wir feige das Bild und die Ueberschrift von falschen politischen Propheten zermalmen lassen? Den Spalt- und Trenngeist der schwärzesten Selbstsucht, Herrschsucht und Lieblosigkeit für alle Zeiten zum fortgehenden Verderben unseres und anderer Länder gut heissen? Solchen Ungehorsam und solche Rebellion gegen rechtmässige, von Gott geordnete Obrigkeit durch Gleichgiltigkeit billigen? Unsere rechtmässige Obrigkeit ruft zur Rettung des Schiffes auf, und da könnte es noch Passagiere geben, die wohl essen und trinken mögen von den vielen guten Dingen des Schiffes, aber schlafen, wenn die Redlichen zur Rettung eilen und in den Tod gehen? — Schauet das herrliche Stück der h. Schrift vom Zinsgroschen an, das dem bürgerlichen Staate das einzig sichere Fundament anweiset: Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gotte, was Gottes ist."
— — „Aus eigener Anschauung" schildert der Verf. von Nr. 5, Diaconus zu Freienwalde a. d. O., „die deutsch-evangelische Kirche in Nordamerika", d. h. „die Vereinigung von Lutheranern und Reformirten, die sich in den Gemeinden des westlichen Kirchenvereins vorfindet"; denn diese „muss der unirten Kirche Preussens am nächsten angehen." Mit diesem „Kirchenverein des Westens" beschäftigt er sich von S. 16 an ausschliesslich; vorher aber spricht er im allgemeinen über „unsere deutschen Brüder in Nordamerika" und theilt hier manches Interessante mit; so „in kurzen Umrissen einen Ueberblick über die Lage unserer deutschen Brüder, unter vorzugsweiser Berücksichtigung des Ostens von Nordamerika"; eine Auseinandersetzung der Hindernisse und Gefahren, die der Aufrechterhaltung ihrer vaterländischen Sprache, Sitte und Religion in den Weg treten; eine Angabe des Zahlenverhältnisses beider deutsch-protestantischen Confessionen in den Jahren 1859—61, u. s. w. Er will mit allem diesem „dahin wirken, dass unsere deutsche christliche und kirchliche Eigenthümlichkeit drüben dauernder erhalten werde." Wir fürchten sehr, dies Bemühen werde vergeblich seyn, am allermeisten hinsichtlich des westlichen Kirchenvereins der Unionisten. Herr Lic. M. scheint den tiefen innern Widerspruch zu verkennen, der in den Fragen liegt: „Je mehr die Separation und Zersplitterung auf amerikanischem Boden um sich gegriffen, sollte nicht desto mehr auch die Union ihr Recht haben? Und wenn diese Union auch wieder die Zahl der vorhandenen deutschen Gemeinschaften um eine neue vermehrt, sollte dieselbe nicht dennoch ein Zeichen der Einigkeit bleiben, die gerade unsern deutschen Brüdern in Amerika so noth thut?" Die Zeit wird lehren, dass „eine Verei-

nigung von Pastoren und Gemeinden, die weder auf dem Bekenntnisse der lutherischen, noch auf dem der reformirten, wohl aber auf dem Consensus der Bekenntnisse beider Kirchen stehen wollen", in den vereinigten Freistaaten, unbeschützt von der Polizei, keine andere Zukunft hat, als „das Aufgehen ins Amerikanerthum in jeglicher Beziehung." Der aufmerksame Leser wird diese Zukunft sogar von Hrn. L. M., und nicht etwa blos zwischen den Zeilen, geweissagt finden. Er gesteht ja ein, es „möchten gerade durch den confessionellen Gegensatz die aus Preussen und Sachsen ausgewanderten Gemeinden am längsten deutsches Wesen erhalten und bewahren." Gewiss, zumal unter der Leitung solcher Männer, wie Pr. W.; denn „welch einen bestimmenden Einfluss eine einzige tüchtige wissenschaftliche Persönlichkeit in Amerika auszuüben vermag, davon ist Prof. Walther bei den Missourischen Lutheranern ein lautredendes Beispiel." „Will man nichts weiter als gerecht seyn, so muss man den Gemeinden der Miss. Luth. reges Leben und grossen Eifer für ihre kirchlichen Interessen zugestehen." Es haben „die gemeindeweis aus dem deutschen Vaterlande um ihres Glaubens und Bekenntnisses willen ausgewanderten Lutheraner auch den stärksten religiösen und sittlichen Halt und bewahren am längsten und zähesten deutsche Sprache und Sitte mit ihrem Glauben, indem sie, wie besonders das Beispiel der Miss. Luth. zeigt, mit einer Opferfreudigkeit, die diejenige amerikanischer religiöser Gemeinschaften übertrifft, in Schule und Kirche die Mittel zu gewinnen und zu erhalten bemüht sind, die für die Bewahrung ihres Glaubens und Bekenntnisses eine Gewähr bieten." Und wenn nun selbst solche Gemeinden nur mit Mühe dem „Amerikanerthum" entgehen, wie sollen sich dessen jene unionistischen erwehren können, denen selbst Hr. L. M. ein erbärmliches Zeugniss ausstellt! — [Str.]

XII. Symbolik und katechetische Theologie.

1. *Examen concilii Tridentini per Mart. Chemnitium scriptum — denuo typis exscribendum curavit... Ed. Preuss, Dr. phil., Theol. Lic. Berol.* (*Schlawitz*) 1861. 62. XX u. 1050 S. in 4. 3½ Thlr.

Nächst den symbolischen Büchern unserer Kirche, den Werken Luthers und den Grundausgaben der Melanchthon'schen *Loci* ist für die Gestaltung und den Ausbau der lutherischen Dogmatik und Polemik kein literarisches Werk nur entfernt so bedeutsam geworden, als im 17. Jahrhundert Joh. Gerhards *Loci* und früher und energischer noch, im 16., Martin Chemnitz *Examen concilii Tridentini.* Martin Chemnitz, geb. 9. Nov. 1522 zu

Brietzen (Treuenbrietzen), mütterlichenseits aus Jüterbog stammend, gest. nach reichem Leben und Wirken 9. April 1586, hat, wie kein anderer Theolog der reformatorischen Zeit, die Lutherschen und Melanchthonschen Gaben in sich vereinigt, und sein classisches *Examen concilii Tridentini*, welches die ganze Thesis der evangelischen Dogmatik und aller ihrer Artikel in ihrer vollen Antithese gegen die Satzungen der Tridentinischen Contrareformation treu, scharf und gelehrt entwickelt, leuchtet gleicherweise hervor durch alle grossen formalen Eigenschaften Melanchthonscher Wissenschaftlichkeit, als durch unantastbarste Reinheit und Gediegenheit echt Lutherschen Geistes: ein Werk, welches, wenn irgend eines, die Zerspaltenheit der lutherischen Dogmatik in eine Luthersche und Melanchthonsche Richtung hätte verhüten oder ausgleichen können. Kein Werk der älteren protestantischen Literatur verdiente wie dies das erneute gründliche Studium der Theologen, vor Allem der jüngeren Theologen unserer Zeit, und es ist hoch erfreulich und dankeswerth, dass durch die dargebotene Neuausgabe dieses Werks sein Studium näher gerückt, erleichtert, ermöglicht worden ist. Die neue Ausgabe ist nach der Frankfnrter Ausgabe von 1578 mit Vergleichung der Ausgabe von 1707 correct und unverändert mit scharfem Druck auf schönem Papier veranstaltet, mit einem mehrfachen brauchbaren *index* versehen und zu verhältnissmässig billigem Preise dargeboten worden, und jedes unserer Worte, sie noch weiter zu empfehlen, wäre überflüssig und unnütz. — Ein von dem sachkundigen wackeren Herausgeber zugegebener eingehender dreifacher Anhang über das Leben von Chemnitz, über die Geschichte seines *Examen concilii Tridentini*, und endlich ein gelehrter und lauterer historisch-dogmatisch-polemischer und mit wichtigen authentischen Urkunden ausgestatteter Excurs über einen im *examen* nur flüchtiger berührten, erst durch die Neuzeit mittelst Pius des IX. feierlich cathedraler Sanction bedeutsamer gewordenen Einzelpunkt, *de immaculata b. virginis conceptione passiva*, würde allerdings, wenn er fehlte, kaum vermisst worden seyn, verunziert das hochtreffliche Werk aber auch keinesweges. [G.]

2. Populäre Auslegung sämmtlicher Gleichnisse Jesu Christi in katechetischer Gedankenfolge. Von W. Mangold (Lehrer an der Bürgerschule in Cassel). Cassel (Freyschmidt) 1861. XVI u. 272 S. 8.

Der Verf. gab im J. 1858 die erste Lieferung einer „katechetischen Auslegung der Gleichnisse Jesu Christi" heraus. Das Schriftchen wurde sehr günstig beurtheilt, namentlich auch in dieser Zeitschrift (Jahrg. 1860, S. 161); doch fand die Anzeige die gewählte Form der Katechisation in Fragen und Antworten ermüdend und für den strebsamen Lehrer unnütz und wünschte

lieber eine Auslegung in fliessender Rede, klarer Sonderung der Gedanken, guten Dispositionen u. s. w. Diesem Wunsche ist nun der Verf. im vorliegenden Werke nachgekommen und das, wollen wir gleich hinzusetzen, in ausgezeichneter Weise. Sämmtliche Gleichnisse des Herrn sind unter den Einheitspunkt des Himmelreichs gestellt, sofern sie entweder das Wesen oder den König des Himmelreichs oder die Bedingungen zum Eintritt in dasselbe oder die Hindernisse oder endlich die Beschaffenheit der Reichsgenossen zur Anschauung bringen, und nach dieser sachlichen Anordnung behandelt. In der Auslegung des einzelnen Gleichnisses wird zunächst der Zusammenhang dargelegt, in welchem das betreffende Gleichniss im Evangelio erscheint. Dann wird das Gleichniss selbst, das Bild klar gemacht, und obwohl Luthers Grundsatz (zur Parabel von den Arbeitern im Weinberge): „Man muss das Gleichniss nicht in allen Stücken ansehn, sondern auf die Hauptsache merken, was Er damit wolle", ja gewiss in manchen Fällen seine Anwendung findet und auch vom Verf. anerkannt wird, so ist es doch nur zu loben, dass derselbe ernstlich darnach strebt, die concreten und individuellen Züge des Bildes zur Anschauung zu bringen. Darnach folgt die Deutung des Bildes, ausgezeichnet durch die Art, wie Schrift aus Schrift nach der Analogie des Glaubens erklärt wird, durch die tiefe Ergründung der Hauptzüge des Gleichnisses, durch das Anregende in der Erörterung des Einzelnen, endlich durch die Klarheit der Entwicklung, die das Buch zum praktischen Gebrauch für Lehrer besonders empfehlenswerth macht. Der Verf. selbst sagt in seiner schönen Vorrede, er habe die einschlägigen Werke von Fr. Arndt, Stier, Lisco, de Valenti, Besser u. a. zu Rathe gezogen und benutzt, und sei es ihm weniger darauf angekommen, Neues zu bieten, als vorhandene Schätze der Kirche zugänglicher und handlicher zu machen; dies Verdienst gebührt ihm aber auch in hohem Masse. Es wird ja noch lange dauern, bis unter uns über alle Gleichnisse des Herrn einerlei Rede geführt wird, und wir gestehen, dass wir auch bei der vorliegenden Auslegung über manche Fragen in den schwierigeren Parabeln nicht zur vollen Befriedigung gekommen sind (als die schwierigste erscheint uns immer die von den Arbeitern im Weinberg); das hoffen wir aber gewiss, dass die vorliegende Auslegung Vielen ein Mittel werden wird, die Geheimnisse des Himmelreichs zu erkennen, und dass sie namentlich bei Unterweisung der Jugend von grossem Segen begleitet seyn wird. [Di.]

3. Die christl. Lehren nach Luthers kl. Katechismus, zum Gebrauch beim Schul- und Confirmanden-Unterricht von E. N. Kaehler, Canpastor in Altona. Altona (A. Lehmkuhl u. Comp.). 139 S. 8.

Der Verf. bietet seine Arbeit denen, welchen sie gefällt, und überlässt es den Uebrigen, sich selbst einen Cursus zu bauen oder von Andern bauen zu lassen. Wir wollen das Berechtigte dieser Stellung, wo man eine Arbeit der Oeffentlichkeit übergibt, nicht verkennen, können doch aber das Bedenken nicht zurückhalten, dass ein etwa einseitiges *tel est mon plaisir* sich durch die Rücksicht auf die Oeffentlichkeit nothwendig beschränken muss. Zumal wo es sich um den allerheiligsten Christenglauben handelt, liegt in der Sache selbst doch ein objectives Maass und auch für die Behandlung derselben eine objective Regel, die man nicht ungestraft ausser Acht lassen darf. Wir haben nicht Lust, den Verf. „des modernen Subjectivitäts-Schwindels" zu beschuldigen, wollen auch die Abweichung von der Anordnung des kleinen lutherischen Katechismus nicht als ein *crimen laesae majestatis* betrachten. Wir wollen vorneweg anerkennen, wie fasslich, praktisch und erbaulich anregend das ganze Büchlein, wie es reich ist an einem Schatze von Goldkörnern, oder besser von ausgeprägten Goldmünzen, die sich ebenso unmittelbar verwerthen lassen, als sie leicht transportabel sind (wir meinen die Fülle gnomischer Sätze, die wir in dieser Weise kaum anderswo getroffen haben). Aber dass die Ordnung des luth. Katechismus der innersten Natur des Christenthums als der historischen Offenbarungs- und Heilsthaten Gottes entsprechend den Ordner der Heilsökonomie zum objectiven Grunde hat, wird der Verf. gewiss nicht bestreiten. Und dass die von ihm gewählte Theilung „Was hat Gott gethan? und was sollen wir thun?" für die Arbeit nicht eben bequem ist, das muss er selbst gefühlt haben; wie es denn jedem sehr bald einleuchtet, der sein Buch ansieht. Grade was er für die Behandlung des dritten Artikels von dieser Theilung hofft, scheint am wenigsten erreicht; überhaupt ist hier doch gar Manches der Berichtigung und Ergänzung bedürftig. Man sucht vergebens nach dem rechten evangelischen Hauptartikel von der Rechtfertigung; die Lehre von der Kirche lässt viel zu wünschen; das Amt der Schlüssel kommt ziemlich dürftig weg. — Doch soll mit der Andeutung dieser Ausstellungen dem bemerkten Werth des Buches nichts abgebrochen werden. Es wird ihm an Freunden gewiss nicht fehlen. [L. Wetzel.]

4. Der Katechismusstreit im Königreich Hannover.

Am 14. April 1862, dem Geburtstage der Königin und dem Confirmationstage des Kronprinzen, erschien in Hannover eine Königliche Verordnung, durch welche für die evangelisch-lutherischen Kirchen und Schulen des Königreichs statt des bisherigen Landeskatechismus von 1790 ein neuer Landeskatechismus eingeführt wurde, betitelt:

Dr. Martin Luthers kleiner Katechismus mit Erklärung. Hannover (Verl. der Calenberg-Grubenhagenschen Landschaft). 175 S. 8. 2½ Ngr.

Es ist bekannt, dass die zur Abfassung eines neuen Landeskatechismus ernannte Commission von Anfang an darüber eins war, es sei nicht ihre Aufgabe, einen neuen Katechismus zu schaffen, für welche Schöpfung unsre Zeit schwerlich einen Beruf haben möchte, sondern auf die ältere Katechismus-Literatur unsrer Kirche, namentlich unsrer Hannöverschen Landeskirche zurückzugehen; es ist ferner bekannt, wie die Commission sich alsbald einstimmig dafür entschied, den zuerst im J. 1651 erschienenen Katechismus des Generalsup. M. Walther in Celle (neu aufgelegt: Hannover bei Grimpe, 1862, ebenfalls abgedruckt in Bodemann, Katechetische Denkmale, Harburg 1861) ihrer Arbeit zu Grunde zu legen, richtiger gesagt, diesen Waltherschen Katechismus selbst, nur in erneuter Redaction, dem evangelischen Volke darzubieten; es wird endlich bekannt seyn, wie ein hervorragendes Mitglied der Commission, Abt Dr. Ehrenfeuchter in Göttingen, in seinem trefflichen Buche: Zur Geschichte des Katechismus (vgl. die Anzeige im Jahrg. 1858, S. 570 und Jahrg. 1859, S. 161 dieser Zeitschr.) die historische Stellung des Walther'schen Katechismus zu der früheren Katechismus-Literatur und die Vorzüge dieses Katechismus wissenschaftlich dargestellt hat. Nach sechsjähriger Bearbeitung des vom Superintendenten Dr. theol. Lührs zu Peine ausgearbeiteten Entwurfs durch Berathungen der grossen und kleinen Commission, Begutachtungen der lutherischen Consistorien und der theologischen Facultät zu Göttingen war endlich das Werk vollendet und erschien die oben genannte Königliche Verordnung, freudig begrüsst von allen, die Einsicht genug hatten, die grossen materiellen und formellen Mängel des bisherigen Katechismus zu erkennen, von allen, welche das frische, fröhliche Bekenntniss des Glaubens, gegenüber einem aus Rationalismus, Supranaturalismus, Eudämonismus und Unionismus zusammengesetzten Lehrbuche (dessen Vorzüge vor manchen Altersgenossen damit nicht geleugnet seyn sollen) zu würdigen wussten. Denn die Prüfung des Buches ergab, dass sich in demselben nicht nur das erste Erforderniss eines guten Katechismus, schrift- und bekenntnissgemässe Lehre, fand, sondern dass dasselbe auch, in allen Gliedern und Theilen auf Luthers kleinen Katechismus erbaut, in einer körnigen und gesalbten Sprache verfasst und für die Einführung der Jugend in das selige Geheimniss des Evangeliums durch und durch geeignet sei. — Ein ausführliches, des genauesten Studiums würdiges Ausschreiben des Consistoriums zu Hannover an die Geistlichen und Lehrer des Consistorialbezirks vom 19. April 1862

betr. den durch die Königl. Verordnung vom 14. April 1862 eingeführten Katechismus und dessen Gebrauch, dem alsbald ein ähnliches Ausschreiben des Consistoriums zu Stade folgte, kam der Prüfung des neuen Buches wesentlich zu Hülfe.

Doch es wäre zu verwundern gewesen, wenn eine solche, wahrhaft kirchliche Erscheinung, wie dieser neue Katechismus, ohne Anfechtung geblieben wäre; doppelt zu verwundern, nachdem die Kirchenwühlerei in Bayern, Baden und der Pfalz bei ähnlichen Gelegenheiten so glänzende Siege errungen hatte. Verschiedene Umstände wirkten zusammen, eine heftige Opposition gegen den Katechismus zu erzeugen. Zunächst politische Agitation. Es ist dieser politischen Wühlerei, die sich der Katechismussache bemächtigte, gelungen, nicht nur den König zur Zurücknahme des Gebots der Einführung zu bewegen, sondern auch einem grossen Theil der Gemeinden ihre Prediger verdächtig zu machen und auf diese Weise einen Hauptdamm, der sich bisher den Agitationsfluthen entgegenstellte, zu durchlöchern. Zwar meint Herr Pastor Diestelmann in Celle (S. 8 seiner unten besprochenen Schrift), die Bewegung gegen den neuen Katechismus habe im Grossen und Ganzen sicher keine politischen Motive, aber man muss Augen und Ohren verstopfen, um sich solches einreden zu lassen.

Wie es aber den Anstiftern der Bewegung gelingen konnte, durch die von ihnen ausgestreute Saat solche Früchte zu erzielen, wie sie jetzt erzielt haben, würde allerdings schwer verständlich seyn, wüsste man nicht, einmal, wie im Durchschnitt der gebildeten Stände, namentlich auch des für die Durchführung einer Königlichen Verordnung so wichtigen Beamtenstandes, ein förmlicher Horror vor allem energischen Geltendmachen der Kirche besteht, und zum andern, wie leicht es einem gewandten Schwätzer ist, bei ungebildeten Leuten Misstrauen zu erregen und sie zu dem Glauben zu bringen, sie hörten auf ungebildet zu seyn, falls sie dies und das von seinen aufgeklärten Ideen annähmen. Den Gebildeten, so ist mit Recht gesagt, spiegelte man vor, man wolle sie lutherisch machen, den Ungebildeten, man wolle sie katholisch machen. Im alten Landeskatechismus war von der Kirche keine Rede; kaum das Wort kam darin vor, geschweige dass irgend ein Begriff aufgestellt oder der Trost des Artikels: Ich glaube an eine heilige christliche Kirche, dargelegt wäre. Im neuen Katechismus macht die Kirche sich geltend, nicht blos in den Fragen, die speciell von ihr handeln (S. 107—109), sondern im ganzen Buche. Von dem Titel an, der Dr. M. Luthers Namen trägt und das Buch als ein für die evangelisch-lutherischen Kirchen und Schulen des Königreichs bestimmtes anzeigt, bis zu der letzten Zugabe, enthaltend die christlichen Fragstücke für die, so zum Sacrament

gehen wollen, tritt dem Leser nicht neue Weisheit, nicht Menschenfündlein entgegen, sondern die Lehre, die aus dem Quell der prophetischen und apostolischen Schriften geschöpft, durch Dr. M. Luther unter dem Scheffel hervorgezogen und im Enchiridion kurz verfasst, von allen ächten Gliedern der Kirche geglaubt und bekannt und von treuen Zeugen, wie M. Walther, ausgelegt ist. Das widerspricht dem modernen gebildeten Bewusstseyn, und spricht es auch nicht immer offen aus, dass es nicht nur die 10 Gebote, sondern auch den 2. und 3. Artikel des Apostolicums (von den Sacramenten versteht es sich von selbst) gern preisgebe, so weiss es doch mit Leichtigkeit etliche andere Punkte zu finden, an denen es nach seiner Meinung so gerechten Anstoss nimmt, dass es glaubt, auch jedermann im Volke deutlich machen zu können, wie unsere Zeit in diesen Stücken über die auch noch im neuen Katechismus enthaltene Lehre fortgeschritten sei. Besonders drei Stücke sind als unwidersprechliche *specimina* mittelalterlicher Beschränktheit hingestellt: die Lehren des Katechismus vom Zaubern, vom Teufel und von der Beichte und Absolution. Für die Leser dieser Zeitschrift bedarf es hier keines Andern, als dass wir einige der betreffenden Fragen hersetzen: Abschn. I, Fr. 45. Was heisst zaubern? Uebernatürliche Kräfte und wunderbare Aushülfe wider Gottes Ordnung und ohne Gottes Verheissung suchen. Fr. 46. Wie geschieht solches? Durch allerlei Aberglauben mit Besprechen und Wahrsagen, Zeichendeuten, Geisterbannen u. dergl., da man das Heilige missbraucht und die hochgelobte Dreieinigkeit, Gottes Wort, Sacrament und Kreuz lästert oder sonst vorwitzige Kunst treibt. Fr. 47. Warum begehen wir damit eine schwere Sünde? Die solches selber thun oder durch Andere thun lassen, verleugnen den Glauben, und treten wissentlich oder unwissentlich mit dem Teufel in Verbindung. — Abschn. II, Fr. 21. Welches sind die bösen Engel? Der Teufel und seine Engel, welche, als abgefallene Geister, durch Ungehorsam gegen Gott ihre anerschaffene Heiligkeit und Herrlichkeit auf immer verloren haben; und, verstossen von dem Angesicht Gottes, ihn lästern, und seinem Reich widerstreben.[1] In Betreff der Beichte endlich wird die Ohrenbeichte mit scharfen Ausdrücken verworfen und neben der Privatbeichte ausdrücklich die gemeinschaftliche oder öffentliche Beichte anerkannt. Dennoch macht man sich und Andern weiss, der Katechismus fordere die Ohrenbeichte, und macht sich mit derselben Wortverdrehung ein Gespenst von Hierarchie und Priesteranmassung aus dem tröstlichen Artikel von der Absolution, der doch nur mit und nach

[1] Eine ausführliche Lehre vom Teufel hat der Katechismus nicht; er kommt nur vor, wo er vorkommen muss, 2. Artikel, 3. Bitte, 4. Hauptstück u. s. w.

den bekannten Fragen vom Amt der Schlüssel dargestellt wird. Summa, die Opposition richtet sich nicht gegen die Auslegung, sondern gegen den Katechismus Luthers und das Wort Gottes selbst. Man sagt, man wolle nicht 200 Jahre zurück, man will aber in der That nicht 1800 Jahre zurück.

Es möge an diesen kurzen einleitenden Bemerkungen genügen. Wir gehen nun dazu über, die bei Gelegenheit des Katechismusstreites erschienenen Schriften mit kurzen Bemerkungen dem Leser vorzuführen. Haben manche auch nur ephemeren Werth, so sind andere doch wohl geeignet, auch solchen, die nicht unmittelbar von dem Streit betroffen werden, schätzbare Winke für die Ertheilung des katechetischen Unterrichts zu geben, um so mehr, da sich voraussehen lässt, dass ähnliche Tendenzen, wie sie in unserm Königreich aufgetaucht sind, in nächster Zeit auch an andern Orten auftauchen werden.

Wir haben zunächst zwei Schriften zu nennen, die ausser den Zeitungsartikeln vornehmlich dazu beigetragen haben, den ganzen Streit zu entzünden:

1) Prüfet Alles. Ein Wort über den neuen Katechismus von C. G. W. Baurschmidt (Archid. in Lüchow). Bereits in 7. Aufl. erschienen. Lüchow (Saur) 1862. 40 S. 8. 2) Der neue evangelisch-lutherische Landeskatechismus im Königreich Hannover. Separat-Abdruck aus der „Allgemeinen kirchlichen Zeitschrift." Elberfeld (Friderichs) 1862. 43 S. 8.

Nr. 1 ist ohne alle Frage eine der seichtesten Schriften, die in neuerer Zeit im protestantischen Deutschland erschienen sind. Auch die Verehrer des Verf.'s geben seine Theologie nachgerade preis, und dies ist gewiss das Gescheidteste, was sie thun können. Nach einem höchst sentimentalen Eingange werden die Anordnung des neuen Katechismus, seine Sprache, die Lehrweise, die Lehre des neuen Katechismus, sein Einfluss und seine Berechtigung besprochen. Die Anordnung des neuen Katechismus (zuerst die 5 Hauptstücke, dann Luthers Katechismus, dann die ausführliche Erklärung der Hauptstücke, endlich 5 Zugaben, zu jedem Hauptstück eine) wird „sonderbar" gefunden, das Erlernen der Hauptstücke von den Schulkindern als Zeitverschwendung und Mangel an Verstandescultur bezeichnet, die Sprache des neuen, wie des Lutherschen Katechismus (denn beide werden immer durcheinander gewürfelt), nicht nur veraltet, sondern auch unverständlich (Beweis: Lieb und Leid, unaufhörliche Verwerfung u. a.), grammatisch unrichtig (Beweis: den Namen danken [?] aus Luthers Erklärung des 2. Gebots), platt und unziemlich (Beweis: sein Weib abspannen und — *incredibile dictu* — Gott will uns damit locken!!), lächerlich u. s. w. gefunden. Cap. 3 schilt zu-

nächst wieder den strengen Anschluss des Buches an Luthers kleinen Katechismus, findet die Lehrweise („Lehrzwang möchte ich es nennen") unendlich verwirrend und zusammenhangslos (weil sie sich nämlich so eng an Luther anschliesst), vermisst sodann — auffallender Weise — eine strenge Inspirationslehre, desgleichen eine ausgeführte Lehre von der Unsterblichkeit, findet die Sittenlehre, da sie sich an den Dekalog anschliesst, höchst mangelhaft, vermisst namentlich eine Anzahl Tugenden, findet dagegen das sündliche Verderben viel zu stark hervorgehoben und leistet bei dieser Gelegenheit die im Königreich Hannover berüchtigt gewordene Stelle („ein Schandfleck in Ihrer Schrift", sagt Sulze): „Frage I, 19: Kannst du das thun, was das Gesetz von dir fordert? legt der Katechismus dem Kinde die Antwort in den Mund: „„Ach nein! vollkommen kann ich es in diesem Leben nicht thun, wegen der anklebenden Sünde!"" O, lieber Leser, zuckt dir nicht die Hand, wenn dein Kind dir auf Eines deiner Gebote solche Antwort geben wollte, ihm eine derbe Ohrfeige zu geben? Aber ziehe zurück deine Hand, die Antwort hat dein Kind in dem neuen Katechismus gelernt!" Das hat ein evangelischer Pastor im Jahr der Gnade 1862 drucken lassen! Und was sagen die Leser von dem gleich darauf folgenden *specimen* Baurschmidt-schmidt'scher Theologie und Schriftkenntniss: „I, Fr. 7: „Wovon handelt die erste Tafel?" Antw. „Von der Liebe gegen Gott, in den ersten drei Geboten." Fr. 8. „Wovon handelt die zweite Tafel?" Antw. „Von der Liebe gegen den Nächsten, in den sieben letzten Geboten." Nun frage ich, findest du von Liebe auch nur ein einziges Wort in allen zehn Geboten?" (Wörtlich wahr!) — Wir könnten schliessen, denn ähnlicher Art sind auch die weiter folgenden Angriffe, namentlich in Cap. IV, wo die Lehre des neuen Katechismus zuerst der Lehre Christi und der Apostel gegenübergestellt und dann der Versuch gemacht wird, im Katechismus selbst Widersprüche nachzuweisen; doch wollen wir auch hier noch ein paar Beispiele anführen, um die ganze Jämmerlichkeit dieses Machwerks etwas zu illustriren. Wir nehmen von jeder Sorte der vermeintlichen Widersprüche das erste Beispiel. S. 20: Petrus fordert die längst getauften Christen auf (1 Petri 3, 15) „heiliget aber Gott den Herrn in eurem Herzen"; der Katechismus sagt (Eingang 2): dass der Christ alsobald in der Taufe die Salbung des heiligen Geistes empfangen hat. S. 27 (Katechismuslehre gegen Katechismuslehre): Nach I, 14 sind alle Menschen im Stande der Erbsünde Kinder des Zornes und des Todes. Nach II, 30 ist das gefallene Geschlecht nicht im Zorn verstossen. (Das ist nach Baurschmidt'scher Logik ein Widerspruch). Nachdem nun Cap. V der Einfluss des neuen Katechismus in der Art constatirt ist, dass er uns 2, ja 300 (warum nicht

1800?) Jahre zurückführen wolle, in eine Zeit, „wo man auf der einen Seite in der protestantischen Kirche noch alle Mühe hatte, von den Irrthümern der katholischen Kirche sich loszuringen, und den päbstlichen Sauerteig auszufegen, auf der andern Seite aber unter einander selbst die heftigsten und leidenschaftlichsten Kämpfe um Dogmen oder Lehrsätze führte, die meist dem religiösen Leben ganz fern liegen“ u. s. w. (doch will Baurschmidt bei diesem Streben nimmer an eine böse Absicht denken — wie gütig! —, sondern nur eine grosse Verirrung des Verstandes darin erkennen: Urtheil Baurschmidts über Männer wie Lührs, Ehrenfeuchter, Petri, Münchmeyer, Saxer, Eickeurodt, Köster, Hildebrand u. a.), erörtert er im 6. und letzten Capitel endlich die Berechtigung des neuen Katechismus, die ihm darum abgesprochen wird, weil er nicht Ausdruck und Träger des religiösen Lebens seiner Zeit sei. Dabei wird manchen Rechtgläubigen, den Männern von verirrtem Verstande, die z. B. Lieder singen lassen wie: O liebe Noth, Gott selbst ist todt (so verdreht Baurschmidt), ein Zeugniss ihrer Aufrichtigkeit ausgestellt (wieder die alte Sentimentalität) und schliesslich der Wunsch ausgesprochen, dass der neue Katechismus in Ewigkeit nicht unser Landeskatechismus werde. Ein Nachwort rühmt den Erfolg der ersten Auflage dieser Schrift, preist Dr. Schenkel als den hochherzigen Vertreter und derzeit glücklichsten Vorkämpfer des (*sc.* seines) Protestantismus und verspricht weitere Schritte, namentlich die Zusammenberufung einer Pastoral-Conferenz, die denn ja auch, wie den Lesern bekannt ist, am 7. October vorigen Jahres in Celle abgehalten ist und ihr Werk *à la* Durlach begonnen hat.

Die Leser werden es nach den angegebenen Proben begreiflich finden, dass auch die Freunde des Hrn. Baurschmidt sich alsbald gemüssigt sahen, die Oberflächlichkeit seines Raisonnements einzugestehen; sie werden es aber unbegreiflich finden, dass ein solches Machwerk 7 Auflagen erleben, seinem Autor Ovationen und Ehrengaben (*incl.* Eimbecker Bier!) eintragen und überhaupt nur zu einiger Bedeutung gelangen konnte. Nach unsrer Ansicht ist der Grund dieser Erscheinung in einem Dreifachen zu suchen, einmal darin, dass Baurschmidt der erste Geistliche war, der öffentlich gegen den neuen Katechismus auftrat, sodann in der mehrfach erwähnten sentimentalen Haltung der Schrift, womit die Ungebildeten captivirt wurden, und endlich in der leider! unglaublichen religiösen Unwissenheit des Durchschnitts der gebildeten Stände, denen sowohl Lust als Fähigkeit fehlte, die Schrift: „Prüfet Alles“ selbst einer ernsten Prüfung zu unterziehen.

Von der unter 2 genannten Schrift werden die Leser gewichtigere Instanzen gegen den neuen Katechismus erwarten, wir müssen aber von vorn herein sagen, dass sie sich nicht gar viel

über Baurschmidt erhebt. Die Schrift, die ziemlich allgemein — ob mit Recht, können wir natürlich nicht sagen — dem Dr. Schenkel zugeschrieben wird, zerfällt in zwei Abschnitte, von denen der erste: die Grundsätze, der zweite: der Inhalt überschrieben ist. Die Schrift beginnt mit einer hohlen Rodomontade über den Thatendurst der kirchlichen Restaurationspartei im Königreich Hannover (in welcher auch grobe Lügen, wie: der Beichtzwang wird wieder hergestellt, nicht verschmäht werden), nergelt dann an dem oben erwähnten Ausschreiben des Consistoriums zu Hannover[1] — wobei sie sich durch mancherlei Entstellungen und Verdrehungen das Höhnen sehr leicht macht —, höhnt über Luthers Katechismus und erhebt Klage über Klage, dass bei Einführung des Buches die Gemeinden nicht gefragt sind.[2] In Hannover ist es bereits dahin gekommen, dass der Katechismus über der Kirche, die Kirche in einem Vasallenverhältniss zum Katechismus ist, von solchen und ähnlichen Schreckschüssen hallt die ganze Schrift wider. Noch ein paar Sätze: „Die einfache Wiedereinführung des lutherischen Katechismus (obwohl er nach unserer Ueberzeugung nicht mehr ohne Weiteres für das christliche Gemeindeleben der Gegenwart sich eignet) könnte man sich am Ende noch gefallen lassen. Er lässt der Auslegung ziemlich weiten Spielraum; er ist keine allzu drückende Fessel für ein durch das Läuterungsfeuer der neueren Theologie hindurchgegangenes Gewissen; auch verschiedene theologische Richtungen können sich, wenn er *cum grano salis* ausgelegt wird" (gewiss eine sehr „sittliche" Auslegung!), „noch innerhalb der von ihm gezogenen Grenzen neben einander bewegen. Darum hat die Orthodoxie seit Jahrhunderten sich mit dem einfachen lutherischen Katechismus nicht begnügt. Erst der aus ihrem System heraus erklärte lutherische Katechismus galt ihr als kanonisch. Dem Ausleger sollte durch die Erklärung Hand und Mund gebunden, der glaubensgefährlichen Subjectivität sollte ein Riegel geschoben werden. Der Kat. vom J. 1790 hatte die Erklärung dazu benutzt, um den Standpunkt Luthers mit der späteren theologischen Entwicklung thunlichst zu vermitteln; die orthodoxen Spitzen sind in ihm abgebrochen, die dogmatischen Härten abgeglättet: er macht der Bildung und dem fortgeschrittenen Geist des Protestantismus erhebliche Zugeständnisse." „Der luth. Kat. soll in Hannover im J. 1862 noch ebenso erklärt werden, wie er im J. 1662 erklärt worden ist; das ist der Kern dieser

[1] Ueber dessen Vortrefflichkeit man die Evang. Kirchen-Zeitung vergleiche, 1862, Nr. 75 u. 76.

[2] Was ohne Zweifel aus dem Katechismus geworden wäre, hätte man ihn vorher der Beurtheilung des Herren Omnes vorgelegt, hat schon Dr. Ehrenfeuchter in der N. Ev. Kirchen-Zeitung gezeigt.

neuen kirchlich-conservativen Fortbildungstheorie. Was hat doch eine zweihundertjährige Entwicklung, welche alle Wissenschaften umgestaltet, das gesammte öffentliche Leben erneuert hat, einem solchen Standpunkt gegenüber zu bedeuten?" „Die Absicht der Restauratoren geht bei der Einführung des neuen Katechismus nicht etwa lediglich auf Erziehung der Kinder zum Glauben und Denken in der Vorstellungs- und Denkart eines seit 200 Jahren vergangenen Geschlechts, sondern sie geht auf Unterdrückung jeder freieren Richtung in der Mitte der Hannoverschen Geistlichkeit, auf Umgestaltung, wo möglich, des gesammten modernen Geistes, zunächst in Hannover, nach der Norm und dem Vorbilde des weiland Celleschen General-Superintendenten." „Ueber den Walther'schen Katechismusglauben, d. h. über die Glaubensform des Jahres 1662 hinaus, soll der Hannoversche Protestant sich während seines ganzen Lebens nie mehr erheben. Er soll an seinen Katechismus-Ausdruck gebunden seyn, wie der Gefangene an die Kette, an die man ihn gelegt hat." Doch genug, um den Lesern zu zeigen, dass der Verf. sich über den Mangel an Fortschritt im neuen Hannoverschen Katechismus eigentlich gar nicht beklagen darf; denn sein eignes Raisonnement ist auch schon da gewesen, ist's doch im Grunde nur eine neue Auflage von der alten „Perfectibilität des Christenthums"! — Im zweiten Theil wird es dem Katechismus zum Vorwurf gemacht, dass er den ganzen Luther, auch das Stück: Wie man die Einfältigen soll lehren beichten, abgedruckt hat. Weiter behauptet der Verf., dass Luther über die Absolution sehr unklar gedacht habe, dass diese selbst, die Absolution, ohne alle Sicherheit und ohne wahren Nutzen, daher vom alten Katechismus mit Recht aufgegeben, von den Verfassern des neuen nur aus katholisirenden Tendenzen wieder hergestellt sei. Von Luthers Vorschrift: Des Morgens, so du aus dem Bette fährest, sollst du dich segnen mit dem heiligen Kreuz, wird gesagt: Abergläubisch ist die Sitte der Bekeuzigung an sich; dem Aberglauben hat sie gedient, so lange sie gebräuchlich; immer haben die, welche sie gebrauchten, an magische Wirkungen dabei gedacht. Diese Behauptungen sind doch wirklich ebenso frech, als unwahr. Unbegreiflich ist es weiter, wenn gesagt wird, die Haustafel sei in Luthers Kat. unentbehrlich gewesen, „weil sich keine Pflichtenlehre darin findet", sei aber im neuen Hannoverschen Kat. entbehrlich gewesen, wenn die christliche Sittenlehre nicht eine so stiefmütterliche Behandlung erfahren hätte (der Dekalog und seine Erklärung genügt natürlich dem Verf. nicht), wenn der Verf. es mehr als sonderbar findet, dass ein Katechismus der lutherischen Kirche den lutherischen Glauben für den rechten erklärt, oder wenn er sich in Spott ergeht über den Lutherschen Morgen- und Abend-

segen, über die „Einfältigen", über das Gebet um ein „gut Regiment", das Amt der Schlüssel und die christlichen Fragstücke, wenn er die über die Maassen oberflächliche Religionsgeschichte des alten Katechismus rühmt und ihre Weglassung im neuen daraus erklärt, dass man den geistigen Horizont der Katechumenen möglichst beschränken wolle. Genug, die ganze Schrift ist so seicht und böswillig, dass wir geneigt sind, ihre Autorschaft aus innern Gründen dem Dr. Schenkel abzusprechen; wir glauben namentlich nicht, dass er nach seinen Studien über die Reformationsgeschichte so entsetzlich unverständig über die historisch und logisch unübertreffliche Anordnung des kleinen Katechismus gesprochen hätte, wie der Verf. S. 30 u. 31 thut, noch können wir glauben, dass Dr. Schenkel schon so weit herabgekommen ist, um Grundlehren des christlichen Glaubens mit so absurden rationalistischen Gründen anzugreifen, wie es auf den folgenden Seiten geschieht.

Gegen diese beiden Schriften richteten sich nun zunächst folgende Gegenschriften von kirchlicher Seite, wobei wir uns erlauben, die Titel möglichst abzukürzen:

3) Schultze (Sup. in Winsen an d. L.), Der alte Freund. Harburg (Danckwerts). 16 S. 8. — 4) Hildebrand (Dr. th. und Sup. in Göttingen), Der neue Katechismus. Göttingen (Vandenh. u. Rupr.) 1862. 21 S. 8. — 5) Schmidt (Inspect. des Schull.-Seminars zu Stade), Ein Wort über den neuen Katechismus. Stade (Steudel) 1862. 34 S. 8. — 6) Der Katechismusstreit im Königr. Hannover. Stade (Schaumburg) 1862. 20 S. 8. — 7) Philalethes, Zeugniss für die Wahrheit und wider die Lüge. Götting. (Rente) 1862. 48 S. 8. — 8) Münchmeyer (Past. zu Prezelle), Der Angriff des Hrn. Archid. Baurschmidt zu Lüchow. Mit einem Vorwort von H. Seebold (Propst zu Lüchow.) Lüchow (Saur) 1862. 40 S. 8. — 9) Messerschmidt (Past. zu Rosenthal), Und das Gute behaltet! Peine (Heuer) 1862. 54 S. 8. — 10) Steinmetz (Seminarinsp. in Lüneburg), Die Angriffe gegen den neuen Katechismus. Lüneburg (Engel) 1862. 20 S. 8. — 11) Bodemann (Past. auf Finkenwerder), Die Katechismusfrage. Harburg (Danckwerts) 1862. 27 S. 8. — 12) Greve (Past. zu Stedersdorf), Aufruf an das luth. Christenvolk u. s. w. Uelzen (Dehn) 1862. 19 S. 8. — 13) Harms (Past. zu Hermannsburg), Ein Gespräch über den Katechismus. Hermannsburg (Missionshausbuchdruckerei) 1862. 16 S. 8. — 14) Von Past. Baurschmidt, dem grossen Schenkel und was dazu gehört. Von einem hannov. Volksfreunde. Verden (Steinhöfel). 8 S. 8.

Nr. 3 zeigt einfältig und klar, dass die sentimentale Redensart Baurschmidts vom alten Katechismus als dem „alten Freunde"

nichts ist, als eben eine Redensart, und geht dann die Haupteinwürfe gegen den neuen Katechismus durch, dass er Zwietracht in die Familien bringe (wobei wir die Behauptung, dass der alte Katechismus nur unklare, nicht falsche Lehre bringe, entschieden beanstanden müssen), dass er, wie Baurschmidt behauptet, eines denkfähigen Zusammenhanges entbehre und die Kinder manches lehre, was sie noch nicht verstehen, dass er in alterthümlicher Sprache geschrieben sei, Widersprüche enthalte u. s. w. — Alles in planer und allgemein verständlicher Rede. Aehnlicher Art ist Nr. 4 die Schrift vom Sup. Hildebrand, die in sehr milder Weise zur Verständigung und Beruhigung bedenklich gemachter Gemüther verhelfen will, und namentlich die aus Luthers Enchiridion selbst angefochtenen Stücke (Beichte, Morgen- und Abendsegen u. s. w.), sowie das Weglassen der Liederverse aus dem Katechismus und die Lehre vom Teufel bespricht. Etwas eingehender noch, namentlich in der 3. Auflage[1], bespricht die *sub* 5 genannte Schrift die hauptsächlichsten gegen den neuen Katechismus erhobenen Beschuldigungen, zeigt aus Schrift und Bekenntniss ihre Ungegründetheit, deckt zugleich die Mängel des alten Katechismus auf und weist endlich nach, dass die „katholisirenden“ Principien sich nicht im neuen Katechismus, sondern gerade auf Seiten der Gegner finden, — ein klares und kräftiges Zeugniss! Aus sehr sachkundiger Feder ist die *sub* 6 genannte Schrift geflossen, zugleich in so warmem herzlichen Tone geschrieben, dass sie sich mit Recht ein Wort der Wahrheit in Liebe nennen darf. Dagegen schlägt Philalethes, Nr. 7, einen andern Ton an. Sein Motto ist: Sehet euch vor vor den falschen Propheten, und der Zweck seiner Rede die Nachweisung, dass Baurschmidt zu diesen falschen Propheten gehört. Er deckt darum schonungslos — öfter in etwas burschikosem Tone — die „Spitzfindigkeiten, ja offenbaren Unwahrheiten“, mit denen Baurschmidt kämpft, auf und geht in dem Hauptcapitel: Die Lehre des neuen Katechismus, Baurschmidts Angriffe Punkt für Punkt durch. — Nr. 8, eine recht gründliche Schrift, zeigt zuerst, wem Baurschmidts Angriffe eigentlich gelten: dem Katechismus Luthers, damit zugleich der Lehre unsrer evangelisch-lutherischen Kirche, ja, der heiligen Schrift selbst (woraus denn folgt, dass B. auch mit seinem alten Freunde, dem Landeskatechismus von 1790, soweit er orthodox lehrt, zerfallen ist), und deckt dann die Oberflächlichkeit und völlige Unkenntniss auf, aus denen jene Angriffe hervorgegangen sind. Wie Baurschmidt nach solchen Widerlegungen noch immer

[1] Wir bemerken hier ausdrücklich, dass die meisten der hier genannten Schriften, namentlich die *sub* 3–6, 8 und 13 genannten, in mehreren Auflagen erschienen sind, die von Harms in etwa 14 Tagen in 8 Auflagen.

unveränderte Auflagen seines Machwerks ediren mochte, ist gradezu räthselhaft. — Die Schrift von Messerschmidt, Nr. 9, die Baurschmidts Aufstellungen der Reihe nach durchnimmt, ist der Münchmeyer'schen sehr ähnlich. Kürzer gefasst ist die *sub* 10 genannte Schrift, die sich ausserdem nicht blos mit Baurschmidt, sondern auch mit Schenkel beschäftigt. Dagegen gibt Bodemann, Nr. 11, eine in Briefform eingekleidete Vergleichung des neuen Kat. mit dem alten Landeskatechismus und bespricht die Haupteinwürfe gegen den neuen Kat., ohne sich auf Baurschmidt und Schenkel speciell einzulassen. — Ein begeisterter Lutheraner ruft in Nr. 12 das lutherische Christenvolk im Königreich Hannover zur freudigen und dankbaren Annahme des lutherischen Katechismus „mit Erklärung" auf, und wenn seine Schrift besonders die Zielscheibe des Spottes in den antikirchlichen Blättern geworden ist, so ist das nicht zu verwundern, denn er will seinen Mitbürgern zum Bewusstseyn bringen, dass sie sich dessen, was in ihrer Mitte vorgegangen, aufrichtig zu schämen haben. — Die meisten Käufer, wohl zwischen 20 und 30,000, haben die unter 13 und 14 genannten Schriften gefunden; sie sind auch ohne Zweifel die am populärsten gehaltenen. Harms geht, wie immer, gerade durch; während unter den übrigen Schriften manche den neuen Katechismus mit den orthodoxen Partieen des alten zu decken suchen, gibt Harms gleich auf S. 2 seines Gesprächs ein Sündenregister des alten Katechismus; während die übrigen Broschüren meistens das Bekreuzen beim Morgen- und Abendsegen fallen lassen, erklärt Harms es nicht nur für eine schöne christliche Sitte, worin er nach unserer Meinung vollkommen Recht hat, sondern setzt auch hinzu: „Ich selbst übe sie täglich, und ich glaube, jeder wirkliche Lutheraner thut es auch," in welcher letzteren Behauptung er gewiss nicht Recht hat. Dass ausserdem die niederträchtigen Lügen, mit denen der neue Katechismus angegriffen ist, bei ihrem rechten Namen genannt werden, versteht sich bei Harms ebenso von selbst, als dass das Gebet, mit welchem die kleine Schrift schliesst, ein sehr kräftiges und inniges ist. Nr. 14 endlich handelt auf nur 6 Seiten vom Katechismus, vom Pastor Baurschmidt, vom grossen Schenkel und beantwortet ausserdem die beiden Fragen: Worauf kommt's an? und: Was soll man thun? Sie kann also nur Fingerzeige geben, aber sie ist vortrefflich geschrieben und gewiss nicht umsonst geschrieben; grade ihre Kürze ist ihr Vorzug.

Aus etwas späterer Zeit sind die beiden Schriften:

15) Auf grobe Lüge derbe Wahrheit. In Sachen des Katechismus. An die christlichen Hausväter lutherischen Bekenntnisses im Lande Hannover von einem Nicht-Hannoveraner. Verden (Steinhöfel). 12 S. 8. — 16) Ein fliegen-

des Blatt zu dem Hannoverschen Katechismus-Streit von einem Nicht-Theologen. Göttingen (A. Rente) 1862. 29 S. 8.

Nr. 15 ist eine vom Herzen kommende und zu Herzen gehende Ansprache eines gut lutherischen Christen aus einem Nachbarlande (wie man hört, eines Braunschweigers); Nr. 16 ein im Ganzen recht ruhig gehaltenes, zur Orientirung über die Lage der Dinge wohl geeignetes Schriftchen.

17) Epistel an die Freunde des alten und die Feinde des neuen hannoverschen Katechismus, vorzugsweise solche, die im Besitze des gesunden Menschenverstandes sind. Stade Schaumburg) 1862. 18 S. 8. — 18) Zur Beherzigung, meist Altes zu neuer. Gewidmet den Freunden des alten Katechismus von einem Freunde der Aufklärung. Ebendas, 42 S. 8.

Zwei Schriften desselben Verfassers, eines Philologen. Nr. 17, mehrfach in ironischem Tone gehalten, zeigt durch Hervorhebung der rechtgläubigen Particen des alten Katechismus, dass die, welche gegen den neuen Katechismus schreien, mit gleichem Rechte und gleicher Pflicht auch gegen den alten, überhaupt gegen jeden auf dem kirchlichen Bekenntniss und dessen Quelle, der Bibel, ruhenden Katechismus protestiren müssen. Nr. 18 dagegen ist allgemeineren Inhalts und sucht nicht blos in Betreff des Katechismus, sondern auch in Betreff mehrerer pädagogischer, kirchenpolitischer u. s. w. Punkte, so wie einiger, in letzter Zeit viel genannten Persönlichkeiten allerlei Vorurtheile zu verscheuchen. Wenn der wohlbelesene Verf. dabei meistens andere Leute, Hagenbach, Palmer, Raumer, Sartorius, Deinhardt, Herder, Pistorius u. s. w. reden lässt, so darf man ihm das nicht zum Vorwurf machen, denn es ist nach dem Titel seine Absicht gewesen, und was er aus den Schriften dieser Männer dargeboten hat, ist fast ohne Ausnahme der Beherzigung wohl werth; namentlich möchten wir denen, die uns den Namen Lutheraner verleiden wollen, die betreffende Stelle auf S. 26 u. 27, und allen Pädagogen den Absshnitt II der Schrift: Ueber Auswendiglernen und Erklären im Religionsunterricht, dringend empfehlen. Dagegen können wir es nicht billigen, dass bei dem über Schenkel Gesagten nur die früheren, nicht die späteren Schriften Schenkels berücksichtigt worden sind; das Urtheil würde dadurch wesentlich modificirt seyn.

Wir schliessen hieran die Anzeige einiger kleinen Schriften, die sich auf einzelne Angriffspunkte in Betreff des neuen Katechismus beziehen, so wie die Anzeige einiger in Folge des Katechismusstreites erschienenen Predigten:

19) W. Bode (Seminarlehrer in Lüneburg), Die Sprache des neuen Katechismus. Lüneburg (Engel) 1862. 16 S. 8. —

20) F. Loofs (Past. zu Berensen), Von der sog. Teufelstaufe, welche aber die rechte christliche Taufe ist. Harburg (Danckwerts). 8 S. 8. — 21) A. Meyer, Ohrenbeichte oder Beichte? Berl. (Schlawitz) 1862. 14 S. 12. — 22) Wagner (Past. in Oberndorf), Halte, was du hast, dass niemand deine Krone nehme. Predigt. Stade (Schaumburg) 1862. 18 S. 8. — 23) A. Sievers, Predigt über das Ev. am 10. Sonnt. n. Trin. Goslar (Schönpflug) 1862. 12 S. 8. — 24) Uhlhorn (*Dr. theol.* u. Consist.-Rath in Hannover), Wie kommen wir zur Vergebung der Sünden? Predigt. Hannover (Klindworth) 1862. 15 S. 8. — 25) Ruge (Garnisonprediger in Stade), Von der Schlüsselgewalt. Predigt. Stade (Schaumburg) 1862. 12 S. 8.

Da auch die vermeintlich veraltete und unverständliche Sprache des Katechismus den Gegnern zur Angriffswaffe dienen musste, so zeigt der Verf. von Nr. 19 mit guter Sachkenntniss das Unbegründete dieser Angriffe und kann nur an ganz wenigen Stellen ein paar unbedeutende Fehlgriffe zugestehen. Nr. 20 bezieht sich auf die Abrenuntiationsformel bei der Taufe, gegen die sich im Verlauf des Katechismusstreites eine starke Opposition erhob, ist aber in der Beantwortung der allerdings schwierigen Hauptfrage: Wie sich die Formel: Entsagest du u. s. w. in Bezug auf die Kindertaufe rechtfertigen lasse, nicht genügend. Nr. 21 spricht sich kurz und gut über Beichte, Privatbeichte, Ohrenbeichte und Absolution aus. Ein ähnliches Thema behandeln die beiden trefflichen Predigten, die *sub* 24 und 25 genannt sind, doch redet Uhlhorn aus 1 Joh. 1, 8—10 über Beichte und Absolution, Ruge aus dem Evang. Matth. 9, 1—8 nur von der Schlüsselgewalt. Bei der Unklarheit, die oftmals auch in christlichen Kreisen über diese Punkte herrscht, machen wir auf diese beiden klaren ächt evangelischen Zeugnisse noch besonders aufmerksam. Allgemeiner gehalten ist die Predigt von Wagner, Nr. 22, die im Anschluss an Offenb. Joh. 22, 18—21 im ersten Theil eine Uebersicht über die Lehre des ganzen Katechismus und den Zusammenhang der 5 Hauptstücke gibt, im zweiten Theil aber die besonders angegriffenen Lehrstücke vom Teufel und von der Beichte behandelt, als Casualpredigt ebenfalls lobenswerth. Nr. 23 endlich haben wir den Invectiven zu verdanken, die nach dem Halten der Predigt gegen den Verf. geschleudert sind. Natürlich, denn der Verf. predigt mit Eindringlichkeit Busse.

Ueber alle diese Schriften, mit so tiefer und berechtigter Indignation auch manche geschrieben sind und so schwere, unwiderlegliche Instanzen auch manche vorbringen, mag Herr Baurschmidt vielleicht selbstgefällig die Nase gerümpft haben, — kommen sie doch von orthodoxer Seite! Wir haben jetzt aber eine

Schrift zu nennen, die ihm und seinen Partisanen, wie die verlegene Sprache der Zeitungen bewies, höchst unbequem seyn musste:

26) Sendschreiben an Herrn Archid. Baurschmidt in Lüchow von einem Gegner des neuen Katechismus. Göttingen (Deuerlich) 1862. 36 S. 8.

Der Verf. dieser Schrift ist nämlich kein anderer als Sulze, jener Osnabrücker Pastor, der um seiner Irrlehren willen seit längerer Zeit in Untersuchung ist und kürzlich in seinem Werke: Die Hauptpunkte der kirchlichen Glaubenslehre. Hannover (Rümpler) 1862, eine zusammenhängende Darstellung seines alle kirchlichen Grundlehren verflüchtigenden oder negirenden Spiritualismus niedergelegt hat. Diesen seinen Standpunkt verleugnet er auch in vorliegender Schrift nicht. Er fordert Baurschmidt auf, die Lehre von der blutigen Versöhnung, von der Dreieinigkeit, von den zwei Naturen in Christo anzugreifen; — „gewiss, Sie werden (mit diesem Kampfe) der Wahrheit und Befreiung, Erweckung und Belebung des christlichen Glaubenslebens einen wesentlichen Dienst leisten.“ Aber er hat ein natürliches Wahrheitsgefühl, was Baurschmidt leider! ganz abzugehen scheint; darum verdriesst es ihn, dass Baurschmidt dem neuen Katechismus katholisirende Tendenzen andichtet, von denen der alte frei seyn soll, während doch (nach Sulze) der neue Katechismus mit sehr unwesentlichen Ausnahmen ganz und gar dasselbe lehrt wie der alte (z. B. über die Dreieinigkeit, zwei Naturen, Versöhnung); darum streitet er gegen Baurschmidts Meinung, dass ein Kind nur das in sein geistiges Leben aufnehmen dürfe, was es mit dem Verstande begreife, und spricht recht hübsch von dem Aufnehmen mit dem Gemüth und Gedächtniss; darum vertheidigt er aus der Geschichte wie aus der Logik die Anordnung des Katechismus nach den 5 Hauptstücken; darum will er, trotz der Ausstellungen, die er nach seinem Standpunkt gegen den Dekalog und das Apostolicum erheben muss, doch beide Stücke gewahrt und geehrt wissen („man büsst ein Stück Geschichte und damit ein Stück des besten Lebens ein, will man hier schulmeisterlich bessern“); darum schont er die saftlose Sittenlehre und philiströse Sprache des alten Katechismus nicht; darum bezeichnet er die oben (S. 184) citirte Stelle von der Ohrfeige als einen Schandfleck in Baurschmidts Pamphlet, deckt ihm ausserdem die Oberflächlichkeit seiner Schriftbehandlung auf und sagt da u. A.: „Das müssen wir den Orthodoxen offen zugestehen, dass die Lehre vom Teufel in der Bibel auf das bestimmteste ausgesprochen ist.“ Die schlank geschriebene Schrift hat zweierlei, was sie erreichen wollte, nicht erreicht: die Behörden haben den — bei der Lage der Dinge ganz verständigen — Rath, vorläufig nur den lutherischen Katechismus mit den Sprüchen des neuen Katechismus abdrucken zu

lassen, nicht befolgt, und Baurschmidt hat dem Wunsche, seinem Widerspruch gegen den neuen Katechismus eine andere Grundlage zu geben und die Ausstellungen, „die von unsern Gegnern unwiderruflich aus dem Felde geschlagen sind“, ausdrücklich zurückzunehmen, nicht erfüllt, sondern sein trostloses Machwerk nach wie vor unverändert abdrucken lassen. Aber eins hat sie erreicht: Baurschmidt ist seit dem Erscheinen der Sulze'schen Schrift in den Hintergrund gedrängt, seine Anhänger sind stutzig geworden, seine Schrift: Prüfet Alles! hat nicht viel Auflagen mehr erlebt und trotz Celler Conferenzen und Selbstbiographie will es nicht gelingen, dem Erbleichen des Lorbeers zu wehren. Wir sagen nicht, dass dies der Sulze'schen Schrift allein zuzuschreiben ist, sie hat aber ohne Zweifel viel dazu beigetragen.

27) Die Katechismusfrage in der hannoverschen Landeskirche. Vom theologischen Standpunkt erörtert von Dr. F. Ehrenfeuchter. Göttingen (Dieterich) 1862. 62S. 8.

Ein wahrhaft theologisches Votum, geschrieben für die Gebildeten, welche den Zusammenhängen der Theologie mit dem allgemeinen Leben nicht fremd sind. Dr. Ehrenfeuchter erläutert zunächst, was überhaupt die Bedingungen eines Katechismus seien, — nicht ein künstlich gebautes Lehrsystem, sondern ein Erzeugniss der kirchlichen Thätigkeit, wie sie durch Jahrhunderte hindurch sich entwickelt hat, und zwar ein solches Erzeugniss, das die grundwesentlichen Verhältnisse des religiösen Lebens zusammenfasst, also nicht ein Lehrbuch, sondern ein Lernbuch, ein Bekenntnissbuch nicht im kirchenrechtlichen Sinne, sondern im Sinne jenes Bekennens, welches die natürliche Sprache des Glaubens ist. Darum hat die Hannoversche Commission mit Recht davon abgesehen, etwas durchaus Neues zu geben, hat sich vielmehr an die Katechismus-Tradition im Lande angeschlossen. Der Verf. bespricht dann den Walther'schen Katechismus, stellt die gegen denselben erhobenen Bedenken in ihrer Grundlosigkeit hin, und wendet sich hierauf zur Charakterisirung des neuen Katechismus, der ganz den allgemein pädagogischen und methodischen Fortschritten entspreche, welche man in andern Gebieten des Elementar-Unterrichts freudig begrüsst habe, und dessen Nothwendigkeit schon seit 30 Jahren erkannt sei (zum Belag der letzteren Behauptung wird eine treffende Kritik des alten Landeskatechismus vom sel. Pastor Köhler in Vilsen aus dem J. 1832 mitgetheilt). Besonders eingehend (S. 20—39) wird dann der auch von der Schenkel'schen Zeitschrift erhobene Vorwurf, der neue Katechismus sei ein Vertreter und Verbreiter des dogmatischen Christenthums, erörtert („Genau genommen steht die Erklärung des Kat. auf dem Uebergange vom Bekenntnissmässigen zum Dogmatischen. Luthers Katechismus selbst ist mehr

bekennender und weniger dogmatischer Natur. Eine Erläuterung aber dieses Katechismus muss dogmatischen Charakter an sich tragen"), und gezeigt, wie weit gerade die Männer, auf die man sich da und dort in dieser Sache beruft, Schleiermacher und Rothe, davon entfernt sind, eine Zerschneidung des Christenthums in Dogmatisches und Sittliches vorzunehmen (gewiss richtig, doch, meinen wir, hätten die hier gelegentlich erwähnten Rothe'schen Aufstellungen, z. B. seine Dämonologie, für die Leser, für welche Dr. Ehrenfeuchter schreibt, einer schärferen Kritik unterworfen werden müssen). „Die Wahrheit ist die, dass durch den ganzen Katechismus die innigste Verbindung von Glauben und Leben hindurchgeht. Im Kat. gibt es kein Vor und Nach von Glauben und Sittlichkeit, sondern ein Zumal, worin beides immer verknüpft ist." Von S. 39 an bespricht der Verf. die (auffallender Weise) ebenfalls angegriffene Anordnung des Kat. nach den 5 Hauptstücken, bei deren Vertheidigung er aber besonders Palmer reden lässt. Den Schluss der trefflichen Schrift bildet eine Erörterung über die eigne Stellung des Verfassers und die Stellung der Göttinger Facultät zu der vorliegenden Frage. — Wenn wir oben sagten, dass manche in der gegenwärtigen Katechismusbewegung entstandenen Schriften mehr als ephemeren Werth hätten, so rechnen wir dazu vor allen diese Schrift von Ehrenfeuchter.

28) Die Katechismus-Angelegenheit in der ev.-luth. Landeskirche Hannovers, ihre vorläufige Entscheidung und der Weg zu ihrer endgültigen Erledigung. Ein theol. Votum von Th. Diestelmann (Stadtpred. in Celle). Celle (Schulze) 1862. 126 S. 8. — 29) Die Katechismusnoth und ihre Abhülfe durch die Synode. Beleuchtet von Dr. K. K. Münkel. Verden (Steinhöfel) 1862. 74 S. 8. — 30) Offenes Sendschreiben an Hrn. P. Dr. Münkel zur Widerlegung persönlicher Beschuldigungen und sachlicher Angriffe. Von Th. Diestelmann. Celle (Schulze) 1862. 40 S. 8.

Die Schrift von Diestelmann über die Katechismus-Angelegenheit ist unter den Schriften gegen den neuen Katechismus unstreitig die bedeutendste, mag man auch ihren Werth an und für sich nicht allzu hoch anschlagen und mit Dr. Münkel urtheilen, dass die Theologie dieses „theologischen Votums" die schwache Seite desselben sei. Der Verf. führt gegen den neuen Kat. das Geschütz der sogen. Vermittlungs-Theologie auf und charakterisirt selbst den Standpunkt, den er einnimmt, indem er z. B. sagt (Kat.-Angel. S. 61): „Die Forderung der Bekenntnissmässigkeit für die Lehre hat für uns nur den berechtigten Sinn, dass die evangelische Kirche in allen ihren wahren Gliedern der Ueberzeugung seyn und bleiben muss, dass auch unsre Väter im

Zeitalter der gesegneten Reformation und in der Abfassung der kirchlichen Bekenntnissschriften nichts Anderes gewollt und darzulegen gesucht haben" (also nur ein Wollen und Suchen!) „als die wirkliche und volle evangelische Wahrheit", oder wenn er an einer andern Stelle (Off. Sendschr. S. 7) sagt, der Rationalismus sei gewissermassen sein Vater, eine gesunde, von Herzen fromme Orthodoxie seine Mutter. „Beide haben mich gezeugt. Denn wirklich, es treffen auf meinem Standpunkte Orthodoxie und Rationalismus, im rechten Sinne verstanden, zusammen und durchdringen sich dergestalt, dass, was an beiden die Wahrheit ist, zur Geltung kommt." Nun kann es uns nicht einfallen, über des Verfassers Frömmigkeit urtheilen zu wollen. Wir können nur sagen, dass wir uns über manche Aeusserung in der Schrift, die einen Blick in's Herz thun liess, gefreut haben, wollen ihn aber doch auf eins aufmerksam machen, darauf nämlich, dass er sich sehr irrt, wenn er *in puncto* der „Milde und Mässigung" hoch über seinen orthodoxen Gegnern zu stehen meint, wenn er meint, „es müsse schon arg kommen, wenn er irgend einem Menschen böse werden solle" (Off. Sendschr. S. 40). Hat z. B. Harms über die Schriften von Baurschmidt und Schenkel gesagt: „Mir fiel beim Lesen dieser Schriften nur der Spruch des weisen Salomo ein: Ein Narr, wenn er schwiege, würde auch weise gerechnet, und verständig, wenn er das Maul hielte", — ein Urtheil, welches ja nichts weiter ist, als die Salomonische und deutsche Uebersetzung des bekannten: *si tacuisses, philosophus mansisses*, so bedient Diestelmann seinen Gegner Harms darauf mit den Worten: „Uns fällt bei der Anführung und Nutzanwendung dieses alttestamentlichen Wortes nur das neutestamentliche Wort unsers Heilandes Matth. 5, 22 ein: Wer aber zu seinem Bruder sagt: Du Narr, der ist des höllischen Feuers schuldig." — Als einen andern Irrthum müssen wir es nun aber bezeichnen, wenn D. meint, wie der Rationalismus sein geistlicher Vater, so sei die Orthodoxie seine geistliche Mutter. Er macht freilich in der angeführten Stelle den Zusatz „im rechten Sinne verstanden", und nach diesem Zusatz weiss man weder, was D. unter Rationalismus, noch was er unter Orthodoxie versteht; nur so viel ist gewiss, dass seine Orthodoxie von der Orthodoxie der lutherischen Kirche sehr verschieden ist. Mag man in etlichen Kleinigkeiten, Ausdrücken, Redewendungen u. s. w. dem neuen Katechismus etwas am Zeuge flicken können, seine Heterodoxie soll erst noch nachgewiesen werden. Zwar führt Diestelmann die heilige Schrift gegen die Kirchenlehre auf und will auf Grund seiner Schriftforschung nicht mehr von drei „Personen" in einem göttlichen Wesen und „zwei Naturen" in Christo, nicht mehr von Christi „Verdienst und Genugthuung" gelehrt wissen, verlangt, dass in der Lehre vom

Teufel auch der „durch Wissenschaft und Leben gerechtfertigten symbolisirenden Auffassung“ im Katechismus Raum gegeben werde u. s. w.; aber er kann doch unmöglich verlangen, dass die lutherische Kirche urplötzlich **ihr** Verständniss des göttlichen Wortes zu Gunsten Diestelmannscher Exegese aufgebe und sich z. B. in Betreff der Versöhnungslehre Raths erhole bei der von D. allein „wahrhaft wissenschaftlich“ genannten Dogmatik, als deren Vertreter u. a. auch Schenkel aufgeführt wird. Zwar wird Diestelmann uns zurufen: „Sie haben nicht verstanden, was die wissenschaftliche evangelische Theologie seit lange den substanziellen Inhalt der Bekenntnisse nennt“, aber wir möchten doch fragen: Was in aller Welt versteht denn die „wissenschaftliche Theologie“ darunter? Sind denn Diestelmanns wissenschaftliche Theologen, also: Schleiermacher, Klaiber, Tholuck, de Wette, Hase, Beck, Martensen, Dorner, Schenkel, Rothe, Weisse (Kat.-Angeleg. S. 89, offn. Schr. S. 8), über den substantiellen Inhalt der Bekenntnissschriften so einig, dass sich aus ihren Schriften wirklich ein festes Fundament für eine *publica doctrina* gewinnen liesse?

Das ist der Standpunkt, den D. einnimmt und von dem aus er in 4 Abschnitten zuerst den Gang und die Anordnung beider Katechismen bespricht, dann ihre Sprache, darauf die Lehre des neuen Kat. unter Berücksichtigung der Lehre des alten und endlich die der evangelisch-lutherischen Kirche Hannovers zu wünschende Katechismusverbesserung, und den Weg, um zu ihr zu gelangen (Synode). Wir müssen es uns versagen, seine Deductionen im Einzelnen zu verfolgen, und können es um so eher, da die *sub* 29 genannte Schrift von Dr. Münkel in der ersten grösseren Hälfte wesentlich gegen Diestelmann gerichtet ist. Doch wollen wir ein paar Sachen aus dem ersten Theil der Diestelmannschen Schrift nicht unberührt lassen. S. 4 heisst es: Luther habe im kleinen Katechismus nach dem Vorgange der alten Kirche die 5 Hauptstücke äusserlich zusammengestellt. Sollte D. wirklich nicht den **innern**, nach Logik und Historie unübertrefflichen Zusammenhang der 5 Hauptstücke erkennen? S. 5 sagt D., die Commission zur Ausarbeitung des neuen Katechismus scheine die Meinung gehabt zu haben, dass der h. Geist es seit Luther unterlassen habe, zu fortschreitender Erkenntniss und zu tieferer, innerlicherer Aneignung derselben zu treiben. Da möchten wir ihm doch den Eingang der Predigt Luthers am 8. Sonnt. nach Trin. in der Hauspostille empfehlen, namentlich den Satz: Wo ein Christ wäre und hätte nicht mehr, denn den Catechismum, die 10 Gebote, den Glauben, das Vater-Unser und die Worte des Herrn von der Taufe und vom Sacrament des Altars, der könnte sich fein damit wehren und aufhalten wider alle Ketzereien. S. 8 meint D., es werde dem Sup. Schultze schwer fallen, seine Be-

hauptung geschichtlich zu beweisen, dass der alte Kat. mit Widerstreben aufgenommen sei. D. scheint keine Grosseltern im Hannöverschen gehabt zu haben, sonst würde er nicht so schreiben. Nein, die Alten haben ihren „Himmelsweg" und woraus sie sonst unterrichtet waren, allerdings mit Schmerzen scheiden sehen und den „olen Specksnider" (so genannt, weil er in Abschnitte, nicht in Hauptstücke getheilt ist) wahrlich nicht mit Freuden begrüsst. S. 10 heisst es: Man sage, was man will, jeder Versuch, die christliche Sittenlehre allein aus den 10 Geboten ableiten und entwickeln zu wollen, führt zu Künsteleien und Seltsamkeiten und muss doch Vieles unberücksichtigt lassen. Wir bitten zu vergleichen: Sartorius, Lehre von der heiligen Liebe, 3. Abtheilung, namentlich auch das Vorwort. Die ebendaselbst von Diestelmann aus Luther angeführten Stellen sollen sicher nicht dazu dienen, das Gesetz der 10 Gebote herabzusetzen, sondern zu zeigen, wie das Gesetz Mosis dem in's Herz geschriebenen Gesetze correspondire. Man könnte sonst auch in dem Worte Luthers: Moses bleibt Schulmeister, aber Christus gibt das ewige Leben, eine Herabsetzung Mosis finden. Es handelt sich ja eben darum, ob Moses diesen Schulmeisterdienst innerhalb der christlichen Kirche noch verrichten soll oder nicht. Wie hoch aber Luther vom Gesetz Mosis gehalten, das zeigen seine Predigten über Matth. 5 („Das Gesetz ist an sich selbst so reich und vollkommen, dass man nichts dazu thun darf. Darum kann Niemand, auch Christus selbst das Gesetz nicht bessern"). S. 15 erklärt D. den alten Kat. im Allgemeinen für übersichtlich, sachgemäss und zweckmässig. Dabei hat er jedoch im Einzelnen viele Wünsche; der 4. und 5. Abschnitt sollen gänzlich umgestaltet werden, der 8. in den 5. verarbeitet, der 6. und 7. umgestellt, der 7. (die Sittenlehre) vielfach verkürzt werden. Will man keinen Katechismus, sondern eine populäre Dogmatik, so kann man hier D. in vielen Stücken Recht geben. Aber wir stimmen in Betreff dessen, was ein Katechismus seyn soll, Ehrenfeuchter (s. o. Nr. 27) und nicht Diestelmann bei. S. 22 sucht D. zu beweisen, dass in die einzelnen Gebote vom neuen Kat. zu viel hineingelegt sei (wenn z. B. im 4. Gebot von Unterthan und Obrigkeit, im 6. von der Keuschheit überhaupt gehandelt wird); was er aber hier beibringt, sind in der That reine Nergeleien. S. 24 wird gerügt, dass im neuen Kat. dreimal vom Begriff des Glaubens die Rede sei, das erste Mal ohne jegliche Erklärung, die andern Male in ganz verschiedenem Sinne, während doch klar ist, dass der Katechismus einmal die *fides quae creditur*, das zweite Mal die *fides* im allgemeinen Sinne von Hebr. 11, 1, das dritte Mal die *fides justificans* meint. S. 25 wird verlangt, der Kat. hätte in der Erklärung des 5. Hauptstückes die Worte des Herrn Joh. 6 nicht mehr unbenutzt lassen, sondern mit Berücksich-

tigung der neuern Bibelforschung auch für die Lehre vom h. Abendmahl verwenden sollen. So viel wir wissen, hat die Ansicht der Concordienformel, dass Joh. 6 von der *manducatio spiritualis* die Rede sei, in der neuern Bibelforschung reichlich so viel Vertreter, als die entgegengesetzte.

Doch wir brechen hier ab und verweisen für das Uebrige auf Münkels Schrift, deren Hauptverdienst wir freilich in ihrem zweiten, uns hier nicht interessirenden Theile, in der ebenso nüchternen als gründlichen Beleuchtung des „Nothankers", d. i. der Synode und Synodalverfassung sehen, die aber auch in ihrem ersten, besonders gegen Diestelmann gerichteten Theile des Trefflichen und Schlagenden gar viel enthält. Münkel bespricht zuerst den Vorwurf des „Katholisirens" und zeigt dabei die Nothwendigkeit einer Lehrautorität, beleuchtet sodann unter der Ueberschrift: Dass es leichter ist einzureissen als zu bauen, die Diestelman'che Orthodoxie, wendet sich im 3. Abschnitt: „Der Stein des Anstosses" zur genaueren Darlegung der Gründe, aus denen man den neuen Kat. nicht will (Lehre von der Absolution, vermeintliche hierarchische und katholisirende Tendenzen, Lehre vom Teufel, Form und Sprache des Katechismus), und gibt im 4. Abschnitt ein scharf gezeichnetes Portrait des „alten Freundes", d. i. des alten Landeskatechismus, das wir für besonders gelungen halten.

In dem „Offenen Sendschreiben" sucht Diestelmann seinen Standpunkt gegen Münkel zu vertheidigen. Da es aber sachlich wenig bietet, so wird es genügen, wenn wir es hier nur nennen.

Von Schriften gegen den neuen Katechismus erwähnen wir noch:

31) Die Hannoversche Katechismus-Angelegenheit und der neue Glaube. Eine Antwort aus dem Volke von C. Rudell. Göttingen (Rente) 1862. 28 S. 8. — 32) Eine offene Antwort auf die Frage: Warum die Gemeinden den neuen Katechismus nicht haben wollen? Celle (Capaun-Karlowa) 1862. 23 S. 8. — 33) Der hannoversche Katechismusstreit. Ein Kampf der Civilisation gegen die Barbarei. Kulturgeschichtliche Betrachtung von K. Seifart. Hildesheim (Fincke) 1862. 28 S. 8. — 34) Darf es gestattet werden, dass statt des vom Volke verworfenen Lutherischen kleinen Katechismus mit Erklärung dasselbe Buch ohne Erklärung in den Hannoverschen Volksschulen die Grundlage des Religions-Unterrichts bleibt? Kritisch beantwortet von einem Freunde der Wahrheit. Motto: ***Amicus Lutherus, magis amica veritas.*** Bremerhafen (Vangerow) 1863. 19 S. 8.

Nr. 31 stellt die allerschaalsten Einwendungen des Rationalismus vulgaris gegen die Hauptlehren des christlichen Glaubens als Volksstimme hin, die am Ende wohl den Streit der Theologen ent-

scheiden müsse, „da schliesslich doch nur dasjenige als das Richtige angesehen werden kann, was eine so grosse Mehrheit für Recht erkennt"!! — Die Antwort in Nr. 32 lautet: Wir mögen den neuen Katechismus nicht, 1) wegen seiner Hinneigung zu katholisirenden und judaisirenden Anschauungen (Gebetsordnungen, Segnen mit dem h. Kreuz u. s. w.; namentlich wird polemisirt gegen die Vorschrift der Haustafel für die Eheweiber: Die Weiber seien unterthan ihren Männern als dem Herrn, wie Sara Abraham u. s. w.; — dass der „erste Schreiber" dieser Zeilen der Apostel Petrus gewesen ist, scheint dem gelehrten Herrn unbekannt zu seyn, obgleich der Katechismus 1 Petr. 3 citirt); 2) wegen seines vielfach unbiblischen und unevangelischen Inhalts (Lehre vom Teufel und Absolution). Schliesslich etwas Schwärmerei für eine freie protestantische und abermals für eine grosse, einige, deutsch-evangelische Nationalkirche. — Wie der Verf. von Nr. 33 den Katechismusstreit ansieht, sagt der Titel. Herr Seifart hat culturhistorische Studien gemacht und ist zu dem Resultat gekommen: Wie wir's doch so herrlich weit gebracht! Gut wäre es gewesen, wenn er neben dem Studium der Geschichte nicht das Studium der Logik vernachlässigt hätte, er würde sonst wohl nicht den Schluss ziehen: Weil in der Zeit, aus der der Walthersche Kat. hervorging, noch allerlei Aberglaube, Hexenprocesse, barbarische Rechtspflege, Verwilderung, Schwelgerei und Liederlichkeit im Schwange war, so ist der Kampf gegen den auf Grund des Walther'schen Kat. bearbeiteten neuen hannöverschen Katechismus ein Kampf der Civilisation gegen die Barberei. — Die *sub* 34 genannte Schrift will „kritisch" seyn, will der zu erwartenden Synode mit „Wissenschaft" voranleuchten. Worin besteht diese Wissenschaft? Luther hat im kleinen Katechismus der Lehre von den Gnadenmitteln zu grosse Bedeutung und zu grossen Umfang gegeben und zwar, weil er sein ganzes Leben hindurch noch mehr oder weniger in katholischen Anschauungen und Begriffen geblieben ist, hat aus diesem Grunde auch eine falsche Zählung der 10 Gebote, hat das erste Gebot falsch erklärt, in die übrigen zu viel eingetragen, hat im zweiten Hauptstück das sogenannte apostolische Glaubensbekenntniss zu Grunde gelegt, dem es durchaus an Ebenmass und innerm Zusammenhang fehlt, hat die vierte Bitte falsch gefasst, die fünfte irrig erklärt, ist im 4. und 5. Hauptstück nie recht zur Klarheit gekommen u. s. w. Darum fort mit Luthers Katechismus und einen neuen Katechismus gemacht, der sich nicht zu streng an die Bekenntnissschriften der Kirche bindet! Alles das auf 19 splendid gedruckten Seiten. Das nennt man Kritik, Wissenschaft, *amicus Lutherus!*

35) Friedenswort eines evang.-luth. Laien im hannov. Katechismusstreit. Hannover (Helwing) 1862. 80 S. 8.

Der Verf. beklagt die Hitze, mit der auf beiden Seiten gefochten ist und die das rechte Verständniss dessen, um was es sich handle, so sehr erschwere. Er hat deshalb versucht, sich selbstständig über die ganze Angelegenheit klar zu werden und legt, was er gefunden, nun auch Andern zu Nutz und Frommen dar. Er behandelt nach einander die Glaubenslehre, Anordnung, Lehr- und Ausdrucksweise, sowie die Zugaben beider Katechismen, und sucht da nach beiden Seiten so zu vermitteln, dass keine befriedigt seyn wird, obwohl Dr. Münkel meint, dass der hier vertretene Standpunkt vielleicht die Zukunft für sich habe. So findet er z. B. die Abweichungen des alten Landeskatechismus von der Lehre der symbolischen Bücher unerheblich, erklärt aber den Vorwurf, dass der neue Kat. zu streng der Lehrnorm der symbolischen Bücher folge, für ungerecht, hält den reformirt-unirten Prof. Schenkel für berechtigt, in einer rein lutherischen Angelegenheit sein Urtheil abzugeben, tritt aber seinen Instanzen durchweg entgegen u. s. w. Das Schlussergebniss, dass in Ansehung der Glaubenslehre beider Katechismen wesentliche Unterschiede gar nicht vorhanden seien und dass auch die Sittenlehre beider auf demselben Grunde beruhe, wird trotz der vorhergegangenen Erörterungen manchen überraschen. Schliesslich wird als Mittel, um aus der gegenwärtigen Verwirrung herauszukommen, eine Synode verlangt.

36) Katechismusschule für Lehrer in Kirche, Schule und Haus über Dr. Martin Luthers kleinen Katechismus mit Erklärung von Dr. A. Lührs (Sup. in Peine). 1. Abth. Hannover (Hahn) 1863. 167 S. 8.

Das Beste zuletzt. — Was diese „Katechismusschule" enthält, ist aus dem Titel noch nicht recht ersichtlich. Mancher wird darin eine Art Commentar zum neuen Kat. vermuthen; einen solchen liefert das Buch auch in gewisser Hinsicht, nicht aber einen Commentar, in dem der Lehrer das Pensum für seine Stunde verarbeitet findet, so dass er sich, nachdem er den Commentar durchgelesen, dem *Dormi secure* hingeben kann, sondern einen Commentar, aus dem die Lehrer selbst sich über den neuen Katechismus und seine einzelnen, ja einzelnsten Theile unterrichten und erfahren sollen, warum alles so auf einander folgt, woher dieser und jener Ausdruck von Walther entnommen, warum dieser und jener Walthersche Ausdruck geändert ist, welches der Gehalt der einzelnen Antworten ist und in welche Theile sich derselbe zerlegt, wie die lutherischen Bekenntnissschriften, wie Luther selbst und andre Kirchenlehrer sich über diesen oder jenen wichtigen Punkt aussprechen u. s. w. Die Lehrer sollen mit einem Worte den Katechismus verstehen lernen, um dann, wenn sie ihn verstanden haben, sich auch für ihren Unterricht präpariren,

meinetwegen sich einen selbstverfertigten Commentar anlegen und die Katechismuslehre in rechter, gesunder und heilsamer Weise den Katechumenen mittheilen zu können. „Ich gebe", sagt der Verf. im Vorwort, „eine Katechismusschule über Luthers kleinen Kat. mit Erklärnng, nicht in der Meinung, Fremdes hinzuzuthun, sondern seinen Reichthum desto völliger aufzuschliessen und ihn nicht blos exegetisch, oder auch katechetisch, oder dogmatisch, sondern kirchlich auszulegen nach dem, was er in der Kirche geworden ist." Diesen seinen Zweck erreicht der Verf. in trefflicher Weise; ausgerüstet mit genauer Kenntniss der älteren katechetischen Literatur weiss er namentlich das Verhältniss der jüngsten katechetischen Arbeit zu Walther und seinen Vorgängern am concreten Beispiel — denn es wird Frage für Frage besprochen — ins hellste Licht zu stellen, und die dogmatischen, logischen, praktischen, stellenweise auch ästhetischen Momente, die je bei dem Festhalten oder Aufgeben der älteren Grundlagen den Ausschlag gegeben haben, zum Bewusstseyn zu bringen. Wer sich jemals mit Katechismus-Arbeiten zu befassen haben wird, wird an diesem Buche einen trefflichen Führer haben, und wer über die schwere Geistesarbeit, aus der der neue Hannoversche Katechismus hervorgegangen ist, in Zweifel seyn sollte, dem werden beim Durchlesen dieses Buches die Zweifel benommen werden. [Di.]

XIII. Apologetik.

1. Das Fundament aller Religionen oder die Versöhnung des gläubigen Gemüths mit dem denkenden Geiste. Von Joh. Jac. Ewich. Bonn (Rheinische Verlagsanstalt) 1861. 127 S.
2. Zur Versöhnung der christlichen Kirchenlehre mit unserer Wissenschaft. Frankfurt a. M. (Auffarth) 1862. VII und 158 S.

So versöhnlich die Titel dieser beiden Schriften auch klingen, als wäre es ihnen wirklich Ernst damit, der zweifelsüchtigen Welt den Dienst zu erweisen sie zum wahren Glauben und zur Kirchenlehre zurückzuführen — ja, wer das könnte! mancher Apologet hat es versucht, aber er ist von der Scylla in die Charybdis gerathen —, so unversöhnt erscheint doch gerade hier der besprochene Gegensatz. Ewich zwar gibt sich in seiner schöngeisterischen und sentimentalen Art noch Mühe genug, er will Vernunft und Gemüth in Einklang setzen, er will den positiven Erzählungen des Christenthums doch noch einen mystischen, poetischen, malerischen und plastischen Werth zugestehen, er ist sogar für die Dogmen als unvermeidlich aus der Vernunft geboren, er redet

gegen den Indifferentismus und will nicht erlauben, dass die zartesten und heiligsten Gefühle von täppischen Reformatoren und rohen Kritikern unter dem Vorwande der Religionsfreiheit angetastet werden — aber indifferentistisch genug lässt er Jedem sein Dogma als gleichgültige Hülse und vom Christenthum bleibt wesentlich nichts übrig als ein „Moralprincip.“ Sollte das die von den Kirchenvätern, von den Scholastikern, von der modernen Theologie angestrebte Einheit von Glauben und Wissen seyn? Sollte man damit die Sache ergründet haben, dass man die Erbsünde verwirft und mit Moses Mendelssohn sagt: „Der nächste Weg zum sittlichen Verderben ist die Geringschätzung der menschlichen Natur“? — So ungenügend und schwächlich nun diese Art der Versöhnung ist, so gröblich schlägt der Versuch des Anonymus aller Offenbarung ins Angesicht. Von Ursprung und Schädlichkeit des Wunderglaubens weiss er vieles zu erzählen, besonders ergeht er sich über die Hexenprocesse und hat zu diesem Zweck wirklich den „Hexenhammer“ von Sprenger eingesehen. Die Wunder sind aber nicht etwa durch fromme Mythen zu erklären, sondern aus Priesterbetrug, wie denn die Wunderbegebenheiten des Alten Testaments „ohne Zweifel“ von den Priestern ersonnen sind, die die längst verlorene mosaische Urkunde unter Josias plötzlich wieder auffanden. Das Christenthum war auch anfangs viel reiner, und die Tübinger Schule hat manches darüber nachgewiesen, verderbt wurde es erst durch die „paulinischen Irrlehren“, und da war freilich der theologischen Verderbniss Thür und Thor aufgethan. Und welches sind die paulinischen Irrlehren? Es sind folgende „mystische Glaubenslehren“: a) die Lehre von der Erbsünde und der Erlösung der Menschen von ewigen Höllenstrafen durch den Kreuzestod Jesu; b) die Lehre von der Gnadenwahl und der Prädestination; c) die Lehre von der Rechtfertigung nur durch den Glauben; d) das Vorbild der Verfluchung von Andersgläubigen; e) die Lehre von dem unbedingten Gehorsam gegen jede Obrigkeit. Also wenn diese Pflanzen Gottes ausgerissen sind, sollte dann „unsre Wissenschaft“ versöhnt seyn? Wir glauben schwerlich, dass sich vor einer solchen Wissenschaft Gott, Tugend und Unsterblichkeit, das berühmte rationalistische Schibboleth, noch lange wird rechtfertigen können. [H. O. Kö.]

XIV. Dogmatik.

Die Voraussetzungen der christlichen Lehre von der Unsterblichkeit. Dargestellt von H. Schultze, Dr. ph., Lic. d. Theol., der letzteren Priv.-Docent in Göttingen. Göttingen (Vandenhoeck u. Ruprecht) 1861. 248 S. 1 Thlr.

Nicht auf theologischem, sondern philosophischem Wege, je-

doch zwischen beiden lavirend, kommt der Verf. zu dem Resultate, dass Unsterblichkeit des Menschen nur eine von Christo empfangene Gabe seyn könne. Nach dem Thema des Buchs wäre anstatt des Ausgehens von dem Menschen und seiner empirischen Erscheinung, mit Darlegung des Heilsraths und der Heilsauswirkung in Christo bis zu dessen Vollendung anzuheben und danach zu zeigen gewesen, was dieses für des Menschen Art bezüglich der Unsterblichkeit voraussetzen lasse. Aber gerade die Darstellung des Heilsrathes Gottes in Christo, seine Auswirkung und Vollendung schliesst der Verf. von seiner Arbeit aus. Der Verf. schneidet sich dadurch die Energie des Beweises ab, denn auf dem Wege der Philosophie lässt sich die Unsterblichkeit des Menschen nicht erweisen, wie das der Verf. auch selbst gut und bündig durch Verwerfung der ontologischen, metaphysischen und teleologischen Beweise für die Unsterblichkeit darlegt. Nicht weniger muss es den Verf. auf seinem eigenen Standpunkte zum steten Laviren bringen, wenn er *sans façon* — das wird eben Mode — die Schöpfungsgeschichte für einen Mythus erklärt, welcher religiöse Ideen in der Hülle der Erzählung gebe; denn behauptet der Verf. auch die Nothwendigkeit den Mythus als Darstellung der Offenbarung zuzulassen, so mag das philosophisch unverfänglich seyn, theologisch aber ist es falsch. Ja, eine Theologie, die mit Mythen die höchsten Probleme lösen will, ist keinen Dreier werth. Ferner ist es an sich richtig, zwischen Ewigkeit und Unsterblichkeit zu unterscheiden und die Unsterblichkeit als ein ethisches Moment zu nehmen; wenn er dann aber, das S e y n auf die Seite der Ewigkeit, das L e b e n auf die der Unsterblichkeit legend, meint, ein Geschaffenes kann ewig seyn, und nun gar die Ewigkeit dem Stoffe zuschreibt, zwar nicht an sich, sondern weil Gott sich ewig mittheilt und der Stoff als willenlos ewig dazu tauglich ist, so mag das speculativ richtig scheinen, theologisch genommen ist auf das ernsteste dagegen zu protestiren, weil es theologische Grundwahrheiten auf das tiefste verletzt, als welche nicht nur Gott allein die Ewigkeit als unveräusserliches Prädicat zuschreiben, sondern auch die „vollkommene und ewige Liebesmittheilung Gottes“ sich in der immanenten Trinität vollziehen lassen. Wiederum, richtig ist es zu sagen: Nichts, was geschaffen ist, kann in sich die Quelle des Lebens tragen, welche allein in Gott ist. Schliesst aber der Verf. daraus: „Was aber nicht in sich die Quelle des Lebens hat, bleibt stets in seinem Seyn bedingt durch Ewas ausser sich, ist also nicht in sich unsterblich, wenn es auch ewig dauern kann“ — so mag der Verf. dem Worte unsterblich einen Sinn geben, welchen er will, dennoch muss aus Jenem folgen, dass nur Gott in Christo, nur Christus unsterblich seyn und bleiben, der Mensch aber nie unsterblich werden kann. Denn auch als von Christo

Erlöseter und durch den Glauben mit ihm zusammengeschlossen, trägt der Mensch nie die Quelle des Lebens in sich von Natur, bleibt immer abhängig, allzeit das Geschöpf, der Erlösete. Natürlich, dass der Verf. bei so gestalteter Speculation über die Idee des Menschen, welche ihm auch in dem Urstande die Unsterblichkeit abschneidet, mit der theologischen Lehre von der Ebenbildlichkeit der Protoplasten mit Gott nichts machen kann. Deshalb setzt er die Ebenbildlichkeit um in „kreatürliche Persönlichkeit, welche die Kraft hat in sich, das Absolute zu erfassen, das, was ihm nicht von Natur anerschaffen werden konnte, durch freien Willen in sich hineinzuziehen, die Kraft, heilig und unsterblich zu werden.“ Allein auch zugegeben, dass in der Idee der kreatürlichen Persönlichkeit die Idee des Menschen richtig beschrieben ist, auch dass diese kreatürliche Persönlichkeit die Aufgabe hatte, etwas zu werden, so wird doch die Idee der Persönlichkeit wieder aufgehoben, wenn sie das was sie werden soll nur als Anlage, als formale Möglichkeit hat. Es muss ein wirklicher Wesensbestand da seyn. Die blosse Anlage, die ethische Indifferenz hebt die Persönlichkeit wieder auf. War dieser Wesensbestand aber bei den ersten Menschen ein durchaus normaler, so musste mit Gott geeint zu werden nicht blos eine Möglichkeit, ein Beruf für ihn seyn — obwohl auch wieder Beruf für ihn —, sondern es musste in ihm schon ein wirksames Einwohnen Gottes Statt finden, welches sich wohl der Form nach, aber nicht dem Wesen nach höher entfalten sollte. Und ist diese *gratiosa Dei inhabitatio* in der That von dem ersten Menschen als dessen Urstand, weil von der heiligen Liebe Gottes gewirkt, zu setzen, so ist der erste Mensch auch in dem geschaffen, was auf dem kreatürlichen Gebiete, wo Heiligkeit immer ein Mitgetheiltes ist, heilig heisst, er ist in Heiligkeit erschaffen, demnach auch unsterblich, denn das Einwohnen Gottes in ihm — wenn auch noch nicht in der Vollendung — war eben das Einwohnen des Lebens, das Sterben nicht kennt. Eben das sind Voraussetzungen der christlichen Lehre von der Unsterblichkeit, denn es ergibt sich nicht nur aus dem Rückschlusse von dem, was in der Erlösung bis zu ihrer Vollendung wiederhergestellt worden ist und werden soll, sondern auch durch den Rückschluss aus bestimmten und längst dazu gebrauchten neutestamentlichen Stellen, als Eph. 4. Col. 3. — So macht der Verf. wohl gut theologische Ansätze, aber durch Einschieben fremdartiger Stoffe, durch gewagte Behauptungen, meistens Folge von Trugschlüssen, hindert er sich selbst das durchreifte einheitliche Durchdenken, was sich schon aus der fast übergrossen Weitschweifigkeit seines Stils abspiegelt. Sein Buch hätte bei conciser Darstellung füglich um ein Drittel verkürzt werden können. Welche Disharmonieen bereitet sich z. B. der Verf., um dieses Eine aus Vielem noch an-

zuführen, wenn er Geist im speculativen Sinne nimmt und die Sünde im theologischem Sinne und dann beide, Geist und Sünde als Gegensätze behandelt! Sonst sind Sünde und Tod von dem Verf. trefflich behandelt und lassen wünschen, dass der Verf. sich des Einmischens fremdartiger Elemente in sein theologisches Denken ganz enthalten möge. Denn an tüchtigen Studien und reicher Belesenheit mangelt es ihm nicht. Trefflich ist auch seine Darstellung der alttestamentlichen Unsterblichkeitslehre. Man sieht, dass der Verf. auf diesem Gebiete zu Hause ist. Die Correctur des Drucks hätte sorgfältiger seyn können. [A.]

XV. Mystische Theologie.

Abriss der evangel. Ordnung zur Wiedergeburt nach der wahren evang. Mystik. Neu herausg. von K. Ch. E. Ehmann. Stuttg. (Steinkopf) 1855.

Der von der gelehrten Welt seiner Zeit verkannte Oetinger tritt aus dem Hintergrunde, in welchem er damals stand, immer mehr hervor. Einer der Hauptrepräsentanten der Theologie unserer Zeit, Dorner, urtheilt von ihm im zweiten Theile seiner Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi S. 1022 in folgender Weise: „Wie Hamann der Magus des Nordens heisst, so wird (mit noch grösserem Rechte) Oetinger der Magus des Südens genannt, weil beide ein Höheres, als die Zeit versteht, aussprechen und sonach wie geheimnissvoll dastehen ihrer Zeit, bereits in die Zukunft greifen.“ Diesem Urtheile fügt er die Bemerkung hinzu, „Auberlen habe durch seine Schrift: „„Die Theosophie Oetingers““ den Wunsch, er möge bald eine umfassendere Darstellung finden, in ausgezeichneter Weise befriedigt.“ S. 1023. Der vorliegende fünfte Band von Oetingers theosophischen Schriften enthält ausser dem Abriss der evangelischen Wiedergeburt noch vier andere Abhandlungen, von welchen drei als Erstlingsarbeiten mehr oder weniger der Nachsicht bedürfen, welche man solchen Produkten angedeihen lässt. Die vierte aus hohem Alter stammend erinnert an Swedenborg'sche Gedanken und Vorschriften. Das Beste, was über das Studium Oetingers gesagt werden kann, hat sein Verehrer Dr. J. T. Beck (in seinem Leitfaden der christlichen Glaubenslehre S. XIV) in den Worten ausgesprochen: „Um ihn recht nützen zu können, muss man ihn aus der h. Schrift begreifen, beschneiden und ergänzen“ oder beurtheilen und berichtigen. [F.]

XVII. Pastoraltheologie.

1. Evangel. Hirtenbuch. Herausg. von G. Chr. Dieffenbach. Pf. zu Schlitz, u. Chr. Müller, Pf. zu Beerfelden. 1. Abth.:

Der Hirte am Kranken- u. Sterbebette. 578 S. 2. Abth.: Des Hirten Trostamt in Anfechtung. 3. Abth.: Des Hirten Strafamt. 518 S. Stuttgart (Liesching) 1861. Zusammen 2 Thlr. 6 Ngr.

Nachdem früher schon das Brevier erschienen war und die Handagende (vergl. über das Brevier die Anzeige in der Zeitschr. f. luth. Theol. u. Kirche 1859, S. 185 ff.), so liegt nun das Hirtenbuch vor uns als Schluss des *diarium pastorale*. Es bietet ein gediegenes und sehr reichhaltiges Material, und doch durch die Columnentitel und die Register sehr übersichtlich. Hat man sich zu Hause durch ein eingehendes, und sicherlich belohnendes Studium (besonders der Einleitungen) mit dem Buche bekannt gemacht, so hat es keine Schwierigkeit, dasselbe auf dem seelsorgerischen Gange bei sich zu tragen, indem es das Betreffende aus der Schrift, aus dem Gesangbuche und aus dem Schatze der Gebetbücher enthält — und so als *Vade mecum* hat es Ref. schon mit Nutzen gebraucht. Die nähere Zergliederung eines Abschnitts wird dies noch mehr erläutern. Also der Hirte am Krankenbette. I. Rath und Zuspruch an Kranke. Es werden die Trostgründe, aber auch die Einwürfe und Antworten, sowie die Ermahnungen für Kranke behandelt, und dies alles nicht blos im allgemeinen, sondern nach verschiedenen Seiten hin, wie diese casuelle Thätigkeit es fordert, ausgeführt — für den jungen, ungeübten Pastor insonderheit eine höchst dankeswerthe Anleitung. II. Lectionarium, Schriftstücke, bald kleinere, bald grössere, welche besonders für Kranke wichtig sind. Zu jeder Schriftstelle sind notizenartige Dispositionen zur Unterredung mit dem Kranken über das Gehörte hinzugefügt. III. Gebete, den Kranken vorzusprechen. IV. Lieder für Kranke. Die Auswahl ist gut, wenigstens getrauen wir uns nicht eine bessere zu treffen, aber wir hätten gewünscht, dass nicht willkürlich bei einigen Gesängen die Angabe des Verf. ausgelassen wäre, wir hätten insonderheit zu wissen gewünscht, aus welchen alten Gebetbüchern die Gebete seien, und dies ist gänzlich versäumt. V. Fürbitte des Pastors für Kranke, sowohl was der Pastor allein, als was er mit den Angehörigen zu beten hat. VI. Ermahnung an die Anverwandten und Hausgenossen, nämlich zur leiblichen und geistlichen Pflege, zur Geduld u. s. w. VII. Vermahnung und Danksagung nach der Genesung eines Kranken. — Man sieht aus diesem allen, was die Herausgeber bieten, „eine Handreichung zum Werk des seelsorgerischen Dienstes, ein geordnetes handliches Material zum Zweck der amtlichen Seelsorge." (Vorwort S. 5). Und so legt der Ref. das inhaltreiche Buch wieder aus der Hand, aber nur um es später noch oft wieder zur Hand zu nehmen, allen Amtsbrüdern, besonders den jüngeren, das Gleiche empfehlend zu einer segensreichen Amtsführung. [H. O. Kö.]

2. Handreichung zur rechten Führung des geistlichen Amtes nach aussen und nach innen. Breslau (Carl Dülfer) 1862. 104 S. 12. 10 Ngr. geb. 12 Ngr.

Das ist wirklich ein praktisches kleines Büchlein, das jeder angehende Pfarrer mit ins Amt nehmen sollte. Der Verf. hat Recht, dass es meist vieler Mühe und Arbeit bedarf, ehe man durch Erfahrung dahin gekommen ist, worauf in dem Büchlein vielleicht nur in zwei Zeilen hingewiesen ist. Aus dem Leben der schlesischen Provinzialkirche hervorgegangen, wird das Buch für die Schlesier besonders brauchbar. Doch wird es auch anderswo gewiss nicht ohne Nutzen gebraucht werden. [L. Wetzel]

XVIII. Homiletisches und Ascetisches.

1. Predigten, geh. in der Universitätskirche zu Leipzig von Dr. B. B. Brückner, ord. Prof. d. Theol., erstem Universitäts-Prediger und Cons.-Rath. 4. Sammlung. Leipzig (Hinrichs) 1861. 277 S.

„Die Predigten wollen und sollen nichts anders seyn als Zeugnisse von Christo, wie sie kirchliche Ordnung und der Beruf für meine Gemeinde mit sich gebracht hat. Sie erheben für sich keinen weitern Anspruch als den, dass auch sie von dem Willen beseelt sind ein Dienst am Worte des Herrn und an seiner Gemeinde zugleich ein Stück von dem Werke des Amts, dadurch der Leib Christi erbauet wird, zu seyn.“ So der Verf. im Vorworte, und wir meinen, dass das aufrichtig geredet sei; wir fügen aber noch hinzu: die Sprache ist modern, glatt, oftmals gesucht und unnöthigerweise rhetorisch — dabei weiss er jedoch den Zuhörer anzufassen und zu fesseln —; was aber den Inhalt anbetrifft, so finden wir ziemlich viel psychologische Entwicklungen, wobei sich eine nicht zu verachtende Menschenkenntniss offenbart, aber ziemlich wenig Predigt von den Thaten Gottes, von dem Erlösungs- und Heiligungswerk, von den Gnadenmitteln. Der Verf. sagt in seiner Gedächtnisspredigt auf Melanchthon (S. 271), das Kleinod unserer Kirche, die Rechtfertigung aus dem Glauben werde von wenigen begriffen — warum aber beschreibt er denn nicht selber dies Kleinod deutlicher, als es hier zu finden ist? Denn selbst in der Busstagspredigt wird die Rechtfertigung nirgends genannt, und über die Sache selbst nur oberflächlich hingeredet (S. 255 ff.). Und doch sind wir Prediger nur dann würdige Söhne der Reformatoren, wenn wir, wie sie, Gesetz und Evangelium, Busse und Gnade, das Elend des Sünders und die Rechtfertigung desselben predigen können. Also noch immer tiefer aus dem Quell ächt lutherischer Gottesgelehrtheit geschöpft, dann werden die Zeugnisse von Christo deutlicher und heller seyn! [H. O. Kö.]

2. Eine Heerde unter Einem Hirten im Königreich Jesu auf Erden vor dem jüngsten Tag. Von Chr. Clöter, Pfarrverweser in Reutin bei Lindau; mit 5 lithographirten Tafeln. Stuttgart (Aug. Schaber) 1859. 160 S. 8.

Das vorliegende Buch enthält 15 Predigten, deren Charakter wir am sprechendsten dadurch bezeichnen, dass wir kurz den Inhalt der Weihnachtspredigt skizziren. Der Verf. hat an diesem hohen Festtage der Christenheit der Gemeinde weiter nichts zu predigen, als: Der Lobgessng der himmlischen Heerschaaren ist nur eine Prophezeiung auf die Endzeit. Sie lautet fast, als solle dies Kindlein gleich mit seiner Geburt alles das ausrichten, aber es ist nicht so; nichts hat sich davon bis jetzt erfüllt. Alle Kinder Gottes traten vielmehr damit in die babylonische Gefangenschaft des vierten Weltreiches ein, erst nach Ablauf der römischen Weltperiode geht die Weissagung in Erfüllung. Vergebens harrt man nun auf eine Erläuterung, was denn die Christen jetzt an Christo haben; den übrigen Raum der Predigt füllt C. vielmehr mit einzelnen Weissagungen auf das Friedensreich der Endzeit aus. Der überall durchschlagende Grundgedanke des Verf.'s ist: das Königreich Jesu ist noch nicht da. Jesus hat zwar in Nazareth gesagt: die Worte der Weissagung Jesajae (61, 1—7) sind heute unter euch erfüllt, aber eigentlich sind sie nicht erfüllt, sondern blos das geschah, dass er einstweilen predigte von dem angenehmen Jahre, das nach ein paar Jahrtausenden kommen werde. Jesus hat das angenehme Neujahr nicht gebracht, sondern nur gepredigt. Und die Kirche kann auch nichts weiter thun, als zwei Dinge predigen, nämlich dass das Königreich Jesu kommt und dass eine Geistesausgiessung seyn wird. Alle Völker ausser dem Bundesvolk sind vor Gott nur Eines Namens gewürdigt, sie heissen Heiden, sie sind vor ihm nichts weiter als Menschenmassen. Diese sollen in zwei Abstufungen zum Bundesvolke kommen: zuerst alle cultivirten Heiden. Auf sie nur bezieht sich der Befehl Christi: Gehet hin in alle Welt. Es heisst zwar im neuen Testament *κόσμος* und *πάσῃ τῇ κτίσει* (Marc. 16, 15), allein nach dem Clöter'schen neuen Testament heisst es *οἰκουμένη* und das ist nur die Welt hoher Cultur. Nur in einem cultivirten Volke kann die Botschaft vom Reiche Gottes Wurzel fassen; wilde Völker, deren Geist nicht durchgebildet ist, können die Gaben des heil. Geistes nicht erfassen; nur durchgebildete Völker kommen zuletzt zur Uebersättigung, und nur von der Uebersättigung kommt man zu Christus. Bei den Deutschen scheint es zwar umgekehrt gegangen zu seyn, allein ihnen wurde auch das Reich Gottes nicht gepredigt, und Niemand wird zu behaupten wagen, dass die Gaben des h. Geistes über sie ausgeschüttet wurden; das kann man höchstens von den Völkern der untergehenden alten Welt sagen. Erst in der Reformationszeit lernten die

Deutschen, warum Gott am Kreuze gestorben sei, und erst seit neuer Zeit schreitet die Geistesentwicklung rasch vorwärts und die Vollkommenheit kommt jetzt, wo man vom 1000jährigen Reiche predigt. Wollt ihr daher einen sichern Grund der Seligkeit haben, so lernet Geschichte. Dazu gehört mehr, als einen Acker zu bauen. Zwar haben wir bis jetzt keine Weltgeschichte, die dem Sinne der h. Schrift entspräche, aber Clöter hat sie nun auf einer lithographirten Tafel verzeichnet; nach dieser muss in Zukunft die Weltgeschichte geschrieben werden. Es sind höchstens zwei Bücher, die man einstweilen empfehlen kann: die Calwer Weltgeschichte und das Buch des früheren katholischen Decans Luz „über den Rathschluss Gottes.“ Letzteres gibt die beste Exegese und führt in die Bibel als Ganzes; ersteres gibt Geschichte und nicht Geschichten. Das Reich Gottes hat sich nun in 7 Bündnissen Gottes verwirklicht; wenn daher die Kirche Gottes bisher nur von einem alten und neuen Bunde sprach, und den alten vollends durch den neuen erfüllt ansah, so hat sie die Geschichte nicht recht verstanden, vielmehr muss man 7 Bündnisse annehmen. Vor der Sündfluth ist kein Bund Gottes, sondern das ist die goldene Zeit, in der sich die ursprüngliche Vollkommenheit nur allmählig minderte, bis dann die Sündfluth diese goldene Zeit abschloss, in der die Menschen 1000 Jahre alt wurden, obgleich historisch keiner dieses Alter erreichte. Zwischen der Sündfluth und dem Königreiche Jesu liegen 42 Jahrhunderte, denn Dan. 12,7 bedeuten die 3½ Zeiten zwar eine Verfolgungszeit des Antichrist, allein man darf nur jeden Monat als ein Jahrhundert ansetzen, so hat man die ganze Zwischenzeit. Es steht das zwar nicht in der Bibel, allein es wird doch sichere Annahme seyn. Jede der Bundeszeiten hat 300 Jahre; es trifft dies zwar historisch nirgends zu, denn jede dieser Perioden hat entweder mehr oder weniger Jahre, indess dies thut nichts. Der 6. Bund ist im Jahre 830 mit den Propheten geschlossen worden, und da er bis zum Jahre 70 nach Christus geht, so dauert er also dreimal 300 Jahre. Christus selbst hat keinen Bund geschlossen, er reiht sich blos als Prophet an die andern Propheten an. Der 7. Bund beginnt in diesem Jahre 70 mit ausserordentlicher Ausgiessung des h. Geistes, und dauert 18 Jahrhunderte; vielleicht wird das Jahr 1866, weil es zwei 6 hat, ein entscheidendes Jahr, und jedenfalls ist die grosse Umwandlung der Dinge nahe. Denn beim Beginn des Friedensreiches kommt Jesus selbst auf die Erde, die Engel halten, obgleich es Apoc. 20,4 nicht so steht, das Gericht über die aufzuweckenden Seelen, und nicht blos die dort Genannten, sondern alle Gläubigen stehen auf und werden zum Theil Regenten über einzelne Distrikte, bis die 1000 Jahre vorüber sind, dann ziehen sie sich in den Himmel zurück; und für die letzte Auferstehung bleiben blos die Gesegneten des Herrn nebst den Gottlosen über, unter welchen

ersteren solche zu verstehen sind, bei denen die Predigt von Christus keinen Eingang fand, die aber doch allerlei gute Werke thaten. So werden sie zwar selig, bleiben aber ewig untergeordnete Seelen. — Wir glauben genug mitgetheilt zu haben, um jeden Leser über dieses Buch zu orientiren und überlassen das Urtheil ihm selbst. [E.]

3. Die Reden des h. Bernhard über das Hohelied. Zur Erweiterung ihres Leserkreises und ihrer Segenswirkung deutsch bearb. von Dr. ph. Victor Fernbacher, Nachmittagspred. an der Universitätsk. u. Lehrer zu Leipzig, bevorw. von Prof. Delitzsch. Leipzig (Dörffling u. Franke) 1862.

Die herrlichste Frucht aller mystischen Versenkungen des Mittelalters in das Hohelied sind die Reden des h. Bernhard, 86 an der Zahl, sein grösstes Werk, die, wie der Hr. Uebers. mit Recht sagt, sicher das Schönste, Zarteste, Tiefste enthalten, was je über das Hohelied hat gesagt werden können, und voll von Zeugnissen sind, die ein erfahrungsmässiges Verständniss der Rechtfertigung aus dem Glauben und ihrer Bedeutung fürs christliche Leben, wie es keiner seiner Zeitgenossen besass, bekunden. Der Herausg. hat ein schwieriges Werk übernommen, dieses tiefsinnige und von heiliger Speculation überwallende Buch in die deutsche Literatur einzuführen, aber die begeisterte Liebe für dasselbe und das innige Hineinleben in seine Gedanken hat ihm die Kraft gegeben, dasselbe mit Geschick auszuführen. Es war ihm weniger um die Treue im Worte, als um Wiedergabe des Geistes und Charakters des Originales zu thun, und da es sich darum handelte, der gläubigen Gemeinde ein Erbauungsbuch zu schenken, hat er Wiederholungen des Redners, unwesentliche den Gedankenfortschritt störende Zusätze, längere oft nur gezwungenen oder gesuchten Wortspielen dienende Ausführungen und speciell Oertliches oder Momentanes betreffende Darlegungen zusammengezogen oder in Anmerkungen verwiesen; was die Brauchbarkeit des Werkes nur erhöhen kann. Vorausgeht eine geistvolle Darlegung von Delitzsch über den jetzigen Stand der Auslegung des Hohenliedes, worin er denen, welche in dieses Buch der Sermonen des h. Bernhard einzugehen vorhaben, den Weg dazu von dem aufliegenden Schutte säubert und sich dafür entscheidet, dass das im Hohenliede dargestellte Liebesverhältniss ein Typus des Verhältnisses Christi zu seiner Gemeinde sei, wodurch es zugleich eine Allegorie, zwar nicht des Dichters, wohl aber Gottes werde, der ja der rechte Geschichtsbildner sei. Der Herausg. entscheidet sich, nach unserer Ansicht weniger sachgemäss, für die allegorische Auffassung, denn, sagt er, „sollte nicht ein Salomo, der mit Gaben eines reichen, tiefen Geistes begnadigt war, von göttlicher Begeisterung getrieben diesen von der Prophetie bereits (doch vor seiner Zeit nicht in dieser bestimmten Gestalt!) ange-

bahnten tief mystischen Gedanken von dem bräutlichen, ehelichen Liebesverkehr des rechten Salomo mit der rechten Sulamith lyrisch poetisch haben erfassen und in lieblicher blumiger Rede besingen können?" Indessen fehlen uns doch sowohl die Winke dafür im Buche selbst, als auch die historische Gewissheit, ob Salomo gerade in diese Geheimnisse Gottes eingedrungen sei. Der Herausg. gibt hierauf eine Einleitung, in der er Bernhards Leben und Wirken schildert, was um so zweckmässiger ist, als die Reden vielfach Beziehungen auf die Kämpfe seines Lebens in sich schliessen. Die letzte dieser Reden konnte er nicht beschliessen, da ihn der Tod überraschte. Betet, schrieb er zuletzt an seine Freunde, betet zu dem Heiland, der den Tod der Sünder nicht will, dass er mein Ende nicht verzögere und mich unter seinen Schutz nehme. Unterstützt den, dem eignes Verdienst fehlt, durch euer Gebet, dass der dem Heil der Menschen nachstrebt, keine Stelle finde, wo er mich verwunden könnte. Gilbert von Hodland setzte seine Betrachtungen fort. Nicht minder für das Verständniss dieser Reden wichtig ist die hier mitgetheilte Schilderung seiner theologischen Grundanschauung und der hauptsächlichsten Ideen, welche er in denselben ausspricht, indem der Vf. von der Klarheit evangelischer Erkenntniss aus ein unparteiisches Urtheil über seinen Standpunkt fällt. Den Gesammteindruck, welchen er aus dem Studium dieser Schrift erhalten hat, stellt er in den Schlussworten dar: Wenn je eine Schrift Bernhard's das Wort Johann Gerson's bestätigt, er sei ein Gefährte jener glühenden Geister, welche die Schrift Seraphim nennt, so ist es gewiss diese: es spricht eine solche Gluth des Geistes aus ihr, dass man unwillkürlich mit ergriffen und fortgerissen wird zu den Höhen, die er erklimmt. Aber nicht dies allein: was noch mehr ist, seine Reden sind auch von Stellen der h. Schrift ganz durchflochten, die er lichtvoll und oft überraschend erklärt, und mittelst deren er unter einem Strom von heiligen Gedanken in die tiefsten Geheimnisse des Seelenlebens eindringt, und kennzeichnen ihn als einen Mann von seltner Salbung des Geistes. Indem man sie aber mit seinen übrigen Schriften vergleicht, darf man sagen: was Liebliches und Köstliches in jenen sich findet, das ist hier zu einer höhern Einheit zusammengefasst, und es ist demnach wahr, was Jemand von Bernhard gesagt hat: In seinen Schriften ist er wunderbar, aber in den Reden über das hohe Lied hat er sich selbst übertroffen.

Als Probe, wie ernst er die Sünden seiner Zeit strafte, theilen wir hier nur einige Stellen aus seiner 33. Rede mit. Er sagt: Einst ist es vorausgesagt worden und jetzt ist die Zeit der Erfüllung gekommen: Siehe im Frieden war mein bitterster Jammer (Jes. 38, 17). Bitter war er früher durch den Tod der Märtyrer, bitterer später durch den Streit mit den Häretikern, am bittersten jetzt in den Sitten der Hausgenossen. Denn man kann sie weder in die Flucht

schlagen, noch ihnen entfliehen: so sind sie erstarkt, so haben sie sich über die Zahl verdoppelt. Innerlich und unheilbar ist die Wunde der Kirche, und deshalb ist im Frieden ihr bitterster Jammer. Aber in welchem Frieden? Friede ist, und es ist kein Friede. Friede ist vor den Heiden, Friede vor den Häretikern, aber nicht vor den eignen Söhnen, und die Stimme der Klagenden hat ihre Statt in dieser Zeit: Ich habe Kinder aufgezogen und erhöhet und sie sind von mir abgefallen (Jes. 1, 2). Sie sind von mir abgefallen und haben mich besudelt mit schimpflichem Leben, mit schimpflichem Gewinn, kurz mit der Pest, die im Finstern schleicht. Es fehlt nur noch, dass bereits aus ihrer Mitte der mittägige Dämon erstehe, um zu verführen, wenn welche in Christo noch übrig sind, die bisher noch in ihrer Einfachheit geblieben. Er hat verschlungen die Ströme der Weisen und die reissenden Wasser der Mächtigen, und lässt sich dünken, er wolle den Jordan mit seinem Munde ausschöpfen (Hiob 40, 18) d. i. die Einfältigen und Demüthigen vernichten, die es noch in der Kirche gibt. Denn er ist selbst der Antichrist, der sich trügerischer Weise nicht nur für den Tag, sondern auch für den Mittag ausgibt und sich über Alles erhebt, was Gott und Gottes Dienst heisst: aber unser Herr Jesus wird ihn mit dem Hauche seines Mundes tödten, wenn er als der wahre ewige Mittag, der Bräutigam und Vertheidiger der Kirche erscheinen wird, der Gott ist über Alles hochgelobt in Ewigkeit. Amen.

So begrüssen wir denn in dem vorliegenden Werke eine werthvolle Bereicherung unserer ascetischen Literatur. Bernhard ist ein geistvoller, gewaltiger Redner, tief gründend in Gottes Wort, seine Schätze reichlich und geschickt hebend, scharfen Auges für die geheimnissvollen Vorgänge in der Tiefe der gläubigen Seele, voll ernster Mahnung für die Säumigen und Hinkenden. Gedrungen und kernig ist seine Sprache, Alles voll von Gedankenblitzen; nichts leere Redensart, Spreu, die der Wind verweht. Durch ein passendes Register ist schliesslich dem Leser noch ein guter Dienst geleistet. [E.]

4. *R. Rocholl, Christophorus. Altes und Neues aus Wald und Heide. Hannover* (*C. Meyer*) 1863.

Ein Volksbuch soll es seyn, welches sich Christophorus nennt, weil Christum zu tragen des Christen Heilsberuf und insbesondere des deutschen Volkes heilsgeschichtlicher Beruf ist und weil es in Gemässheit dieses Berufes Christum wie auf hundert Armen minniglicher und markiger Geschichten entgegen der zeitgeistigen Strömung hoch emporhält. Man blicke nur in das Register, wie anlachend, wie anreizend zum Lesen! Wir werden an des trefflichen Josephson's Brosamen erinnert, welchen dieses Volksbuch würdig an die Seite tritt, obgleich es in Ansehung des Volkstons, den es anschlägt, jenem an frischer Naturhaftigkeit nachsteht. Der Faden,

an welchem der Verf. die buntfarbigen grossen und kleinen Perlen dieser Geschichten und Betrachtungen an einander gereiht hat, ist das Kirchenjahr. Besonders lebhaft versetzen sie uns in die Naturumgebung des früheren Pfarrhauses Sachsenberg, welches der seiner Kirche im Sinne der Väter getreue Verf. verlassen musste, und in die kirchliche Vorzeit des Fürstenthums Waldeck. Es ist ein Buch deutscher Art, christlichen Geistes, sinniger Anlage und lieblicher Mischung, passend für Alt und Jung — möchte es recht viel Leser finden, möchten Viele es lieb gewinnen! [Del.]

XX. Die an die Theologie angrenzenden Gebiete.

(Zur Philosophie.)

Grundzüge der Einleitung in die Philosophie mit einer Beleuchtung der durch K. Ph. Fischer, Sengler und Fortlage ermöglichten Philosophie der That. Von Dr. Leopold Schmid, ordentl. Professor zu Giessen. Giessen (Ferbersche Universitätsbuchhandl.) 1860.

Was man unter einer Philosophie der That denken soll, wenn sie nicht etwa praktische Philosophie ist, welche wir aber eher Philosophie des Wollens und Thuns nennen möchten, gestehen wir nicht zu begreifen. Dass sich der Verfasser über den Sinn derselben selbst nicht klar ist, erhellt schon daraus, dass er, nachdem er im ersten Theile seiner Grundzüge auf 81 Seiten über Princip, Organisation nnd Geist der Philosophie gehandelt hat, im zweiten auf 277 Seiten K. Ph. Fischers[1], Senglers und Fortlage's Philosophien referirt, ohne auf die Systeme ihrer grossen Vorgänger und namentlich auf die Philosophie eines Leibnitz, des Anfangs und Mittelpunktes der christlich germanischen Philosophie zurück zu gehen und auf die Philosophie anderer Denker der Gegenwart und vor allen Fichtes des Sohnes einzugehen. Er hört da auf, wo man schon nach dem Titel erwartet, dass er die durch die erwähnten Denker „ermöglichte Philosophie der That" anfangen werde. Wäre er methodisch zu Werke gegangen, so hätte er in der „historisch kritischen Begründung und Erläuterung des Grundrisses der Einleitung in die Philosophie" eine organische Entwicklung und immanente Kritik der wesentlichsten Principien und Momente ihrer Geschichte versucht und wäre von dieser zu einer, wenn auch noch so gedrängten Entwicklung der

[1] In der Darstellung und Kritik der Philosophie K. Ph. Fischers erlaubt er sich die Willkürlichkeit, statt dessen „Grundzüge des Systems der Philosophie" derselben zu Grunde zu legen, die verschiedensten Stellen der verschiedensten Schriften desselben durcheinander zu werfen, und dadurch den Zusammenhang in der eclatantesten Weise zu stören und zu verwirren.

Grundzüge der „Philosophie der That" fortgeschritten. Wir verkennen weder den guten Willen, noch das Talent des rühmlichst bekannten Verfassers[1], noch das viele Gute und Schöne, das in diesem Buche enthalten ist. Aber wir wünschten demselben eine tiefere und schärfere Auffassung und eine wissenschaftlichere, präcisere Gliederung und Darstellung.

Von grossem Interesse sind die Urtheile von zum Theil bedeutenden Forschern und Gelehrten über die Bedeutung der Philosophie, die er in einem Anhange mittheilt, den er „Umschau" nennt. Sie zeugen nicht nur von dem „Misscredit, worin dermalen die Philosophie stehe", sondern auch von der Nothwendigkeit der Anerkennung der ächten Philosophie und ihrer wenigstens formellen Wirkung auf die übrigen Wissenschaften, da ihr Missbrauch ihren Gebrauch nicht aufhebe. Am beachtenswerthesten ist das Urtheil eines Mitarbeiters an der Erlanger Zeitschrift für Protestantismus und Kirche, in welchem wir den hochverehrten Präsidenten des bayerischen Oberconsistoriums Dr. Harless vermuthen, der sich über die Vernachlässigung philosophischer Studien in folgenden Worten äussert, die der Verf. S. 364 (vgl. S. 424) mittheilt: „Es darf nicht übersehen werden, dass unsere älteren gelehrten Theologen fast alle eine Zeit hatten, in der sie ihr Denken tüchtig an der Philosophie übten; wie steht es aber mit dem jüngeren Geschlechte, auf welchem die Zukunft ruht? — Wie schlimm es steht, wenn die Empirie einseitig vorschlägt, beweisen die Naturwissenschaften. Die ältern unter ihren Vertretern haben sich auch auf diesem Gebiete noch immer Achtung genug vor dem Geiste aus ihrer früheren Stellung zur Wissenschaft bewahrt, um Abwehr in sich gegen den Materialismus zu haben.[2] So wahr ist es, dass die verschiedenen Erkenntnissquellen des menschlichen Geistes gefährlich sind, wenn sie missbraucht werden, nothwendig aber und wohlthätig, wenn sie recht gebraucht werden."

Wenn die Philosophie Liebe zur Weisheit und mithin zur Wahrheit der Wirklichkeit ist, in deren denkender Erkenntniss sie sich erprobt, so ist sie nicht nur allgemeine formelle, sondern auch allgemeine materielle Grundwissenschaft des theoretischen Geistes, welche die Principien, die Gesetze, die Organisation und die

[1] Der Verleger des vorliegenden Buches macht auf den innern Seiten des Umschlages auf die rühmenden Urtheile aufmerksam, welche namentlich über ein Werk des Verfassers, das er speculative Theologie nennt, von Forschern wie Baader, Molitor, Lutterbeck und in Recensionen der verschiedensten Zeitschriften ausgesprochen worden sind.

[2] Die Vernachlässigung philosophischer Studien ist allerdings ein Hauptgrund des Uebergangs zum Materialismus, welchen, weil er die Princip- und Ideallosigkeit selbst ist, jeder Philosoph oder systematische Denker widerlegt und überwindet.

Zwecke alles Wissens und Seyns methodisch und systematisch erweist, und sich im allseitigen Wechselverhältnisse mit den speciellen concreten Wissenschaften zur Central- und Universalwissenschaft auszubilden bestimmt ist. Hieraus folgt, dass sie, weit entfernt von den Gebieten des natürlichen oder sogar des ethischen Lebens und Reiches zu abstrahiren und die organische, objective Gestaltung der empirischen und positiven Wissenschaften zu negiren oder zu destruiren, vielmehr in der lebendigsten Einheit mit der sinnlichen und geistigen Erfahrung, deren allgemeine Wahrheit sie denkend erforscht, sich systematisirt. Ist die höchste Bestimmung der empirischen und positiven Forschung zu den objectiven Principien oder zu den jedes ihrer Gebiete erleuchtenden und ordnenden Grundgedanken in regressiver Methode aufzusteigen, um das System des vorgefundenen oder aufgenommenen Inhalts wissenschaftlich zu erfassen und darzustellen, so ist die Erkenntniss derselben Wahrheit, deren Erweisung die Philosophie in progressiver, von den Principien ausgehender Gliederung des Wissens versucht, das letzte Ziel der erstern. Demnach haben die objektiven Denker, welche statt subjektive Systeme zu versuchen, Gott und seiner Offenbarung im Reiche der Natur und wie viel mehr! im Reiche des Geistes die Ehre geben, mit freier innerer Nothwendigkeit zu der Gesammtorganisation der Wissenschaft, der Wahrheit und Wirklichkeit mitgewirkt, deren Entwicklung und Ausbildung die empirischen und positiven Forscher sich widmen, welche ihre Bestimmung: die Wahrheit der Wirklichkeit zu erkennen, um so wissenschaftlicher erfüllt haben, je tiefer und vielseitiger sie sich durch Philosophie zur systematischen Gestaltung ihrer Wissenschaften gebildet hatten. Und wenn die Einheit des Wissens mit dem Wesen und der Idee seiner Gebiete die objective Probe jeder Sphäre der Philosophie ist, so hat sich Baco's Wort: die tiefere Philosophie führe auf die Religion zurück, von welcher die oberflächliche abführe, durch alle Perioden ihrer Geschichte, welche ihre positive Kritik ist, erprobt.

[F.]

Verantwortlicher Redactor Prof. Dr. H. E. F. Guericke.
Druck von Ackermann u. Glaser in Leipzig.

I. Abhandlungen.

Ueber iroscotische Bibelhandschriften.

Von

F. Delitzsch.

Als die alten britischen Christen dem Andrange der Angelsachsen nach Schottland auswichen, ward durch sie das Christenthum in Schottland und von da auf der Schotten-Insel Irland heimisch, und indem sich ein Strom von Pilgern aus beiden Ländern über den westeuropäischen Continent ergoss, wurden die beiden Länder, welche das Christenthum mit einer den apostolischen Zeiten nahestehenden Lebensenergie und Lernbegier ergriffen hatten, zu den Hauptheerden, von welchen aus sich Feuer und Licht christlichen Lebens und christlicher Wissenschaft weithin und besonders über Deutschland und die Nachbarländer verbreiteten. Auch lange noch nachher, als bereits die angelsächsische Mission in die Vorarbeit der iroskotischen eingetreten war, dauerte der Einfluss der Iroskoten fort. Sie waren es namentlich, welche Kenntniss des Griechischen fortpflanzten und die lateinische Kirche in einigem Zusammenhang mit der griechischen Urschrift des Neuen Testaments und der patristischen griechischen Literatur erhielten und überhaupt dafür sorgten, dass klassische Bildung nicht aussterbe.[1] Als Normannen und Dänen im Insellande eindrangen, erhielten die alten irischen Stiftungen und Zufluchtsstätten neuen Zuzug.[2] Die von Iren gestifteten Klöster am Rhein, besonders St. Gallen, nahmen die neuen Ankömmlinge in dankbarer Erinnerung ihrer glorreichen Väter willig auf, und sie wurden ein Salz der karolingischen Kirche, wie einstmals, als Columban und seine

[1] S. Wattenbach, Deutsche Geschichtsquellen im Mittelalter (1858) S. 73—76.

[2] S. Giesebrecht, Geschichte der deutschen Kaiserzeit. Bd. 1 (1855) S. 305.

zwölf Gefährten, unter ihnen Gallus, von Bangor auszogen, ein Salz der vorkarolingischen.

Unaufgehellt bis jetzt ist es, woher jene Pilger aus dem Norden ihre griechische Sprachkenntniss hatten. Ohne Zweifel von griechischen Lehrern, welche, durch die Anhänglichkeit der schottischen Kirche an griechischen Ritus angezogen, zu ihnen kamen; wenigstens waren es griechische Lehrer, welche die unter ihnen vorhandene griechische Sprachkenntniss vor dem Verfalle schützten und förderten. In der Zeit Beda's war ein geborener Grieche, Theodor aus Tarsus in Cilicien, Erzbischof von Canterbury. Unter seinen Schülern befanden sich, wie Beda[1] berichtet, solche, welche das Lateinische und Griechische wie ihre Muttersprache redeten. Von da lässt sich ein Rückschluss auf frühere Zeiten machen. Auch die Schottenklöster auf dem Continent zogen geborene Griechen herbei. Im Kloster Reichenau waren Griechen, die aus der Levante über Venedig dorthin gekommen waren.[2] In einem Briefe Notkers an Lambertus[3] ist der Gruss zu lesen: *Salutant te Ellinici fratres*. So war für Erhaltung griechischer Sprachkunde unter den Schotten, diesen keltischen Hellenisten, gesorgt, und wie ihr geistliches Leben der lateinischen Kirche zugute kam, so auch ihr geistiges Wissen.

Kostbare Denkmäler dieser gesegneten Einwirkung iroscotischer Einwanderer auf die lateinische Kirche sind die von iroscotischen Händen geschriebenen neutestamentlichen Handschriften. Es gehören dazu der von Rettig 1836 herausgegebene Cod. *Δ* der Evangelien in St. Gallen und der von Matthäi 1791 herausgegebene Cod. *G*. (*Cod. Boernerianus*) der paulinischen Briefe in Dresden. Es ist jetzt anerkannt, dass diese zwei Handschriften die zwei auseinander gerathenen Hälften einer einzigen sind. Sie stammen allem Anschein nach aus dem 9. Jahrhundert. Dass der Schreiber ein Ire war, beweist das unten an f. 23 des Cod. *G*. angeschriebene irische Gedicht, dessen erste Strophe in der Uebers. des Dr. Reeves, eines der grössten Kenner des Keltischen, lautet: „Zu gehn nach Rom, zu gehn nach Rom Der Mühe viel, Gewinnes wenig! Den König suchest du hier? Bringst du ihn nicht mit, so findest

---

[1] *Hist. eccl. V, 23: ut tam notas et familiares sibi eas quam nativitatis suae loquelam haberet*, nämlich *Tobias Rhofensis*, der als Muster der Zöglinge Theodors (und des Abts Hadrian) hervorgehoben wird.

[2] Ich erinnere mich, dies in Mone's Urkunden der badischen Kirche gelesen zu haben.

[3] Abgedruckt in Dümmlers St. Gallischen Denkmalen der Karolingischen Zeit, Bd. XII der Mittheilungen der antiquarischen Gesellschaft in Zürich.

du ihn nicht." Die Uncialschrift ist charakteristisch verschieden von allen Arten derselben in Handschriften geborner Griechen. Fast hinter jedem Worte steht ein Punkt. Zusammengehörige Wörter sind häufig gespalten, nicht zusammengehörige vereinigt. Des Schreibers Kenntniss des Griechischen war offenbar eine nur mässige angelernte. Ueber dem griechischen Text steht eine lateinische Interlinearversion. Auch diese Verbindung des griechischen Textes mit lateinischer Uebersetzung ist irische Sitte. Die Freiheit, mit welcher die Vulgata dem griechischen Text angepasst erscheint, ist ein Stück dessen was Ebrard jüngst mit Einem Worte die „romfreie" Selbstständigkeit der iroscotischen Kirche genannt hat.

Eine dritte Handschrift dieser Klasse ist der 1859 von Scrivener herausgegebene *Cod. F* der paulinischen Briefe im Trinity College zu Cambridge, *Cod. Augiensis* genannt, weil er aus dem Kloster Reichenau (*Augia dives*) auf einer Insel des Bodensee's stammt; Bentley kaufte ihn 1718 in Heidelberg um 250 holländ. Gulden. Die Textgestalt dieser Handschrift gleicht so sehr der in *G*, dass beide Handschriften aus Einer Quelle geflossen seyn müssen. Dass nicht eine die andere zur Quelle hat, wird sowohl durch eine beträchtliche Anzahl von Varianten als durch die wesentliche Verschiedenheit der lat. Uebersetzung verbürgt, welche in *G* über den Zeilen steht, in *F* eine besondere (links von der griechischen stehende) Columne bildet. Auch hier findet sich ein Punkt fast hinter jedem einzelnen Worte, und die häufig falsche Theilung der Worte zeigt, dass der Schreiber eine alte Uncialhandschrift vor sich hat, deren *scriptio continua* aufzulösen eine fast seine Kräfte übersteigende Aufgabe war. Accente und Spiritus fehlen fast gänzlich; der schräge Strich von 'ΟC 1 Tim. 3, 16 ist wohl nicht als Spiritus, sondern als Accent anzusehen. Der Schriftcharakter ist wesentlich derselbe, wie in *Δ* und *G*, aber zarter, sauberer und zierlicher, was auch von der lateinischen Columne gilt. Mit Recht zählt Reeves auch diesen Cod. *F* den irischen Handschriften des 9. Jahrh. bei, indem er die charakteristisch irische Trennung der einzelnen Wörter durch Punkte obenan stellt. Allerdings findet sich diese nur in der griechischen, nicht in der lateinischen Columne. Aber eine irische Eigenthümlichkeit lateinischer Schrift findet sich hier durchaus, nämlich die Zusammenschreibung der Präposition mit dem von ihr regierten Worte — eine Eigenthümlichkeit, welche bei der interlinearen Stellung der Version in *Δ* und *G* nicht sich geltend machen konnte. Und da die griechische Columne alle Kennzeichen irischen Ursprungs an sich trägt, so entscheidet sie zu-

gleich den Ursprung der ohne Zweifel von gleicher Hand geschriebenen lateinischen.

Neben diesen drei iroscotischen Uncialhandschriften neutestamentlicher Bücher ist eine Minuskelhandschrift dieser Klasse noch nicht nachgewiesen; ich vermuthe aber, wie ich in meinen Handschriftlichen Funden, Heft 2 S. 49., ausgesprochen, dass der in graphischer wie textueller Hinsicht merkwürdige *Cod. Leicestrensis* (Nr. 69 der Evangelien-Minuskeln, 31 Act., 37 Paul., 14 Apok.) ein solcher jüngster Rest iroskotischer Gelehrsamkeit ist. Zwischen Hebräerbrief und Acten enthielt dieser Cod. eine Erklärung des Credo, ein Verzeichniss der von den sieben ökumenischen Concilien verurtheilten Häresien und andere Beigaben — eine sonderbare Erscheinung. Wie sich *ΔGF* zu allen Uncialen verhalten, so verhält sich dieser *Leicestrensis* zu allen Minuskeln — er ist einzigartig im Schriftcharakter, besonders manchen Buchstabenformen und Lesezeichen.

Zahlreicher als die neutestamentlichen Handschriften iroscotischer Klasse sind die Psalterien. Schon Montfaucon in seiner *Paelaeographia Graeca* p. 237 *ss.* hat uns mit einem dieser Psalterien bekannt gemacht, dem *Psalterium Sedulii Scoti* aus dem Anfang des 9. Jahrh. Ein zweites solches iroscotisches Psalterium kennen wir schon durch Wetstein, *Nov. Test. t.* II, p. 9., nämlich das Baseler, welches sich als irisch neben andern graphischen Merkmalen durch einen angefügten Hymnus zum Lobe Brigitta's und Patriks kennzeichnet. Merkwürdig ist, wie hier das Griechische durch das Lateinische durchschlägt: *Alta audite τὰ ἔργα toto mundo micantia Brigittae .. in nostra insula quae vocatur beatissima.*[1] Wetstein datirt diese Handschrift aus dem 9. Jahrh. Das *Psalterium Graeco-Latinum* der Stiftsbibliothek in St. Gallen (s. meinen Comm. über den Psalter 2, 424. 456) gehört wahrscheinlich eben dieser Klasse an; schon die Vereinigung des griech. und lat. Textes, welche auch das Baseler Psalterium darstellt, spricht dafür. Ein viertes Psalterium, nämlich das in der vierten Columne den griechischen Text in lateinischen Buchstaben enthaltende *Psalterium quadruplex Bambergense* (s. meinen Comm. über den Psalter 2, 454—456) steht wenigstens mit den in St. Gallen durch die Schotten heimisch gewordenen griechischen Studien im engsten Zusammenhang. Es wurde dem Kaiser Heinrich II. geschenkt, als er das

[1] Ohne Zweifel Irland, wo Brigitta mit ihrem Lehrer begraben ist; s. Usher *Britt. ecclesiarum antiquitates c.* XVII p. 188: *In arce Leath-Laidhi sepultus est sanctus pater Patricius et beata Brigida,* und vgl. Guericke, Kirchengeschichte 1, 355.

Kloster St. Gallen besuchte, und gehört also zu den ältesten Bestandtheilen der vom Kaiser begründeten Bamberger Bibliothek. Geschrieben wurde es im J. 909 auf Veranstaltung des berühmten Abtes von St. Gallen und Bischofs von Constanz, Salomon III. Ebenso ist in dem von Blanchini herausgegebenen *Psalterium Veronense* der griechische Psalmtext lateinisch geschrieben, aber ein Abhängigkeitsverhältniss besteht zwischen den zwei Psalterien nicht.

Diesen unmittelbar oder mittelbar iroscotischen Psalterien vermag ich ein bisher innerhalb der biblischen Handschriftenkunde noch nicht genanntes anzureihen. Es ist ein leider vorn und hinten defektes[1] griechisches Psalterium mit lateinischer Interlinear-Uebersetzung in der Bibliothek des Clericalseminars in Würzburg. Der Regens des Seminars Herr Prof. D. Hänlein ist so freundlich gewesen, mir diese Handschrift auf lange zu näherer Einsicht zu überlassen. Gleich auf den ersten Blick sieht man, dass sie nicht von griechischer Hand geschrieben ist. Vergleicht man aber den durch die lithographirte Facsimile-Ausgabe leicht zugänglichen Cod. *Δ* (mit Zuziehung des in Matthäi's Ausgabe enthaltenen Facsimile-Blatts von *G*), so drängt sich sofort die Beobachtung auf, dass das *Psalterium Herbipolense* Einer und derselben Handschriften-Klasse mit *ΔG*, also der iroscotischen, angehört. Hält man es dann weiter mit dem in Scriveners Ausgabe enthaltenen photographirten Facsimile-Blatt des Cod. *F* zusammen, so wird man, je aufmerksamer und eingehender man vergleicht, zu dem destomehr sich bewährenden Ergebniss kommen, dass der Schreiber von *F* auch der des Psalteriums seyn könnte; hier wie dort gleicher Bildungsstand, gleiche verkehrte Accentuatuationsweise, gieiche Buchstabenformen sowohl der griechischen Schrift als der lateinischen. Der Schreiber von *ΔG* ist ein anderer, aber Alles, was diese Handschrift als eine iroscotische charakterisirt[2], findet sich ebenso wie in *F* auch im Psalterium

---

[1] Vorn fehlen die Quaternionen *AB* und der (an falschem Orte eingebundene) Quaternio *S* bricht mitten in Ps. 144 ab. Die zwei letzten Zeilen sind *σου. διηγησόνται. — Καὶ. την. δύναμην. των. φόβερων. σου.* | *ερουσιν. κ* (abgekürzt) *τήν. μεγάλοσ. συνήν. σου. διηγησόνται.* — Die Art der Accentuation liesse sich genau nur durch ein Facsimile vorstellig machen.

[2] Rettig citirt für schottische Paläographie ein ihm unzugänglich gebliebenes *Syntagma diplomaticum* von Jac. Anderson; Scrivener (*Cod. Augiensis* p. XXX) eine Abhandlung von Reeves in dem *Irish Archaeological Journal* Jahrg. 1857. Ausserdem gehört hieher die Abhandlung Ferd. Kellers: „Bilder und Schriftzüge in irischen Manuscripten“ in den Mittheilungen der antiquarischen Gesellschaft in Zürich Bd. VII. Ob George Chalmers' *Caledonia* (4 Bdd. 1807) und John Jamieson's

wieder. Die griechische Schrift ist eine aus der entarteten unschönen plumpen meist schrägen Buchstabenform, in welcher die jüngsten (namentlich liturgische) Uncial-Handschriften von griechischen Händen geschrieben sind, unter dem Einflusse der lateinischen Schrift herausgebildete kleine zierliche Uncialschrift mit eigenthümlichen Buchstabenformen. Die hervorstechendste Eigenthümlichkeit haben das dem lateinischen Minuskel-*a* genäherte *A*, das einem umgekehrten *w* unserer Text-Antiqua gleiche *M*, das einem auf der Zeile aufstehenden Minuskel-*p* gleiche *P*, das dem lat. *v* unsrer Text-Antiqua gleiche, jedoch rechts oben mit Druck etwas abwärts gezogene *Y* (welches jedoch als Initiale einen unter die Zeile herabreichenden Schaft hat), das dem lat. Minuskel-*x* ähnliche *X*. Aehnliche Buchstaben, wie *Z* und *Ξ* sind häufig verwechselt (z. B. *ΔΟΖΑ* für *ΔΟΞΑ*), darunter auch *H* und *N*, welche sich schwer unterscheiden lassen. Die Aspirationszeichen fehlen gänzlich, wenn nicht das Zeichen, mit welchem zuweilen anlautende Diphthonge bezeichnet sind, als Spiritus zu gelten hat. Acut und Circumflex sind unmerklich unterschieden. Der Gravis erscheint ausschliesslich nur über der Partikel *καὶ*, vielleicht in Nachahmung der Sitte, die lateinischen Präpositionen und Adverbia, z. B. *à*, *ferè*, dergestalt zu barytoniren. Auch einige lateinische Arten der Ligatur und Abbreviatur haben sich eingedrängt. Die Accente sind meist falsch gesetzt und zwar offenbar unter Einfluss einer nach dem lateinischen Accent gemodelten Aussprache des Griechischen. Alle mit dem Itacismus und überhaupt der vulgär-griechischen Aussprache zusammenhängenden Fehler haben hier in einer in Handschriften von griechischer Hand fast unmöglichen Weise um sich gegriffen, so dass z. B. nicht blos *αντηλίμπτορ* und *προπεσοῖντε* (für *προπεσοῦνται*), sondern auch häufig *υ ψύχη μου* geschrieben wird. Was die lat. Schrift betrifft, welche von Wordsworth und Scrivener wohl richtig als jüngere karolingische (nicht wie von Rettig u. A. als angelsächsische) bezeichnet wird, so ist sie genau dieselbe wie in *F*, und die in *ΔG* ist keine wesentlich andere. Auch die Abbreviaturen stimmen überein; *et* im Satzanfange ist ein nach links offner Winkel, *enim* ein griechisches *H*, *vero* ein *v* mit einem kleinen Kreise darüber, *prae* ein *p* mit Linie darüber u. s. w., nur die gleichen Abbreviaturen von *homo* (*h* mit Cirkel darüber), *autem* (wie ein lat. *k*), *post* (ein *T* mit *s* darin) finde ich bei Scrivener nicht verzeichnet. Wir müssen es aber

---

Historical account of the ancient Culdees of Jona (1811) etwas hieher Gehöriges enthalten, vermag ich nicht zu sagen.

Andern überlassen, dieses interessante geschwisterliche Verhältniss des *Psalterium Herbipolense* zum *Codex Augiensis* und dieses nahe Verwandtschaftsverhältniss zu dem *Cod. Sangallensis* und *Boernerianus* näher zu verfolgen; uns genügt die Freude, das uns lange freundlich überlassene Psalterium dem Würzburger Clerical-Seminar als ein constatirtes Denkmal iroscotischer Klostergelehrsamkeit aus dem 9. oder spätestens 10. Jahrh. zurückgeben zu können.

Zur Lehreinheit des neuen Testaments.

Eine exegetische Studie.

Von

J. G. A. Tinsch, Pfarrer zu Hof.

Es hat zu den Praktiken der offenbarungsfeindlichen Theologie gehört, diejenigen Punkte in den Relationen der verschiedenen geschichtlichen Bücher des neuen Testaments über das Leben Christi, welche, einzeln für sich betrachtet, sich schwer in und neben einander reihen zu wollen scheinen, herauszuheben, mit besonderem Accent zu betonen, die Schwierigkeit ihrer Ausgleichung zur Unmöglichkeit der Darstellung eines harmonischen Gesammtbildes von Christo zu erheben und dann von dieser Höhe des Siegesbewusstseyns aus die Unwahrheit der biblischen Erzählung von Christo und somit des biblisch-christlichen Glaubens selbst zu folgern. Ganz abgesehen von dem tiefen Interesse, das ein gläubiges Gemüth an der Unantastbarkeit und felsenfesten Wirklichkeit und Wahrheit des Inhalts der neutestamentlichen Berichte nimmt, dürfte man seine sehr gegründeten Bedenken gegen ein Verfahren haben, das die Sache selbst negirt, wenn die Berichte einzelner Referenten, die wohlgemerkt jeder seine eigene Tendenz verfolgen und nicht unmittelbar nach den Thatsachen ihre Feder angesetzt haben, nicht in allen Punkten zusammenstimmen wollen. Es ist jede geschichtliche Thatsache nicht einem Punkte vergleichbar, der keinen Umfang hat, sondern einem Körper von gewisser Ausdehnung. Darnach sich der Darsteller seine Stellung wählt, sieht er Punkte, die ein anderer von andrer Seite her nicht bemerkt, und setzt bei seiner Darstellung als selbstver-

ständlich voraus, dass *non omnia possumus omnes;* nur wer alle Darsteller zusammennimmt, erhält den richtigen vollen Eindruck und die ganze Wahrheit. Ich habe immer an das Unrecht solcher Schlüsse denken müssen, wenn ich vor mehreren Jahren nach dem Erscheinen des Buchs vom Marschall Marmont in der allgemeinen Zeitung die verschiedenen Fragen und Einwürfe las, die einzelne Militairs aus der Napoleonischen Zeit gegen dessen Darstelluug und wieder gegen einander machten. Diese Männer hatten jene Zeit, um die es sich in dem Buche handelte, mit durchlebt und die in Frage stehenden Kämpfe mit durchgestritten, und doch fand einer am Bericht des andern auszusetzen. Oder ich erinnere an jenes unbedeutende Factum aus dem Leben Schleiermachers, dass er mit mehreren Freunden auf einer Fussparthie von Halle aus fast die ihm obliegende Festpredigt am Geburtstage der Königin Louise vergisst, dann aber doch am Morgen des festlichen Tages glücklicherweise an seine Function erinnert, den Freunden vorauseilt, um die Meditation zu pflegen und durch den Gehalt dieser schnell concipirten Predigt die Hörer in Staunen zu versetzen. Ich las die Geschichte in Steffens' Buch „Was ich erlebte.“ Raumer weicht etwas von der Erzählung ab, während er doch, wenn ich nicht irre, mit Steffens ein Begleiter Schleiermachers bei jener Gelegenheit war, Schleiermacher selbst aber harmonirt mit diesen beiden nicht ganz. Wem fällt darum bei, die Thatsache selbst in Abrede zu stellen? Die positive Theologie hat bewiesen, dass sie nicht allein den Geist des Glaubens, sondern auch der Erkenntniss und des Raths und selbst der Stärke hat, und es wird wohl heutzutage kein Einwurf gegen die Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte vom Standpunkt der Harmonistik aus gemacht, wider den nicht die schriftgläubigen Theologen einen fröhlichen Muth und eine kühne Stirn hätten.

Misslich wäre es aber, wenn der Lehrgehalt des N. T. nicht eine völlige Harmonie darstellen würde. Denn sind der heiligen Schriftsteller auch verschiedene, so gilt eben doch der H. Geist als der Autor im letzten Grunde, und wie tief auch der Reichthum seiner Offenbarungen ist, die er von Christo aus durch die Schrift den Menschen zu übermitteln hat, eine Differenz des Offenbarungsgehaltes dürfte nicht bemerkt werden, wenn nicht die Kirche in der Bestimmung ihres Bekenntnisses auf einen schlüpfrigen Boden gestellt, der Einzelne über das Ergreifen der Wahrheit zur Seligkeit in unglückselige Zweifel geführt werden sollte. Wirklich treten nicht wenige Stellen dem Leser entgegen, die auf den ersten Blick sich wider einander zu sperren scheinen, einzelne, die

sich zu einander verhalten wie ja und nein. Aber es sind das doch nur scheinbare Widersprüche und bei genauerer Nachfrage nach dem Zweck der Stellen und nach dem Sinn, den sie nur haben können und wollen, löst sich die Differenz immer in freundliche Harmonie.

Ich habe es im Folgenden versucht, diejenigen Aussagen des N. T., die mir nach dieser Seite anfänglich mehr oder weniger befremdlich und schwer verständlich gewesen sind, zusammenzustellen und durch näheres Eingehen auf ihren jedesmaligen Zusammenhang sie in Einklang zu bringen. — Um nicht zufällig und willkürlich diese und jene Stelle herauszugreifen oder Buch für Buch weiter gehen zu müssen, sondern um einen Faden zu gewinnen, an den wir uns halten und an dem wir einen Führer durch die in Frage kommenden Stellen finden, schliessen wir uns an die Ordnung an, die die Dogmatik in der Feststellung und Behandlung ihrer *loci* befolgt, und reihen in diese letzteren nach bestem Wissen unsre zu behandelnden Sprüche ein.

Geringen Anlass zum Verweilen wird die *theologia* bieten. — Es passt ganz zur *sanctitas Dei*, wenn Jakobus 1, 13 schreibt, dass Gott, der vom Bösen nicht versucht werden kann, *πειράζει αὐτὸς οὐδένα*. Aber es will dem Wortlaute nach nicht damit übereinstimmen, wenn 1 Petr. 4, 12 den Christen gesagt wird, dass ihnen die Leiden widerführen *πρὸς πειρασμόν*, und als Urheber darf dort kein anderer gedacht werden als Gott. Auch 1 Cor. 10, 13 wird Gott, der vorher als Urheber aller über Israel verhängten Strafheimsuchungen genannt war, bei dem *πειρασθῆναι* der Griechen als aktiv ursachlich betheiligt gedacht werden müssen. Es ist aber in diesen Stellen das *πειράζειν* offenbar in einem verschiedenen Sinne gefasst. Bei Jakobus bedeutet das Versuchen das Anlassgeben zur Sünde, das Reizen und Locken mit der bestimmten Absicht, dass der Mensch sich gewinnen und zur Sünde bestimmen lassen soll; denn es wird nachher die eigene Lust als Versucherin genannt und diese, personificirt, als Organ des Versuchers, des Teufels, verfolgt den Zweck, den Menschen zur Uebertretung zu verlocken. Ein *πειράζειν* in diesem Sinne ist bei Gott absolut unmöglich, nicht nur weil es seinem heiligen Wesen unbedingt widerspricht und Gott ist die vollkommene Harmonie, sondern auch weil es mit der unermesslichen Liebe Gottes, die ja selbst bis zur Offenbarung in der Erscheinung Christi und seinem Leiden und Tod gegangen ist, und mit der ausgesprochenen Absicht Gottes, den Menschen das Leben zu geben, sich durchaus nicht vereinigen lässt. Ganz anders verhält es sich bei Petrus und Paulus. Ersterer hat Anfech-

tungen von aussen im Auge, wenn er von der *πύρωσις* redet. Die *παθήματα τοῦ Χριστοῦ* und dann weiter unten das Geschmähtwerden im Namen Christi und das Leiden, wenn es nur nicht dem Menschen als Mörder oder Dieb oder Uebelthäter widerfährt, zeigen dieses klar. Bei diesen aber hat Gott seine Hand im Spiel, sei es zulassend, sei es verursachend, und sie sollen dann dem Christen Anlass geben, die Lauterkeit und Treue und Aechtheit seines Glaubens und geistlichen Lebens vor der Welt darzuthun; Gott prüft dadurch und dieses nennt die Schrift auch *πειράζειν*. Die Intention Gottes dabei ist aber auf die Bewährung gerichtet, sie ist sein Wunsch und das Ziel seiner stärkenden Theilnahme, und so stimmt dieses *πειράζειν* ganz mit der Heiligkeit Gottes — denn ohne Bewährung kann er die höchste Gabe nicht verleihen — und mit der Liebe, denn nicht aus Wohlgefallen an dem Schmerz des Menschen lässt Gott den *πειρασμός* ergehen, sondern damit es ihm möglich werde, den Gläubigen zum Genuss seiner Seligkeit zuzulassen. Ich will hier unsern Luther reden lassen, wie er diesen Gegenstand zu Gen. 22, 2 bespricht: „Wir müssen an der Verheissung festhalten und dafür halten, dass wir vom Herrn versucht werden, wie hier der Text von Abraham sagt, nicht dass er es in der Wahrheit also haben wollte (nemlich dass Abraham den Isaak opfere), sondern dass er versuchen will, ob wir ihn auch über alle Dinge lieben und seinen Zorn ertragen können, wie wir ihn gerne ertragen, wenn er uns Gutes thut und seine Verheissung gibt. — Er stellt sich nur also und ist eine Versuchung, ob wir auch die gegenwärtigen Güter dieser Welt und das Leben selbst um Gottes willen verlieren wollten."

Die äussere Seite der ***sanctitas Dei*** ist die ***justitia*** und es gehört in deren Bereich, wenn es Röm. 2, 8 heisst, dass *τοῖς πειθομένοις τῇ ἀδικίᾳ ὀργὴ καὶ θύμος* bereitet ist. Und doch ist das ganze N. T. voll von der Botschaft, dass derselbe Gott Christum gesandt hat, auf dass die Sünder selig werden. Derselbe Apostel, der den obigen Satz geschrieben, hat mit besonderem Erfolg die Predigt getrieben, dass Gott aus Gnaden die Sünder gerecht macht. Aber in die Gedanken Gottes fällt dadurch eben so wenig eine Disharmonie, als diese Stellen sich widerstreiten; denn sie wollen nur von verschiedenen Gesichtspunkten aus angesehen seyn, vom Standpunkte des Gesetzes und des Evangeliums. In Röm. 2 steht Paulus mit seiner Ausführung in der Zeit vor Christo, vor dem Evangelium, und wenn auch gerade in den angezogenen Worten die Rede an die Heiden gerichtet ist, so spricht er ihnen zwar den Besitz und die Kenntniss eines positiven, geschriebenen

Gesetzes, *in specie* des mosaischen Gesetzes ab, aber er stellt sie doch unter ein Gesetz, das beschrieben sei in ihren Herzen. Er steht also dort mit seinem Urtheil auf dem Boden des Gesetzes, wenn auch eines Gesetzes, das an Klarheit und Bestimmtheit dem Gesetze Israels weit nachsteht. Das Gesetz aber, nach dem Grundsatz *ὅτι ὁ ποιήσας αὐτὰ ὁ ἄνθρωπος ζήσεται ἐν αὐτοῖς* (Röm. 10, 5), kann nicht anders als den verurtheilen, der es nicht gethan. Wo aber das Heil der Sünder — und gerade dieser und nicht der Gerechten — gepriesen wird — (und Paulus thut dies ja in demselben Briefe und sonst), da stehen wir im Gebiete des Evangeliums, auf dem derselbe Gott mit den Menschen und zwar als Sündern handelt, aber nicht nach dem Princip der Gerechtigkeit, sondern der Gnade — mit den Sündern, sofern sie nicht mehr für sich allein stehen, unfähig sich zu vertreten, sondern sich an Christum als gültigen Vertreter angeschlossen und ihre Schuld auf den Hohenpriester geworfen haben — mit den Sündern, sofern sie subjectiv und innerlich ganz anders zu Gott stehen als die Menschen des Gesetzes, nemlich durch die Busse über ihre Last betrübt und durch den Glauben an die dargereichte rettende Hand hingegeben. Dieser Standpunkt im Evangelium hebt die Gerechtigkeit Gottes nicht auf, sondern diese bleibt stehen und in Geltung, nur legt sie einen andern Maassstab in ihrem Urtheil an; sie rechtfertigt den Menschen und verherrlicht ihn, weil er den Willen Gottes in Christo gethan *resp.* auf- und angenommen und somit das Eine Gebot des N. T. erfüllt hat: *ἵνα πιστεύσωμεν τῷ ὀνόματι τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ I. X.* Joh. 3, 23; denn wer dessen Zeugniss aufnimmt, der versiegelt, dass Gott wahrhaftig ist. Sie verwirft aber den Menschen, weil er den dargebotenen Gnadenwillen, mit dem Gott ebensowenig Spott treiben lässt, als mit dem heiligen, und mit dem er es ebenso entschieden meint als mit dem Gesetz vom Sinai, zurückgestossen und somit als ein Verächter der *μαρτυρία τοῦ θεοῦ ἐν Χριστῷ* Gott selbst zum Lügner gemacht hat.

Ich möchte noch auf den Ausspruch Christi bei Luc. 16, 8 kommen, der sein Abweichen von Röm. 2, 8 nicht mit dem verschiedenen Standpunkt von Gesetz und Evangelium erklären lässt. Dort wird vom Herrn gesagt, dass er den ungerechten Haushalter — und zwar ist das Moment der Ungerechtigkeit durch das Substantivum *τῆς ἀδικίας* hervorgehoben — lobte, weil er klüglich gehandelt habe. Strafen und Loben soll aus derselben Quelle gegen dasselbe Objekt gehen; quillt auch aus Einem Loche Süsses und Bittres? Gott kann am wenigsten das Licht Finsterniss und die Finsterniss

Licht nennen. Ich glaube, es ist nicht ohne Bedeutung, dass wir mit jener Stelle noch innerhalb des Gleichnisses vom Haushalter stehen und noch in der Deutung und Anwendung. Es wird der vielbesprochene Ausspruch von dem ἄνθρωπος πλούσιος prädicirt, und ist's da befremdlich, wenn ein solcher sich gleichfalls als einen ἄνθρωπος τῆς ἀδικίας zu erkennen gibt und seine Freude an dem fleischlichen Sinn des Haushalters äussert, wenn auch gerade er durch den Schalk in seinem zeitlichen Gut zu Schaden gekommen ist? Ich kann einen Fall aus meiner Erfahrung erzählen, der einen Belag zur buchstäblichen Wahrheit der Stelle gibt. Ich habe einen reichen Adeligen gekannt, der kein sonderlicher Held in der Furcht Gottes und in der Liebe zu den Menschen war und einmal einem Strassenarbeiter eine Belohnung von neun Kreuzern gab, weil dieser ihm ein vom Wagen aus verlorenes Säckchen mit 600 fl. als redlicher Finder eingehändigt hatte. Derselbe wurde aber einmal von seinem Rechtsbeistand um 1500 fl. betrogen und soll dann geäussert haben: das ist ein gescheidter Mann! ἐπῄνεσεν ὁ κύριος τὸν οἰκονόμον τῆς ἀδικίας, ὅτι φρονίμως ἐποίησεν. — Weiter ist darauf Gewicht zu legen, dass der Herr ja nicht die ἀδικία lobt, sondern die Klugheit des Handelnden in seinem Falle. Das φρόνιμον εἶναι ist ein formales Vermögen im Menschen und kann ebenso in den Dienst der Gerechtigkeit wie des Gegentheils gestellt werden. Endlich ist nicht zu übersehen, dass zwar unter dem ἄνθρωπος πλούσιος kein anderer als Gott zu verstehen ist, aber doch im Gleichniss nicht ein Unterricht über Gott und Gottes Handlungsweise ertheilt, sondern dem Menschen eine Lehre über sein Handeln gegeben werden soll. Es musste dem Menschen gesagt werden, dass er Gerechtigkeit — Gott gegenüber — und Klugheit — seiner Seele gegenüber — zugleich übt und gerade dann Gottes Lob zu erwarten hat, wenn er *im Leben* das treibt, was im *Gleichniss* dem Haushalter zugeschrieben und als Ungerechtigkeit bezeichnet wird. Das Verhalten jenes Menschen, aus dem Gleichniss ins Leben übersetzt, gibt den rechten Haushalter Gottes über alles irdische Gut. Es war ungerecht, weil er eines Menschen Haushalter war und wider dessen Willen zu seinem Schaden handelt; im Haushalte Gottes lautet das Gebot des Herrn anders, und wer Gottes Gaben zu der Menschen Frommen verwendet, der thut recht. Der Anstoss fällt also weg, wenn man die Tendenz der Gleichnissrede ins Auge fasst.

Gott benutzt noch andere Diener als die Menschen, das sind die *Engel*. Es könnte befremden, dass sie Hebr. 1,14 genannt werden πνεύματα λειτουργικὰ εἰς διακονίαν ἀποστελλό-

μενα, während Petrus sie II, 2, 11. als *ἄγγελοι ἰσχύϊ καὶ δυνάμει μείζονες ὄντες* bezeichnet. Dem letzteren kommt es darauf an, sie den Menschen selbst den *δόξαις* gegenüber hervorzuheben, und so erwähnt er ihre Befähigung, ihre Ausstattung mit Kraft und Macht, durch die sie *qua πνεύματα* vor den Menschen sich auszeichnen. Es soll ihre Erwähnung einem Schlusse *a majori ad minus* dienen: wenn schon die Engel trotz ihrer erhabenen Qualification Anstand nehmen, ein lästerliches Gericht wider die Majestäten auszusprechen (— denn Luthers Uebersetzung wird ja wohl den richtigen Sinn nicht getroffen haben —); wie viel weniger sollten die Menschen es wagen. Ein solcher Schluss findet sich wohl Hebr. 1 nicht, aber dort werden sie neben Christum als den Sohn Gottes gestellt, um ihn in seiner vollen Glorie erscheinen zu lassen, um als Schatten zur Hebung seines Lichts zu dienen, und so wird hier ihre Stellung und Aufgabe in der göttlichen Heilsökonomie beschrieben und diese ist eine dienende, zwar nicht den Menschen gegenüber, als ob sie diesen unterworfen wären, aber doch an den Menschen, insofern sie an diesen das Object ihrer göttlichen Mission finden. Es kann ein Knecht an Verstand, physischer Kraft und innerer Würde den Sohn des Hauses übertreffen, aber seine Stellung ist doch unter diesem. So stehen also die Engel nach einer Seite höher, nach der andern tiefer als die Menschen. Es bezieht sich offenbar auf diese letztere Seite, wenn es 2 Cor. 6, 3 heisst, dass die Heiligen die Engel richten werden.

Solchen Dienst an den berufenen Erben der Seligkeit leisten Gott natürlich nur die guten Engel; von den bösen und speciell von dem Haupte derselben geht die entgegengesetzte Rede: 1 Petri 5, 8: *ὁ ἀντίδικος ὑμῶν διάβολος ὡς λέων ὠρυόμενος περιπατεῖ, ζητῶν τίνα καταπίῃ.* Nur er — die *πνεύματα τῆς πονηρίας* natürlich eingeschlossen — gilt als Urheber aller dem Reiche Gottes widerstrebenden Agitationen bei dem Einzelnen und im ganzen Reiche Gottes. Und doch sagt Jacobus in der Fortsetzung der oben schon besprochenen Stelle: ein Jeglicher wird versucht, *ὑπὸ τῆς ἰδίας ἐπιθυμίας* gereizt und gelockt; und es gewinnt den Anschein, als ob neben dem Teufel noch eine andere oppositionelle und zerstörungslustige Macht wider das Reich Gottes vorhanden wäre. Aber den Menschen, der die Schuld seiner Sünde auf Gott werfen möchte, muss Jakobus vielmehr auf ihn selbst und seinen Antheil am Reich der Finsterniss verweisen, und dieser liegt in der *ἐπιθυμία* des eigenen Herzens. Da heraus und herauf und nicht zufällig irgend woher und am wenigsten von oben her kommt der Anfang der Sünde; *ἐκ τῆς*

καρδίας ἐξέρχονται διαλογισμοὶ πονηροί Matth. 15, 19; die eigene Lust ist der Vermittlungspunkt für alle Versuchungen von aussen. Jakobus hatte keinen praktischen Grund, davon zu reden, woher diese Lust ihren Impuls empfängt, und dass sie nur ein Organ des Satans, die Durchgangsstelle für alle Regungen und Anstösse desselben sei. Petrus aber nennt sogleich den einzigen Faktor alles Argen, die Quelle aller Versuchungen, um ähnlich wie Paulus Eph. 6 der Vorsicht und Wachsamkeit des Christen den Ort der Gefahr und das Ziel ihres wachenden Auges zu bezeichnen; er hat ja vom Meister selbst gehört, dass der Teufel und er allein der Mörder von Anfang und der Vater der Lüge sei, Joh. 8, 44, und es war dies nur eine nachträgliche Auslegung dessen, was der Herr im Gleichniss Matth. 13, 24 u. s. w. gelehrt hatte.

Es sei erlaubt, von der Stelle Jac. 1, 13 aus auf die ebenfalls schon erwähnte Eph. 6, 12 noch einen flüchtigen Blick zu werfen, weil von der obigen Bemerkung auf sie ein Licht fällt. Indem Jakobus die *ἐπιθυμία* als Ursache der Sünde anführt, will er sie natürlich als Objekt unsres Widerstreits bezeichnet haben; die eigene Lust aber ist dasselbe, was sonst die Schrift unter der *σάρξ* versteht; Paulus aber erklärt offen, dass der Gläubige seinen Widerpart nicht im *αἷμα καὶ σάρξ* zu suchen habe. Aber er meint eben mit Fleisch und Blut die menschliche Natur, wie sie in den Kindern der Finsterniss und ihren Angriffen auf den Glauben uns entgegentritt, gewiss mit besonderer Beziehung auf die Schwachheit derselben gegenüber den geistlichen Mächten der Finsterniss. Er schärft also die Aufmerksamkeit und Furcht der Gläubigen durch sein Wort und will sagen: Bildet euch ja nicht ein, dass ihr es in eurem geistlichen Streite nur mit Menschen als Geschöpfen aus Fleisch und Blut zu thun habt, sondern hinter diesen stehen andre mächtigere und gefährlichere Feinde, die *πνεύματα τῆς πονηρίας ἐν τοῖς ἐπουρανίοις.*

Unsere Materie gibt Anlass, noch auf eine andere Divergenz im Ausdruck und Sinn mehrerer Schriftstellen zu kommen. Als Gegenstand steter Wachsamkeit für die Gläubigen, ja als Object des Widerstands ist der Teufel erschienen, und doch liest man anderwärts, dass Christus für seine Person versichert: Der Fürst dieser Welt kommt und hat nichts an mir (Joh. 14, 30), ja diese Freiheit wird auch auf die Christen ausgedehnt und seine Macht an ihnen als gebrochen und überwunden dargestellt, Joh. 3, 8. Hebr. 2, 14. Col. 2, 15. Ja nach 2 Petr. 2, 4, wenn diese Stelle die bösen Engel im Allgemeinen im Sinne hat, sind diese gebunden und verwahret auf den Tag des Gerichts. Es verhält sich hier aber ähnlich,

wie mit der Erlösung durch Christum. Diese ist geschehen; es fehlt seit dem Tode und der Auferstehung Christi kein Titel noch Buchstabe am Heile der Menschen; mit vollstem Rechte kann die Ankündigung des Himmelreiches lauten: es ist Alles bereit. Aber der Einzelne ist doch damit noch nicht der Erlösung theilhaftig, er muss in ihr Gebiet erst eintreten, ausserdem ist sie für ihn *in concreto* nicht vorhanden. So ist durch den Tod Christi objectiv in der göttlichen Heilsökonomie der Satan überwunden; es ist ein Gebiet vorhanden, innerhalb dessen seine Macht gebrochen ist und man ihm siegreichen Widerstand leisten kann, wenn man will, das ist das Reich Gottes, und es besteht ein Verhältniss, in welchem der Mensch der Anfechtung Satans ohne Furcht die Stirn bieten kann, und dieses Verhältniss ist die Herzensgemeinschaft mit Christo. Sowie Satan hier nicht mehr anklagen kann, „weil Christi Blut ohn' Ende schreit: Barmherzigkeit, Barmherzigkeit!“, so kann er auch nicht mehr mit Erfolg den Menschen angreifen, seinen feindlichen Intentionen ist die Spitze abgebrochen. Auf diesem objectiven Standpunkt stehen die zuletzt angeführten Stellen, aber sie sagen nicht, dass er getödtet sei, sondern sie setzen Satan als lebend voraus, und dieweil er lebt und als Fürst der Welt und Finsterniss lebt, so setzt er auch seine feindlichen Bestrebungen gegen Gottes Reich und Christi Werk fort, natürlich nicht blos ausserhalb des Reiches Christi, sondern auch innerhalb dieser Gemeinschaft. Denn wie die Wespen an die honigreichen Blumen gehen und nicht an die honigleeren, so ist es für Satan und sein Reich der höchste Triumph, wenn er Christi Glieder dahin bringen kann, dass sie nicht mehr glauben und selig werden. Auf diese traurige Wirklichkeit in der Zeit des irdischen Wandels, der streitenden Kirche deuten die ersteren Stellen und halten deshalb den Christen ihre Gefahr und ihre Pflicht in dieser Gefahr vor.

In die Anthropologie werden wir geführt, wenn wir Jac. 3, 9 lesen, dass man mit der Zunge den Menschen flucht, die doch *καθ' ὁμοίωσιν θεοῦ γεγονότες* sind, und damit vergleichen, was Paulus Col. 3, 10 lehrt, dass wir den neuen Menschen anziehen sollen, der erneuert wird zur Erkenntniss nach dem Bilde dess, der ihn geschaffen hat. Es wird offenbar dort die *ὁμοίωσις θεοῦ* am Menschen noch vorhanden und eben in deren Gegenwart bei dem Menschen das Unrecht des Fluchens gegen denselben gefunden; hier aber stellt der Apostel das Bild Gottes am Menschen als ein solches hin, das erst angezogen werden muss, also nicht vorhanden ist. Es trägt aber der Mensch auch nach dem Falle und in der Sünde,

„ohne Gott in der Welt“ eine ὁμοίωσις θεοῦ an sich, gleichsam ein Stücklein von einem Adelsbrief, der ihm vom Herrn aller Herren ausgestellt war und bis auf ein Kleines geblieben ist, ein Rest von Majestät, die ihn offenbar vor allen andern Creaturen Gottes auszeichnet und relativ als einen Herrn über dieselben darstellt. Auch in den Stand der tiefsten Versunkenheit begleitet sie ihn; das ist die *imago dei late dicta* der Dogmatiker; auf sie verweist Jacobus. Aber der Kern und die Krone des göttlichen Ebenbildes, der menschlichen Auszeichnung vor der Creatur, die *notitia Dei certior, timor Dei, fiducia Dei aut certa rectitudo et vis, ista efficiendi* der Apologie, ich möchte sagen dasjenige, was den Menschen nicht blos über die Menschen hinaus, sondern in die heilige und selige Gemeinschaft Gottes hineinstellt, das ist für ihn verloren und wird erst wieder gewonnen mit der neuen Creatur, die durch Christum aus den Menschen gemacht wird, und darum fordert Paulus auf, dieselbe anzuziehen.

Der Mangel dieses Ebenbildes Gottes begründet die dem Menschen inwohnende Sünde, deren ausnahmsloses Vorhandenseyn im Menschen nicht etwa nur in der Schrift vorausgesetzt, sondern so deutlich und stark bezeugt wird, dass man sich nur wundern muss, wie diese Lehre hat hinaus gedeutet werden wollen; beispielsweise sei nur auf Röm. 3, 23. Gal. 3, 22. Eph. 2, 1—3 hingewiesen. Sollte etwa vom Meister dem widersprochen werden, was die Jünger bezeugt haben, wenn er Luc. 17, 10 von den Seinigen das Bekenntniss der unnützen Knechte fordert auch in dem Falle, ὅταν ποιήσητε πάντα τὰ διαταχθέντα ὑμῖν? sollte hier ein vollständiger Gehorsam, also Gerechtigkeit als vorkommender Fall vorausgesetzt seyn? Es ist aber die Tendenz jener Stelle fürs erste ins Auge zu fassen. Der Herzenskündiger scheint in der Bitte der Jünger: πρόςθες ἡμῖν πίστιν, nemlich eine πίστις, nicht wie sie zum Besitz des Heils jedem Kinde des Reiches nöthig ist, sondern wie sie zu allerlei Wundern geschickt macht, einen hoffärtigen, anspruchsvollen Sinn zu erkennen, der gern vor der Welt ein wenig glänzen möchte, und eben weil sie Jünger waren, einen Anspruch an Christum vor andern hätte und ein Recht, nicht mehr einfach zu erwarten, was Christus für gut findet anzuordnen, sondern eigene Wünsche hervortreten zu lassen. Demnach weist er ihre Gedanken in die Stellung zurück, die ein Knecht seinem Herrn gegenüber einzunehmen hat, denn etwas Besseres wären sie nicht, und bedeutet sie, dass Knechten immer nur zustehe, zu warten und hinzunehmen, nie die Initiative in eigener Willensbestimmung zu ergreifen; dass alle Ansprüche in ihrem Munde ver-

stummen müssen, denn auch wenn der Herr Grund zur Zufriedenheit hat, so haben sie nur nach Pflicht und Schuldigkeit gethan. Weiter aber ist hier nur das äusserliche Thun in's Auge gefasst, von der Gesinnung der Knechte gar nicht geredet, und in dem ἀροτριᾷν und ποιμαίνειν den Tag über, von dessen Qualität noch dazu gar nichts gesagt ist, wird doch die Treue eines Knechts noch lange nicht zu erkennen seyn, und wer nur τὰ διαταχθέντα leistet, dem fehlt noch viel vom Ruhm eines tadellosen Knechts. Endlich ist der Satz auch noch bedingt gestellt: ὅταν ποιήσητε, und wenn es der Ausdruck auch unentschieden lässt, ob die Bedingung oder Voraussetzung eintritt oder nicht, so ist doch gewiss der Sinn seiner Rede getroffen, wenn man übersetzen würde: wenn ihr auch Alles gethan hättet — was aber eben nicht der Fall ist.

Ich muss noch auf zwei Stellen kommen, darin wenigstens dem Kindergeschlecht eine exemte Stellung bezüglich der Sündhaftigkeit vindicirt zu werden scheint, und zwar Marc. 10, 14. 15 der Kinderwelt im Allgemeinen, 1 Cor. 7, 14 mindestens den Kindern aus christlicher Ehe. Jesus lehrt nichts über die Stellung der Kinder an sich zum Reiche Gottes, über ihre innere Qualification, ihre Bedürftigkeit oder Bedürfnisslosigkeit rücksichtlich des Heils in Christo, und nicht ihnen direkt spricht er das Reich zu, sondern τῶν τοιούτων, solcher, die ihnen ähnlich sind, ist das Reich Gottes; denen fällt es zu, die zur Botschaft des Reiches, zur Gnade in demselben sich in derselben Art stellen, wie ein Kind (ὡς παιδίον) sich einer Botschaft, einem theuren Object gegenüber verhält. Es ist aber dem Kinde ein lebhaftes Verlangen nach Historien eigen; dabei hat es einen Glauben ohne allen Zweifel, die wunderbarsten Dinge nimmt es hin und reflectirt nicht erst skeptisch; und dann hat das Kind, wenn es sich an die Vermittler seiner Gaben, Freuden und Genüsse anschmiegt, eine Inbrunst der Liebe, die Alles um sich vergessen und nur in dem Geliebten leben kann. Wer nicht entsprechend dieser Kindesnatur ein solches Verlangen nach dem Herrn trägt, nicht so mit unbedingtem Glauben an dem Wort vom Heil trotz seiner Anstösse für den natürlichen Menschen hängen, nicht so in Liebesgluth an den Gott seines Heils sich anklammern kann, dass er Leben und Tod, Gegenwart und Zukunft darüber vergisst, der ist ungeschickt zum Reiche Gottes. Formal ist das Kind ein Spiegel und Vorbild für die Bewerber um das Heil. Paulus aber handelt an dem angedeuteten Orte von den Kindern nur in einer Nebenbemerkung und sagt, dass sie, die Kinder aus gemischter Ehe —

also mit noch grösserem Rechte diejenigen aus rein christlicher Ehe — nicht mehr nur rein, sondern heilig seien. Es wird mit dieser ἁγιότης nicht anders stehen, als mit der καθαρότης, welche Christus (Joh. 15, 3) den Jüngern zuschreibt. Damit dass die Jünger sein Wort gehört haben, ist die reinigende Kraft über sie ausgegossen und die Reinigungsarbeit an ihnen angefangen und sind sie in seine reinigende Gemeinschaft verpflanzt. So spricht denn auch hier der Apostel nicht von dem subjectiven Stande der Kinder, sondern von einem Verhältnisse, in das sie durch ihre Geburt von christlichen Aeltern versetzt sind. So wie der unchristliche Ehetheil durch seine eheliche Gemeinschaft mit dem christlichen einen heiligenden Einfluss erfährt (ἡγίασται), von dem es freilich ungewiss ist, ob er auch innerlich empfunden und angenommen wird oder nicht, so geht von dem Christenstand und Christenleben der Aeltern oder eines älterlichen Theils ein heiligender Einfluss auf das Kind aus; es hat seiner inneren Art nach von Geburt her keinen Vorzug vor dem heidnischen Kinde, aber es steht in einem Vortheil gegen das letztere, die ἁγιότης ist ihm unbedingt von aussen nahe gelegt. Nehmen wir dazu die Taufe, durch die der H. Geist selber mitgetheilt wird, so hat das Kind in seiner christlichen Umgebung und im persönlichen Besitz des genannten Sacraments zwei gewaltige Factoren der ἁγιοσύνη. Es bleibt also dabei, dass hier kein Unterschied ist. — Wie aber die Sünde des Menschen, die Erkenntniss derselben und ihres Fluchs zur Sehnsucht nach dem Erlöser führt, so gehen wir von der Erwägung der Sünde am Menschen zu einzelnen Aussagen des N.T. über Christum, den Erlöser, und sein Werk, von der Anthropologie zur Soteriologie. Die Person Christi soll uns zuerst in Anspruch nehmen.

Schon in der alttestamentlichen Oekonomie war das Licht der Erkenntniss aufgegangen, dass der Erlöser sündlos seyn müsse, sonst müsste jedem, der mit Erlösungsgedanken für seine Brüder umginge, das: „es kostet zu viel ihre Seele zu erlösen" zugerufen werden. So ist denn auch der Eindruck, den die evangelische Darstellung der Geschichte Christi auf den Leser macht, durchaus der der Sündlosigkeit. Christus, als Sohn Gottes der wahrhaftige Zeuge über sich selbst, sagt es von sich selbst aus, wenn er seine Widersacher fragt: Wer kann mich einer Sünde zeihen? Joh. 8, 46, und von seinem Wirken redet, als sei er ein Licht der Welt, als habe er vollendet das Werk, als thue er allezeit, was dem Vater wohlgefällt. Die Jünger aber schreiben in ihren Zeugnissen von Christo ihm ausnahmslos das χωρὶς ἁμαρτίας (Hebr. 4, 15) zu.

Da komme ich denn zu Röm. 6, 10 und lese: ὃ δὲ ζῇ (seit seiner Auferstehung), ζῇ τῷ θεῷ. Hier wird das „Leben in Gott“ nach dem Anfang hin durch die Auferstehung begrenzt und eine Zeit gesetzt, da er nicht τῷ θεῷ gelebt. Der Herr aber versichert von seinem ganzen Wandel vor dem Tode, dass er im Vater lebe, des Vaters Willen zu thun ist seine Speise. Hier ist das „Leben in Gott“ im ethischen Sinne gemeint, ein Leben in Gottes Gedanken, entgegengesetzt jedem eigenen Willen. Paulus aber denkt an die Zeit, da das Gebet Christi: δόξασόν με (Joh. 17, 5) erfüllt und er aufgefahren ist zu seinem Gott und Vater, und an das Leben, das er im physischen Sinne leibhaftig bei dem Vater und seiner Seligkeit führt im Gegensatz zu dem Leben im Fleische, da er, ausgegangen von der göttlichen Gestalt und der damit verbundenen Herrlichkeit, auf den Umgang der Menschen in ihrer Sündhaftigkeit und Unseligkeit angewiesen war. Aehnlich redet der Brief an die Hebräer (9, 28), dass Christus bei seiner Wiederkunft χωρὶς ἁμαρτίας erscheinen werde, und bringt seinen Wandel im Fleisch mit der Sünde in Zusammenhang. Allerdings aber nur in dem, dass er τῶν πολλῶν ἁμαρτίας auf sich genommen und getragen und weggenommen, keineswegs aber in die Wege ihrer Sünde selbst eingegangen sei. Wenn er aber wieder erscheinen wird, dann hat er mit der Sünde in diesem Sinne nichts mehr zu schaffen, dann ist der leidende Hohepriester zum König in Majestät geworden; als solcher ist er freilich auch ein Richter der Lebendigen und Todten und sonach noch in Berührung mit der Sünde gesetzt, aber es ist dort nur die tröstliche Seite seiner Wiederkunft hervorgehoben, nur zu denen geredet, die ihre Häupter aufheben dürfen, darum dass sich ihre Erlösung nahet, τοῖς αὐτὸν ἀπεκδεχομένοις εἰς σωτηρίαν, und hier fiel die Erwähnung, dass er auch dann noch eine Beziehung zur Sünde habe, hinweg.

Am stärksten scheint der Wortlaut von Luc. 18, 19 wider die sonst bezeugte Sündlosigkeit Christi zu sprechen. Τί με λέγεις ἀγαθόν; spricht dort der Herr, οὐδεὶς ἀγαθὸς εἰ μὴ εἷς, ὁ θεός; er weist also das Prädicat der ἀγαθότης ausdrücklich von sich und gibt es Gott allein anheim. Aber das Befremdliche seiner Aussage fällt weg, wenn man bedenkt, zu wem und aus welcher Veranlassung und in welcher Absicht die Rede geschehen ist. Den Anlass gibt der bekannte reiche Jüngling (bei Lucas ἄρχων genannt), der an Christum als den „guten Meister“ die Frage richtet: was muss ich thun, dass ich das ewige Leben ererbe? Wie es innerlich mit diesem Menschen stand, stellt die Erzählung klar heraus; auf die Verweisung in die Gebote besinnt er sich nicht einmal, sein

Urtheil steht schon längst fest, er hat sie alle gehalten, mit ihm ist's trefflich bestellt, er ist ἀγαθός, ohne Sünde, und er hätte gern von Christo die Zustimmung zu seinem eignen Urtheil vernommen, dass ihm nichts mehr zum Reiche fehle. Es ist nichts Besonderes, wenn er den Herrn ἀγαθός nennt; in demselben Masse als er diese Eigenschaft zu haben glaubt, schreibt er sie eben auch Christo zu, er hält ihn für einen διδάσκαλος ἐν Ἰσραήλ, wie viele andere es auch waren. Der selbstgerechten Verblendung des Jünglings nun, die so freigebig mit dem Lobe der ἀγαθότης gegen sich und Andere war, musste gesagt werden, dass alle Menschen unter der Sünde liegen und Gott allein als der absolut reine dastehe, wenn auch Olshausen etwas zu viel finden dürfte in der weiteren Andeutung, dass man das Gute nicht findet, indem man Werke auf Werke häuft, sondern indem man zu Gott kommt, der als das Gute selber auch alle Güter in der Mittheilung seiner selbst dem Menschen schenkt. Denn der Zusammenhang deutet nicht an, dass die Jünger das geleugnet hätten. Von sich selbst lehrt der Herr nichts, er bleibt auf dem Standpunkte eines Lehrers stehen, auf den ihn der Jüngling stellt, und als solcher musste er die ἀγαθότης im absoluten Sinne von sich weisen. Dass er aber zu Gott, dem einzig Guten, in der Stellung eines Sohnes zum Vater steht, also wie am ganzen Wesen Gottes, so auch an der Unsündlichkeit participirt, das verstand sich für jeden von selbst, der ihn als Gottes Sohn erkannte. Dem Jüngling aber lag die Erkenntniss noch fern und der Herr findet es nicht für nöthig und angezeigt, vor dieser Person auf diese Seite mit weiterer Belehrung einzugehen.

Aehnlich löst sich wohl auch die Schwierigkeit in der Aussage Christi bei Marc. 13, 32, wo er erklärt, dass der Sohn die Stunde seiner zukünftigen Erscheinung nicht wisse. Der Wortlaut gibt offenbar einen Widerspruch mit sonstigen Aussagen über die göttliche Natur Christi. Man muss hier festhalten, dass das Wort des Herrn sich auf die Frage der Jünger nach der Zeit und Stunde des Eintritts der näher beschriebenen Vorgänge und also seiner Wiederkunft bezieht. Sie scheinen von der Ansicht auszugehen, dass Christus beliebig und willkürlich schon im voraus den Tag bestimmt habe, und sollen nun erinnert werden, dass der Sohn auch hier wie in seinem ganzen Werke nicht selbstbestimmender Herr, sondern vom Rathe des Vaters abhängig sei, einem Rathe, der Niemandem bekannt seyn könne und dürfe. Denn einmal hängt die Verwirklichung dieses Raths, die Zeit der Wiederkunft, von der Entwicklung des Reiches Gottes in der

Welt und von dem Verhalten der Welt zum Reiche ab und es ist somit die Stunde nicht von vornherein durch einen absoluten Beschluss Gottes festgesetzt. Anderntheils würde das Wissen um diese Zeit bei den Menschen einen dem Reiche Gottes schädlichen Einfluss üben, Sicherheit und Trägheit verursachen. Der Kern der Antwort Christi ist also eine Abweisung für den Wunsch der Jünger und eine Verweisung auf Rath und Wissen des Vaters, wie solches noch bestimmter in der späteren Antwort an dieselben Jünger unmittelbar vor der Himmelfahrt ausgesprochen ist. Ich möchte aber noch einen Punkt hinzufügen. Es ist mir nicht so ausgemacht, als es Olshausen ansieht, dass bei *υἱὸς* ergänzt werden müsse *τοῦ θεοῦ*. In der Relation des Matthäus wird dreimal vorher und einmal nachher vom *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* geredet und in der ganzen eschatalogischen Rede der *υἱὸς τοῦ θεοῦ* gar nicht erwähnt. Sollte aber dennoch der *υἱὸς τοῦ θεοῦ* gemeint seyn können um der engen Beziehung zu *πατήρ* willen, so ist doch unter dem Sohn Gottes nicht die zweite Person in der Trinität, der ewige Logos gemeint — diesem kann natürlich nichts verborgen seyn —, sondern die gottmenschliche Person des Erlösers. Zu dessen Beruf aber hat es nicht gehört, alles Mögliche und unter vielen Dingen auch die Zeit seiner zukünftigen Erscheinung zu wissen. Er muss nur die Gestalt der Zeit und die Vorgänge vor ihrem Eintritt kennen und auch offenbaren; denn nur dieses dient zur Förderung seines Reichs.

Der Hauptberuf des Erlösers war, die Versöhnung zu vollbringen, und von diesem ***Opus Christi salutare*** veranlassen uns einige Stellen ein wenig zu handeln. Christus gibt uns selber Aufschluss über die Tendenz seines Kommens, indem er versichert, dass er erschienen sei *εἰς κρίμα* (Joh. 9, 39); und doch behauptet er im Gespräche mit Nikodemus das gerade Gegentheil, dass Gott seinen Sohn nicht gesandt habe, die Welt zu richten. Dass er dort von seinem Kommen, hier von seinem Gesandtwerden vom Vater spricht, begründet natürlich in dem Endzweck keinen Unterschied. Bei Nikodemus erklärt sich der Herr einfach über das Ziel seines Kommens und Handelns an sich, wie es beim Vater beschlossen und im eigenen Herzen beabsichtigt ist, und das ist nur Eines, dasselbe nur in einem höheren Sinne zu bewirken, was die Schlange Mosis bewirkt hat, das Verlorene zu retten und zwar zum ewigen Leben, nicht aber zu richten, wie man bei der Erscheinung Gottes unter den sündigen Menschen hätte erwarten sollen. Er ist aber nicht blos der Urheber der Erlösung, sondern auch die Zutheilung seiner Gaben und deren

Versagung behält er sich vor und zwar nach dem Princip des Glaubens und Unglaubens. Demgemäss spricht er sein Urtheil (κρίμα) und erklärt die Einen, die vorher nicht sahen und dann ihre Blindheit erkannten, für sehend und für theilhaftig des ewigen Lebenslichts, die Andern aber, die sich fälschlich für sehend hielten und doch den Finger Gottes in Christo nicht erkannten, verurtheilt er zur Finsterniss des Verderbens; damit vollzieht er noch in einem andern Sinne ein Gericht, in dem er die Menschheit in zwei verschiedene Theile theilt. Das ist der Erfolg seines Auftretens in der Welt und des fortwährenden Anbietens seiner Gnade im Wort, und weil dieser Erfolg, nach seinem und seines Wortes Wesen und wie die Welt mit ihrer verschiedenen Empfänglichkeit einmal ist, mit Nothwendigkeit eintritt, so ist es seine Absicht — aber nicht primär, sondern sekundär, nicht absolut, sondern relativ, die verschiedene Stellung der Menschen zu ihm mit eingerechnet —, dieses Urtheil und Gericht und die Scheidung zu vollziehen. Das aber ist's, was er dort aus Anlass der Heilung des Blindgebornen und des dadurch veranlassten Verfahrens der Pharisäer bespricht.

Mit dieser Ausführung ist auch schon die Differenz erklärt, in der die Aussage Christi Matth. 10, 34 mit anderen, wie Luc. 2, 14. Joh. 14, 27. Eph. 2, 14 u. s. w., steht. Als die eigentliche Weihnachtsgabe, die der Neugeborene von Bethlehem gebracht, wird schon von den himmlischen Heerschaaren der Friede auf Erden genannt; Christus selbst bestimmt gleichsam testamentarisch als seine Hinterlassenschaft seinen Frieden im Unterschied von dem der Welt, und Paulus hebt als Erfolg des Werks Christi den Frieden hervor, ja er sieht diesen Frieden so verkörpert in Christo, dass er den Mittler selbst den Frieden nennt, ähnlich wie bei Johannes Gott die Liebe heisst. Dieser Friede ist das Resultat der oben schon besprochenen Versöhnung und Erlösung, der Friede, in den das gläubige Herz mit Gott durch Christum versetzt wird, und natürlich dann auch der Friede, in den es mit sich selber zu stehen kommt. Er ist, wenn man den einzelnen Menschen und sein Verhältniss zu Gott ansieht, gerade so die einzige oder Hauptabsicht Christi mit der Welt, als es die Versöhnung ist. In der angeführten Stelle aber bezeichnet er die etwaige Voraussetzung seiner Jünger, dass er gekommen sei, Frieden zu bringen, als eine irrige und setzt positiv hinzu: Ich bin nicht gekommen, Frieden zu bringen, sondern das Schwert. Es ist vielleicht schon bemerkenswerth, dass er ἐπὶ τὴν γῆν hinzusetzt, womit sein Gottesfriede im Herzen nicht alterirt, sondern ein äusserlich zur Erscheinung kommender Un-

friede bezeichnet wird, und die folgenden Verse zeigen ja klar, dass von einem Unfrieden nicht des Menschen mit Gott, sondern der Menschen unter einander geredet ist. Aber die Absicht Christi kann es nicht gewesen seyn, auch nur einen Unfrieden dieser Art zu bringen, er ist der Friedefürst schlechthin. Aber er würde auch keinen bringen, wenn die Menschen, soweit sie vom Lichte seines Wortes berührt werden, sich offen und ehrlich zu ihm bekennen und die Gabe seines Gottesfriedens annehmen würden; es würde dann das schöne alttestamentliche Weissagungsbild zur fröhlichen Erfüllung kommen, dass Einer den Andern unter seinen Weinstock und Feigenbaum ladet. Der Glaube aber ist nicht jedermanns Ding; nur ein Theil wendet sich diesem und durch ihn dem Heiland zu und wandelt mit ihm im Lichte, Andere aber nicht, und es tritt eine Scheidung ein, die selbst bis in die engsten Beziehungen des natürlichen Lebens hinein sich geltend macht. Die Letzteren lassen das nicht ruhig geschehen und sehen es nicht unbetheiligt an, dass sich Andere zum Glauben und zur Gottseligkeit bekehren, sie wandeln nicht gleichgültig in der Finsterniss weiter, sondern es tritt die natürliche Antipathie der Finsterniss gegen das Licht hervor. Durch den Glauben der Gotteskinder, durch ihr Bekenntniss des Glaubens, durch ihren Wandel gemäss diesem Glauben wird die Welt geärgert, gestraft, und die natürliche Antwort des Fleisches ist Hass und Feindschaft und Opposition in Wort und That. Es ist ein Unfriede, den die Gläubigen nicht verursachen und hegen, sondern nur als etwas Unvermeidliches um Christi willen tragen; ein Hass, den sie nicht erwiedern, sondern sich gefallen lassen. Aber er ist eine nothwendige Folge der Predigt von Christo in der Welt und der traurigen Wirklichkeit, dass nicht alle glauben, und in diesem Sinne ist Christus gekommen, nicht den Frieden zu bringen, sondern das Schwert. Ja man kann das Recht dieses Worts noch weiter ausdehnen — bis in das innere Leben des Menschen hinein. Es kommt Niemand zum Frieden Gottes, wer nicht zuvor durch das Gesetz die Unruhe und Angst der Busse gekostet und von da aus die kostbare himmlische Gabe ersehnen und würdigen gelernt hat. Nur ist dieser Unfriede das *antecedens*, jener obige das *consequens* des himmlischen Friedens.

Einen Theil des hohenpriesterlichen Amtes Christi bildet die *Intercessio*. Von ihr handelt Paulus Röm. 8, 34: „Christus ist zur Rechten Gottes und vertritt uns“, und das Bewusstseyn darum ist in Verbindung mit Tod und Auferstehung der objective Grund unsrer Erlösungsfreudigkeit; und nach

Hebr. 7, 25 gehört zu den unterscheidenden Momenten zwischen dem himmlischen Hohenpriester und den πλείονες ἱερεῖς der Umstand, dass er ein unvergängliches Priesterthum hat, denn „er lebet immerdar und bittet für sie." Nun erklärt aber Christus selber den Seinigen „und ich sage euch nicht, dass ich den Vater für euch bitten will, denn der Vater selbst hat euch lieb" (Joh. 16, 26. 27). Aber es liegt kein Gegensatz in diesen verschiedenen Aeusserungen. Jene beiden apostolischen Worte reden von dem, was seit Christi Tod und Auferstehung geschehen ist, um denen, die zu Gott kommen wollen (προςερχομένοις), also der Versöhnung noch ferne stehen, dieselbe zuzuwenden, und wenn sie ihrer sich verlustig gemacht, sie derselben wieder zu versichern. Unser Antheil an der Frucht seines Sterbens und Auferstehens beruht auf dem immerwährenden Geltendmachen dieser Frucht durch die *intercessio*. Der Herr aber redet zu solchen, die in die Liebesstellung zu Christo und in den Gnadenbesitz bei Gott bereits eingetreten sind (— wenigstens von der bald eintretenden „Stunde" an —) und bereits im Namen Christi zu beten verstehen. Da bedarf es nicht zu jeder einzelnen irgendwie gearteten Bitte der Fürsprache Christi, der einmalige Erwerb der Liebe Gottes durch den Glauben und die Liebe zu Christo ist genug und der Name Christi beim Gebet sichert die volle Wirkung.

Es fragt sich, wie gross das Gebiet sei, dem Christus die Frucht seiner Erscheinung zuwenden will. Er selbst nennt bei Nikodemus die Welt (Joh. 3, 16), natürlich die ganze Welt, und bei der Allgemeinheit des Verderbens kann sich ein erlösungsbedürftiges Gemüth auch nur bei der Vorstellung beruhigen, dass die Liebe Gottes, wenn sie einmal Gnade für Recht ergehen lassen will, alles Fleisch umfasse. Einzelne alttestamentliche Weissagungen ahnen denn auch die allgemeine Verbreitung des künftigen Heils, der Umgang Christi mit einzelnen Heiden gibt dieser Hoffnung noch weiteren Raum und der schliessliche Auftrag des Herrn zeigt den Jüngern als Object ihrer Zeugen-Wirksamkeit „alle Welt." Diesen Aussagen gegenüber steht ein Wort aus Christi Mund, das zu widersprechen scheint, wenn er (Matth. 20, 28) sein Leben als Lösegeld ἀντὶ πολλῶν hinzugeben verspricht. Er redet eben hier nicht vom Standpunkt des göttlichen Rathschlusses und seiner Liebesgedanken, sondern von der Erfahrung aus, die er schon gemacht und seine Zeugen in der Folge in noch grösserem Massstab, dass aus dem κόσμος nur πολλοί sich zu ihm finden und die beabsichtigte Erlösung an sich zu einer Realität werden lassen. In ihrem Zustande vor

der Erlösung, wie sie historisch einmal geschehen ist und wie sie im Reiche Gottes einem jeden nahe tritt, fasst Paulus die Menschen auf und sagt dann (Röm. 5, 8), dass Christus für sie gestorben sei ἔτι ἁμαρτωλῶν ὄντων ἡμῶν, und eben dass ers gethan hat für die Menschen in dieser Beschaffenheit, in der sie zu ihm, dem heiligen Gott, in der Stellung von ἐχθροῖς (V. 10) im passiven Sinne standen, das stellt die Liebe Gottes erst ins hellste Licht. Denn nach dem Lauf der Welt „stirbt kaum jemand um eines Gerechten willen (Luther: um des Rechts willen), um eines Guten (Wohlthäters; Luther: etwas Gutes) willen dürfte vielleicht jemand sterben“ (V. 7). Diese Sentenz des Apostels wird nicht dadurch aufgehoben, dass Christus (Joh. 15, 13) erklärt: „Niemand hat grössere Liebe, denn dass er sein Leben gibt für seine Freunde.“ Er hat hier nicht die Stellung der Jünger oder der Menschen überhaupt vor ihm im Auge, sondern handelt von der Liebe, die sie üben, nicht erfahren sollen, und zeigt ihnen das Höchste, das die menschliche Liebe leisten kann, nemlich dass sie das Leben gibt für die Freunde d. i. für diejenigen, die sie liebt. Die φίλοι hier haben mit den ἐχθροῖς doch nichts zu schaffen.

Das Sterben des Herrn hat die Erlösung zu Stande gebracht, wie der Herr selbst in der oben behandelten Stelle Matth. 20, 28 die Hingabe seines Lebens, wenn auch unter einem andern Gesichtspunkte, in causale Beziehung zur Erlösung setzt und sonst einstimmig dieser Zusammenhang zwischen dem Tode Christi und der Versöhnung als zwischen Ursache und Wirkung bezeugt und das Hauptgewicht in das hohepriesterliche Amt Christi gelegt wird; z. B. Hebr. 2, 14. Davon macht Paulus 2 Tim. 1, 10 keine Ausnahme, wenn er auch dort an die Stelle des Todes Christi das Evangelium zu setzen scheint, denn er erwähnt Christi als φωτίσαντος ζωὴν καὶ ἀφθαρσίαν διὰ τοῦ εὐαγγελίου. Es ist aber mehr die Luthersche Uebersetzung als der Grundtext, die zu der Meinung führen kann, als rede der Apostel von der Hervorbringung des Lebens und der Unsterblichkeit. Aber Paulus schreibt φωτίσαντος und nicht ποιήσαντος und denkt daran, dass Leben und Unsterblichkeit wie ein Licht zum gläubigen Anschauen und zur seligen Erleuchtung dadurch hingestellt sind. Dies aber geschieht durch das Evangelium und dessen Verkündigung. Was objectiv durch den Tod errungen ist, das wird erst durch das Evangelium der subjectiven Beachtung und Besitznahme vermittelt. Treffend sagt daher Calvin zu der Stelle: *Quum evangelio adscribit vitae illustrationem, non intelligit, a verbo faciendum esse exordium, omissa Christi morte et resurrectione; sed tantum significat, non*

aliter fructum hujus gratiae pervenire ad homines quam per evangelium.

Der Erste, der dieses Evangelium vor der Thatsache des Todes und der Auferstehung verkündigt hat, war Jesus selber und man schreibt ihm deshalb das prophetische Amt zu. Da er selbst der Quell und Mittler des Heils ist und er allein, so ist sein Zeugniss überall Selbstbezeugung. Da aber seine Erscheinung doch wieder einzig nur die Realisirung des ewigen Rathschlusses Gottes ist, so ist seine Predigt auch ebenso Zeugniss vom Willen des Vaters. Es kommt hier Alles darauf an, dass sein Zeugniss glaubwürdig ist. Da geht er nun selber auf die Bedenken ein, die man seinem Zeugnisse menschlicher Weise hätte machen können und wirklich gemacht hat, und sagt einmal: „Wenn ich von mir selbst zeuge, so ist mein Zeugniss nicht wahr“ (Joh. 5, 31), während er ein andermal das gerade Gegentheil versichert: „So ich von mir zeuge, so ist mein Zeugniss wahr.“ Joh. 8, 14. Beide Aussagen vertragen sich sehr wohl. Dort hebt der Herr die eine Seite seines Wesens hervor, diejenige, in der er den Hörern sichtbar gegenüber trat, in der er ihnen gleich war und sie ihm, die menschliche, und so lässt er sich's gefallen, nach der unter Menschen gewöhnlichen Regel beurtheilt zu werden, dass seine Aussagen über ihn selber nicht von vornherein das Präjudiz der Wahrheit haben, eben weil sie nur ein Selbstzeugniss seien. Es kann zwar ein Mensch über sich die Wahrheit sagen, aber damit dass er von sich zeugt, ist keine Garantie für die Wahrheit seiner Rede gegeben. Er redet also wie ein menschliches Individuum anderen Individuen gegenüber. Wenn er aber doch gerade in derselben Rede den Anspruch der subjectiven Wahrheit erhebt, seine κρίσις als eine gerechte bezeichnet und eben deshalb ihren Glauben für sich fordert (V. 38 ff.), so muss er sich auf eines Anderen Zeugniss berufen, das zu dem seinigen hinzukommt und damit übereinstimmt, es bestätigt. Das thut er; er beruft sich auf die göttliche Seite seines Wesens, namentlich auf die Offenbarung derselben in den Wundern, in der sie für das hartgläubige Volk am schlagendsten auftrat, und wie er in der ganzen Rede sich vom Vater und den Vater vom Sohne unterscheidet, sich als den Gesandten vom Vater hinstellt (V. 30), so legt er den Hörern seine wesentliche Gemeinschaft mit dem Vater, hier die Aeusserung derselben in seinen Thaten als etwas vom Vater (ἄλλος V. 32) besonders Gewirktes vor, das zu seiner menschlichen Erscheinung als ein Zweites hinzukommt. Also der Kern der ganzen Rede ist der Nachweis, dass seine Rede Wahrheit ist, und sonach steht sie mit Kap. 8, 14 im

Einklange. Hier sprechen die Redenden nur den Standpunkt aus, den ihnen der Psalmist (116, 11) anweist: „alle Menschen sind Lügner“, und erheben wirklich den von diesem Standpunkt aus ganz natürlichen Einwurf: „Du zeugst von dir selbst, dein Zeugniss ist nicht wahr.“ Aber jetzt stellt sich der Herr nicht neben sie, sondern mit dem nachdrücklichen ἐγώ ihnen als gewöhnlichen menschlichen Individuen gegenüber, macht sich in seiner Besonderheit geltend, die darin besteht, dass er nicht allein sei, sondern der Vater mit ihm; er stellt sich also als den Menschensohn dar, der in beständiger wesentlicher Gemeinschaft mit dem Vater lebt und handelt. Wegen dieser untrennbaren Einheit von göttlichem und menschlichem Wesen in ihm kann er sich selbst auf den Grundsatz ihres Gesetzes berufen, dass das Zeugniss zweier Zeugen wahr ist, und die darin liegende Forderung als durch ihn erfüllt bezeichnen, denn in ihm redet der Vater und der Sohn. Demnach muss seine Rede Wahrheit seyn.

Es klingt befremdlich, wenn der Meister selbst (Joh. 15, 15) versichert, dass er den Jüngern Alles gesagt, was er vom Vater empfangen, womit doch angedeutet ist, dass er nichts für sich behält und sie fähig sind, Alles aufzunehmen; und doch lässt er sie gleich im folgenden Kapitel (16, 13) hören: „ich habe euch noch vieles zu sagen, aber ihr könnt es jetzt nicht tragen.“ Es will mir doch etwas gezwungen erscheinen, wenn Olshausen über diesen Gegensatz zu der ersteren Stelle bemerkt, dass hier nicht die Rede ist von allem dem, was der Herr für sich vom Vater empfangen, sondern von dem, was er zur Mittheilung an die Jünger erhielt. Der Sinn ist dann dieser: ich könnte euch nach der Treue und Lauterkeit eures Herzens alles mittheilen, was mir vom Vater für euch gegeben war. Jene Unterscheidung zwischen der Offenbarung vom Vater für den Sohn allein und für die Jünger ist durch den Context nicht angedeutet und gerechtfertigt. Und soll, wie es scheint, der Grund und das Maass für die Mittheilung in der Treue und Lauterkeit ihres Herzens gefunden werden, die sie als φίλοι zu ihm gehegt, so sind doch die φίλοι im Gegensatz zu den δούλοις nicht nach ihrer inneren Stellung zu ihm gedacht, sondern nach der näheren engeren Beziehung, in die sich der Herr zu ihnen gesetzt und sie dadurch gehoben hat. Er hat ihnen in der That Alles geoffenbart, was zu der Erlösung in Christo gehört — nemlich in seinen grossen Zügen, in den Hauptpunkten. Von der Sündhaftigkeit der Menschen bis zu seiner Wiederkunft zum Gericht fehlt kein Artikel in seiner Rede. Aber wie diese Artikel unter sich zusammenhängen, welche Fülle von Be-

ziehungen jeder in sich hält, welchen Gang im Einzelnen die Entwicklung des Reiches Gottes bis zum Ende nehmen wird, wie sie diese ganze Wissenschaft des Heils praktisch und seelsorgerlich zu handhaben und zu verwenden hätten, das und manches Andere zu erfahren und fruchtbar zu behalten, wäre vor dem Empfang des Geistes eine Unmöglichkeit für sie gewesen. Dieses Licht anzuzünden, hat er dem Heiligen Geiste überlassen.

Was sie mit diesem anvertrauten Pfunde zu machen hätten, wurde ihnen vor der Zeit der Anwendung deutlich genug gesagt; sie hatten in seine Fusstapfen einzutreten und mit der Lehre des Evangeliums die Welt zu erfüllen. Nicht erst bei der Himmelfahrt erfahren sie ihre künftige Aufgabe: „gehet hin in alle Welt und lehret alle Völker“, sondern schon viel früher werden sie angewiesen, was sie in Finsterniss gehört, im Licht zu reden, und was sie in das Ohr gehört, von den Dächern zu predigen (Matth. 10, 27). Wie aber harmonirt damit, wenn Christus (Matth. 16, 20) den Jüngern verbietet, jemandem zu sagen, dass er der Christ sei? Aufgehoben kann natürlich dadurch seine Anweisung zur Predigt nicht werden, denn sie ist ja einzig das Medium der Offenbarung Christi für alle Welt, für die Einführung der Menschen in die Heilsgemeinschaft Christi. Um so weniger konnte der Herr ihnen den Mund überhaupt schliessen wollen, als er ja eben das Bekenntniss Petri von Jesus als dem Christ, dem Sohne Gottes, indirekt als den Felsengrund der Kirche und ihre starke Waffe wider die Pforten der Hölle und als eine Offenbarung Gottes gewiesen hatte. Wohl aber wird sie durch die letztere Stelle bezüglich ihrer Ausführung aufgeschoben. In der längeren Rede (Matth. 10) handelt Christus mit den Jüngern bereits von der Zeit, da sie ihr Amt angetreten hätten, und da galt es, dem Worte Christi an sie die möglich grösste Oeffentlichkeit zu schaffen, und es handelte sich um die Sache, der sie dienten. Später aber Matth. 16 handelte es sich um die Zeit der Verkündigung, soweit diese durch die Jünger geschehen sollte. Was Petrus dem Herrn ins Angesicht eben bekannt hatte, das war wohl der Grund aller Heilserkenntniss, aber damit ist der Begriff des Christus noch nicht erfüllt. Damit er den Namen mit ganzem Rechte trage, muss er erst sein Werk vollenden, und dazu muss geschehen, was die Propheten geweissagt, dass er leide und sterbe, und dieses stand noch in der Zukunft. Folglich kann er noch nicht als der Christus, der Heilbringer, verkündigt werden. Zu diesem objectiven Grund kommt aber noch ein subjectiver, in den Aposteln liegender. Wer Christum mit

Erfolg predigen sollte, der musste nicht blos die göttliche Seite an Christo erkennen, wie es Petrus eben bezeugt hatte, sondern auch die weniger erfreuliche menschliche, die Seite des Leidens und Verworfenwerdens. Ja von V. 24 an gibt Christus zu verstehen, dass nicht blos ihm dieses Schicksal bevorstehe, sondern dass sich dasselbe an jedem seiner Nachfolger wiederholen müsse. Wie fern aber dem Jünger, der das Wort führte, diese doppelte, nothwendige Erkenntniss lag, das zeigt seine zwischenein geworfene Rede und die Antwort des Herrn (V. 22 u. 24), und somit hatte er selbst den schlagenden Beweis geliefert, dass er noch unfähig sei, Christum nach der ganzen Fülle seines Inhalts zu verkündigen. Damals also — das τότε scheint mir mit Nachdruck vorangestellt —, wie es mit dem Herrn in seinem Werke und mit den Jüngern in ihrem innern Leben noch stand, verbot er ihnen die Predigt von Christo. Wie es alsbald nach dem Tode und der Auferstehung Christi ganz anders gewesen, zeigt die Apostelgeschichte vom zweiten Kapitel an.

Von dem Gebiet der objectiven Heilserwerbung treten wir über auf das der subjectiven Heilsaneignung, in den *locus de statu gratiae*. Hier beschäftigt uns zuerst der Punkt vom seligmachenden Glauben und die mit ihm zusammenhängende Rechtfertigung. Es ist das Verdienst der Reformation, die Rechtfertigung wieder mit dem Glauben und zwar dem Glauben allein in den Zusammenhang von Wirkung und Ursache gebracht zu haben, und wir sind überzeugt, damit die Krone der Lehre des ganzen Evangeliums klar und leuchtend zu besitzen. Es hat der rationalistische Pelagianismus in seinen mannichfaltigen Gestalten, der freilich die Tiefen des Evangeliums gerade so erfasst hat, als sich ihm die Tiefen des menschlichen Herzens und seine Bedürfnisse erschlossen haben, diese Lehre als eine in Gottes Wort wirklich und einzig gegründete bestritten; aber eine Wolke von Zeugen ruft aus der Schrift, ruft dieses Zeugniss in die Welt hinein. Die Aussagen des Meisters (Matth. 16, 17. Joh. 3, 15. 16. 18 36. 6, 29.) und die Worte der Jünger (Eph. 2, 8. Röm. 3, 22ff. 10, 4. 9. Gal. 2, 16. 3, 9. 22. 1 Petr. 4, 8. 1 Joh. 3, 23) predigen im schönsten Einklang diese Lehre. Und doch hat der semipelagianische Widerstand gegen diese Macht des Glaubens und die rationalistische Sympathie mit der Wirkung der Werke einen Schein von Berechtigung, sich in der Schrift wiederzufinden. Mehr aber auch nicht als den Schein, und ein genaueres Einsehen in den Sinn der Stellen und ihren Zusammenhang wird jene Cardinallehre unangetastet lassen. Matth. 19, 17 erklärt Christus selbst jenem Jüngling: „Willst

du zum Leben eingehen, so halte die Gebote." Mit dürren Worten wird da vom Herzog des Lebens selbst der Gewinn des Lebens an die Erfüllung der Gebote gebunden. Hier steht fürs erste das fest, dass Gott sich nicht spotten lässt, und seine alte Verheissung, dass diejenigen in seiner Hütte wohnen und auf seinem heiligen Berge bleiben, welche ohne Wandel einhergehen und recht thun, immerdar gilt, er wird sich nicht untreu. So müsste er jedem das Leben zutheilen, der ohne Fehl im Spiegel der geistlich verstandenen und beachteten Gebote erschiene. Das Hinderniss liegt nur in dem traurigen Factum der allgemeinen Sündhaftigkeit, welche Christus nicht blos durch seine Erscheinung in der Welt anerkennt, sondern auch in dem einzigen Worte: „was vom Fleisch geboren ist, das ist Fleisch" deutlich ausgesprochen hat. Er kann sich aber nicht widersprechen, und wenn er nun doch jenen Menschen an die Gebote weiset mit der Perspective des ewigen Lebens, während er die Unmöglichkeit der Erfüllung wohl kennen muss — so geschieht das aus pädagogischem Grunde. Zum Leben geht Niemand ein ohne Christum; ihn aber lernt Niemand glauben und lieb gewinnen, der nicht zuvor seiner Sünde in ihrer Menge und in ihrem Schrecken sich bewusst geworden ist. Dazu konnte aber jenen Menschen einzig das Gesetz führen, das war für ihn, was es für ganz Israel seyn sollte, der *παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν*. Bei aufrichtigem Einblick in dieses Gesetz hätte es ihm klar werden müssen, wie es ganz etwas Anderes wirkt als das Leben, aber es würde ihm so ein Wegweiser in die wahrhaft heilbringende Bahn geworden seyn.

1 Joh. 2, 29 lehrt der Apostel, dass jeder, der Gerechtigkeit thut, aus Gott geboren sei; aber der vorhergehende Vers und die nachfolgenden nöthigen den Leser alsbald, den richtigen Gesichtspunkt zu finden. Er redet nicht davon, wie man in den Stand eines Gottgeborenen kommt, sondern er sieht sich und seine Leser schon für Gottes Kinder an, sie tragen die mit dieser Stellung verbundene Hoffnung (3,3). Und vorher hat er sie aufgefordert, zu bleiben in Christo (V. 28), damit sie bei seiner Erscheinung nicht zu Schanden werden. Er zeigt nun, wie sie sich als Gottgeborene erweisen, und wie sie richtig angethan sind, um bei seiner Erscheinung Freudigkeit zu haben. Es sagt demnach diese Stelle mit andern Worten dasselbe, was unten geschrieben steht (3,3): „Wer solche Hoffnung hat, reinigt sich." Heiligung oder Gerechtigkeit thun und die Hoffnung eines Gotteskindes tragen stehen in engster, nothwendiger Verbindung. Das eine Mal hören wir, was das Gotteskind um seiner Hoffnung

willen an sich übt — die Heiligung, das andre Mal, was man aus dem gerechten Wandel eines Menschen schliessen kann — seine Gotteskindschaft.

Auch 1 Petr. 4, 8 hat man, wenn ich nicht irre, dafür benutzen wollen, die Rechtfertigung aus dem Glauben zu untergraben, indem es hier heisse, dass die Liebe (des Menschen) zudeckt (bei Gott) die Menge der (seiner) Sünden, mit andern Worten, dass die Liebe den Menschen bei Gott rechtfertige. Es genügt aber, die Worte Calvins zu der Stelle anzuführen: *Est autem ex Salomone haec sumta sententia, cujus verba sunt Prov.* 10, 12: *Odium convitia detegit, caritas autem operit multitudinem peccatorum. Quid velit Salomon, satis clarum est; membra enim antitheseos inter se respondent. Quum itaque priore membro dicat, odium in causa esse, ut mutuo se traducant ac infament homines, sequitur, tribui caritati contrarium effectum, nempe quod, dum inter se amant, benigne et humaniter multa invicem condonant; unde fit, ut sepultis ultro citroque vitiis alter alterius honorem salvum esse cupiat.* Petrus handelt von der Liebe, nicht wie sie Gott gegenüber wirkt, sondern den Brüdern gegenüber, und die Menge der Sünden gehört nicht dem Liebenden, sondern dem Nächsten zu.

Jac. 1, 25 anzuführen wird kaum nöthig seyn. Zwar braucht dort der Apostel die möglichste Energie des Ausdruckes, um das *ποιεῖν* hervorzuheben; aber er führt ja nur seine Aufforderung (V. 22): „seid Thäter des Worts und nicht Hörer allein“ weiter aus und bespricht nicht, wie sich der Mensch zu Gott zu stellen habe, um die Stellung eines Gerechten einzunehmen, sondern wie er's mit dem Worte Gottes zu halten habe, und der Gegensatz, den er mit der *ποίησις* und mit dem *ποιητὴς ἔργου* bekämpft, ist das vergessliche Hören. An den Glauben in seiner Beziehung zu den Werken denkt er hier nicht. Wohl aber im folgenden Capitel, und auf diese Stelle (V. 14 ff.) muss hier füglich Rücksicht genommen werden.

Wenn dem Glauben das Heil zugeschrieben wird, so ist bekanntlich nicht irgend ein Ueberzeugtseyn des Verstandes von der Wahrheit und Wirklickeit irgend eines Objects gemeint, sondern der in der Dogmatik sogen. *fides specialis* wird die Rechtfertigung vindicirt, die als Object Christum in seinem erlösenden und versöhnenden Leiden und Sterben für die Welt erfasst, aber auch in dem Subject selbst noch etwas Anderes ist als eine Erkenntniss des Heilandes und seines Heils, nemlich *assensus* und *fiducia*, womit der Glaube in das Centrum und die Tiefe des Menschen verlegt wird, in

das Herz. Es erklärt sich leicht, warum der πίστις und ihr allein, trotz dem Fehlen des *sola* in der Schrift, diese eminente und unvergleichliche Bedeutung für die Rechtfertigung beigelegt wird. Sie ist nach der Erklärung des Hebräerbriefs (11, 1) ἐλπιζομένων ὑπόστασις, πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων. Das Heil des Christen ist nun aber in der Person Christi als des Gottmenschen beschlossen, wird aber von ihm nicht nach Willkür und ohne ethische Motive ausgetheilt, sondern die Bedingung der Heilserlangung ist die Gemeinschaft der heilsbegierigen Seele mit Christo. Es kann aber auf geistigem und geistlichem Gebiete kein richtiges innerliches Verhältniss eines Empfangenden zu dem Gebenden eingegangen werden ohne Glauben, wie sich das ja auch ausserhalb des religiösen Bodens in der Stellung eines Jüngers zum Meister, eines Schülers zum Lehrer wahrnehmen lässt. Ferner ist es nicht der beziehungsleere Name Jesus, nicht die abstracte Person Christus, zu dem sich die Menschen in Beziehung zu setzen haben, sondern er ist der Quell des Heils nur als der Sohn Gottes, als der Abglanz göttlicher Herrlichkeit und als Ebenbild göttlichen Wesens, der die Gleichheit mit uns nur als etwas ihm Fremdes aus eigener Wahl angenommen hat, und er ist wahrhaftig und im buchstäblichen Sinne des Wortes θεός, υἱὸς θεοῦ, und wird der Heiland der Welt, indem er sein Leben als ein Lösegeld für der Menschen Sünde hingibt. Aber jene Gottessohnschaft und diese Bedeutung seines Todes sind πράγματα οὐ βλεπόμενα, nur der Glaube ist im Stande, sie zu erfassen, und auch für Jünger Christi und alle, die ihn in den Tagen seines Fleisches gesehen haben, gab es nur mittelst des Glaubens einen Zugang zu Christo. Uns wird dieses Heil durch das Medium des geschriebenen und gepredigten Wortes übermittelt, im Gewand einer Botschaft kommt es uns entgegen; eine solche aber fordert, wenn sie für den Hörenden nicht etwas Fremdes bleiben, sondern Wirkung üben will, nothwendig Glauben. Unbedingt kündigt sich dasselbe vorläufig nur als eine Zusage und Verheissung an, nur die Erstlinge des Geistes empfangen die Kinder Gottes hier, die volle Ernte liegt in der Zukunft, in der herrlichen Erscheinung Christi, ihre Güter sind ἐλπιζόμενα; wir sind wohl selig, doch nur in Hoffnung (Röm. 8, 24). Eine Zusage aber bleibt eine leere Rede für den Harrenden, ohne kräftigenden Eindruck, wenn er es nicht über sich gewinnen kann, ihr Glauben zu schenken. Sonach mag das *sola* nicht ausdrücklich in der Schrift gefunden werden, das Wesen des christlichen Heils lässt neben der *fides* keinen zweiten berechtigten Factor aufkommen, und

Paulus redet nicht blos vom Standpunkt der evangelischen Botschaft aus, sondern hat auch noch das Recht und die Nothwendigkeit der Logik für sich, wenn er nicht blos thetisch das πιστεύειν als subjectives Organ der Vermittlung preist, sondern auch antithetisch den Werken jede Mitwirkung abspricht, sonderlich wenn diese Werke, wie in der judaisirenden Opposition gegen seine evangelische Predigt, in ihrer Vereinzelung und Aeusserlichkeit geltend gemacht und nicht in ihrer Gesammtheit als Ausdruck und Erscheinung eines richtig zu Gott gestellten Herzens betrachtet wurden. Jakobus nimmt, wenn wir die Worte obenhin lesen, eine gegensätzliche Stellung zu Paulus und seiner Lehre ein und zwar negativ und positiv. Er negirt von der πίστις das, was Paulus von ihr prädicirt, indem er sie nicht allein nicht einmal vorzugsweise als *causa instrumentalis* der Rechtfertigung ansieht; denn seine Frage (V. 14): μὴ δύναται ἡ πίστις σῶσαι αὐτόν; erwartet eine verneinende Antwort. Er behauptet aber auch von den ἔργοις, was ihnen Paulus bestritten hat, sie sind wenn auch nicht allein, so doch vorzugsweise der Grund unserer Gerechtigkeit. Aber es wird dieser Widerspruch der beiden heiligen Schriftsteller schwinden, wenn wir uns den Standpunkt vergegenwärtigen, auf welchem, und die Begriffe, mit welchen sie operiren. Paulus schaltet frisch und rüstig mit der πίστις, wie er sie nicht blos aus dem Evangelium, sondern auch aus der eigensten Erfahrung kennt; sie ist ihm die Hingabe eines in seiner Sündenerkenntniss betrübten und heilsbegierigen Herzens an den Erlöser und seine Gnade, die dann nicht anders als umgestaltend auf das Innerste des Menschen wirkt und ein ganz neues Leben schafft, wie er denn sonst als Gesammtresultat der Gemeinschaft mit Christo die καινὴ κτίσις angibt (2 Cor. 5, 17). Selbst da, wo er der jüdischen Werkgerechtigkeit Opposition macht, fürchtet er doch nicht missverstanden zu werden, wenn er vom Glauben redet, der in der Liebe thätig ist (Col. 5, 6). Dieser Glaube hat absolute Geltung, schliesst einzig das Heil in sich und hat deshalb nicht blos Recht in dem Gegensatz, den Paulus zu bestreiten hat, sondern überall. Seinen Gegensatz hat er an der Werkgerechtigkeit, die die äusserlichen Werke um ihrer selbst willen als ebenso viele Erfüllungen göttlicher Gebote anschlägt und absehend von der Gesammtstellung des Herzens, von einem in allem Thun und Lassen sich zeigenden Gesammtgehorsam, diese einzelnen Werke als Anspruch begründend vor Gott geltend machen will. Ein ganz anderer Anlass liegt dem Jakobus bei seinen Worten vor; er hat es auch mit πίστις und ἔργα zu

thun; aber während Paulus wider solche streitet, welche die erste nicht wollen und die anderen betonen, muss Jakobus sich mit solchen abfinden, die auf die erstere pochen und an den anderen es fehlen lassen; aber beide Begriffe bedeuten hier etwas Anderes. Es scheint mir nach V. 19, dass schon das Objekt des seligmachenden Glaubens, Christus mit seinem Werke, von den Lesern nicht erfasst war, denn dort ist nur vom Glauben an die Einheit Gottes die Rede. Dass aber Gott Einer ist, das ist ebenso wenig hinreichend zum Leben, als etwa in der rationalistischen Summe des Christenthums, nemlich Gott, Tugend und Unsterblichkeit, der Inbegriff des Evangeliums ausgesprochen ist. Aber auch als Zuständlichkeit und Stimmung des Subjects gefasst, ist die *πίστις* hier eine wesentlich andere. Es ist wohl nicht ohne Bedeutung, dass V. 14 der Apostel *πίστις* ohne Artikel setzt: *ἐὰν π. τις λέγῃ ἔχειν* irgend einen Glauben, nicht den specifisch christlichen. Denn wenn auch gleich darauf der Artikel dazu tritt: *μὴ δύναται ἡ π. σῶσαι αὐτόν*, so hat er hier demonstrative Kraft, dieser Glaube, wie er eben bezeichnet worden ist, nemlich der Glaube, der keine Werke bei sich hat. Vergleicht man nun V. 19 damit, so ergibt sich, dass hier eine *π.* gemeint ist, welche von den drei Factoren derselben nur den ersten hat, die Erkenntniss, denn dieses Stück besitzen selbst die Teufel, während *assensus* und *fiducia* fehlen, d. h. nichts Geringeres als der Antheil, den das Herz des Menschen daran hat, die herzliche Annahme des Dargebotenen und die herzliche Hingabe an den Anbietenden. Daher denn auch der wesentliche Erwerb jedes gläubigen Gotteskindes fehlt, die Freudigkeit des versöhnten Gemüths; der Mensch muss da noch, wie die Teufel, bei dem Gedanken an die Wirklichkeit des Einen Gottes zittern. Eben aus der Einseitigkeit dieses Erkenntniss-Glaubens folgt dann eine andere Eigenthümlichkeit dieses falschen Glaubens, nemlich dass er nicht Werke hat, dass er nicht die Ursache eines wesentlich neuen Lebens, der Same oder der Boden für alle Früchte des h. Geistes ist. Diese Gesammtheit christlichen Wandels, wie sie aus dem Glauben hervorgeht als nothwendige Aeusserung der im Innern bestehenden Gemeinschaft mit Christo, versteht er unter den *ἔργοις*, einem Plural, der um der vielgestaltigen Erscheinung dieses neuen Lebens willen gewählt ist. Er polemisirt also gegen die *πίστις*, aber die mit dieser *πίστις* umgehen, haben keine Ahnung von der Tiefe und Macht der *πίστις*, welcher Paulus das Heil zuspricht. Und er stellt die *ἔργα* auf den Leuchter, aber diese stehen auf einem ganz anderen Grunde, tragen ein ganz

anderes Wesen und stehen unter sich in einem ganz anderen Zusammenhang als die von Paulus verworfenen Werke. Haben wir damit den Standpunkt des Jakobus richtig gefunden und bezeichnet, so können wir nicht anders als mit der Erwartung einer verneinenden Antwort fragen: *μὴ δύναται ἡ πίστις σῶσαι αὐτόν*? Ebenso wenig als das blosse Wissen um Aufenthalt und Namen und Tüchtigkeit des Arztes je einen Kranken gesund gemacht hat. Aber es fehlt nicht etwa deshalb an der lebendigmachenden Kraft, weil ihm der christliche Wandel abgeht, und wenn dieser sich dazu gesellen würde, so fiele dem Glauben die heilschaffende Macht zu; denn dann wären es in der Wirklichkeit doch die Werke des Menschen und nicht die Gnade Gottes, welche die Seligkeit vermitteln. Etwa ein Bruchtheil des subjectiven Heilsvermögens fiele dem Glauben zu und seine Ergänzung fände er in den *ἔργοις*; beide wären Coefficienten. Sondern deswegen vermag dieser Glaube zum Heile nichts, weil er der vom Evangelium verlangte nicht ist, weil er den objectiven Heilsmittler Christus nicht erfasst und herangenommen hat. Denn nicht der Glaube bewirkt um sein selbst willen die Rechtfertigung, sondern Christus bewirkt sie, der durch den Glauben Eingang gefunden hat. Jenem fehlt die Grundvoraussetzung der Busse, der Sündenerkenntniss und der Sehnsucht nach Erlösung aus den Banden der Sünde. Wer aber noch blind ist über die eigene Sünde, dem ist das Auge über die Macht und Herrlichkeit Christi noch nicht aufgegangen. Vom Hörensagen kann er die einzelnen Worte des Evangeliums kennen und menschlicher Weise darüber urtheilen; was es aber um die Zusagen Christi sei: „Euch ist der Heiland geboren; sei getrost, deine Sünden sind dir vergeben", hat er nicht erkannt, wie man erkennen muss. Und jener Glaube ist blosser Erkenntnissglaube, und diese Erkenntniss ist noch dazu eine mangelhafte, ein blosses Nichtzweifeln mit dem Verstande an den Thatsachen des Heils, aber auf dem Wege der verstandesmässigen Erkenntniss kommt nie eine Einkehr Christi in die Seele, eine Einigung des Menschen mit Christo zu Stande. — Wenn dann Jakobus weiter den Werken — in seinem Sinne gefasst — die rechtfertigende Kraft zuschreibt, so liegt ihm die Absicht fern, den Glauben um seine Bedeutung im Heilsweg zu bringen; sondern er geht von der Voraussetzung aus, dass das christliche Leben nur da möglich sei, wo der Glaube ist; das Vorhandenseyn des gottseligen Handelns — hier insonderheit in der Form der Wohlthätigkeit — ist ihm ein Beweis für das Vorhandenseyn des Glaubens, denn V. 18 zeigt, wie er sich

beide in ihrem Verhältniss zu einander denkt; der Redende, der dort eingeführt ist, sagt — offenbar im Sinne des heiligen Briefstellers —: „zeige mir deinen Glauben ohne deine Werke", du wirst nicht im Stande seyn, es zu thun, „und ich will dir aus meinen Werken meinen Glauben zeigen", weil ich jene habe, muss mir nothwendig auch dieser einwohnen. Sein seelsorgerliches Interesse bestimmt ihn, den verborgen liegenden Grund zu verschweigen, weil die Leser das Wort doch missdeutet hätten, und dafür die offenliegende Erscheinung und Offenbarung des Grundes zu nennen, weil es an dieser ihnen gebrach. Vom praktisch-seelsorgerlichen Standpunkte aus angesehen wird man immer mit den Waffen des Paulus streiten müssen, wo sich die Werkgerechtigkeit brüstet, während der unsittlichen Leichtfertigkeit wenig mit der Predigt vom Glauben gedient wäre, um des Missbrauchs willen, den der Muthwille mit dieser Lehre treibt. Wo aber gegen einen herzlosen Verstandesglauben oder bekenntnissmässige Gläubigkeit, die unbussfertig und leichtfertig noch mit der Welt geht, der Gegensatz zu nehmen ist, da muss mit Jakobus die Unerlässlichkeit eines christlichen Wandels getrieben und dem offenbaren Mangel desselben das Heil abgesprochen werden.

Was Jakobus lehren will, ist die einfache Lehre, dass ein Glaube, den man nicht an den mitsprechenden christlichen Werken erkennen kann, nicht selig macht, und dazu sagt Paulus von Herzen Ja und Amen; aber dennoch möchte ich unterschreiben, was, wenn ich nicht irre, Neander in der Geschichte des apostolischen Zeitalters mit den milden Worten ausdrückt: Paulus würde sich bei der gleichen Aufgabe nicht so wie Jakobus ausgedrückt haben, wenn wir auch Luthern, der eben erst wieder die Tiefen paulinischer Predigt verstanden und die Tiefen paulinischer Weisheit ausgeschöpft hatte, in seinem raschen Urtheile über den Brief Jakobi nicht beistimmen und ebenso nicht seinen Aeusserungen über unsre Stelle zu Gen. 22, 12: „Darum schleusst Jakobus nicht recht, dass er nun erst recht worden sei nach diesem Gehorsam; — daraus folgt aber nicht, wie Jakobus närrisch schleusst, dass darum die Früchte gerecht machen." Ohne an die Inspiration der h. Schrift zu tasten, wird man zugeben können, dass seine Ausdrucksweise missverständlich sei. Während er davon ausgeht, dass ein Glaube nach der Art seiner Leser nicht selig machen kann (V. 14), dass ein solcher Glaube todt ist (V. 17. 20), kommt er in der weiteren Ausführung dahin, dass er dem Glauben nur ein Mitwirken zum Heil in Gemeinschaft mit den Werken zuschreibt,

denn er schreibt V. 22 συνήργει, wo auf das σύν der Nachdruck zu legen seyn wird, und ebenso V. 24. Er stellt also hier neben einander in der Erscheinung und Wirkung, was nur in der Vorstellung geschieden werden kann, πίστις und ἔργα; es gewinnt den Schein, als ob nur die ἔργα zu dem Glauben hinzutreten dürften, um dann in dieser Verbindung das Heil zu bewirken, während eben die πίστις im paulinischen Sinne gar nicht ohne die ἔργα oder besser ohne das ἔργον des christlichen Wandels gedacht werden kann, und ebenso nicht die ἔργα ohne jene, eine πίστις aber nach der Auffassung der Leser des Jakobus gar nie den Wandel der neuen Creatur erzeugt, eine πίστις in diesem unzureichenden Sinne und ἔργα im Sinne einzelner äusserlicher Werke, auch wenn sie in einem Menschen zusammen kämen, nimmermehr den Menschen rechtfertigen könnten. Wenn vollends der Apostel aus dem Exempel Abrahams beweist, dass der Mensch aus den Werken gerechtfertigt werde, so wird man scharf seine Tendenz ins Auge fassen und die Werke streng als Aeusserungen christlichen Glaubens deuten müssen, um ihn nicht misszuverstehen. Es liegt ihm daran, seine Darstellung mit Hergängen aus dem alten Testamente zu belegen, und da konnte freilich kein Beweis schlagender seyn, als wenn Abraham selbst, der Vater des Glaubens, angeführt werden konnte. Aber hier urgirt er doch in seinem speciellen Interesse zu sehr die That der Opferung und die beiden Erklärungen des Herrn Gen. 24, 12. 16 und findet, dass dann erst das frühere Wort erfüllt sei: „Abraham glaubte dem Herrn und das rechnete er ihm zur Gerechtigkeit." Nach seiner Anschauung wäre Abraham nicht gerechtfertigt, wenn er nicht Isaak zu opfern bereit gewesen, und das ist ganz richtig, sein Glaube wäre dann nicht der Art gewesen, dass ihn Gott in Gnaden hätte wohlgefällig annehmen können. Es ist jedoch nicht so, dass Gott erst hätte den Gehorsam Abrahams abwarten müssen, um seine gnädige Annahme zu bestätigen oder erst auszusprechen, wie denn auch in der alttestamentlichen Erzählung Cap. 24 der Rechtfertigung des Erzvaters nicht mehr gedacht wird. Sondern um der That des Glaubens willen, der stark genug war, Gott sich hinzugeben und auf ihn zu bauen, wo menschlicher Weise nichts zu hoffen war, wurde Abraham gerechtfertigt, der nachfolgende Gehorsam aber war für die Augen der Welt, aller derer die seitdem die Geschichte Abrahams lesen oder hören, ein Beweis, dass jener früher bewiesene und von Gott gesegnete Glaube ein Glaube in der Furcht des Herrn und, so zu sagen, des göttlichen Segens würdig gewesen, und der Herr benutzt

diesen Anlass, um seine frühere Verheissung vom Samen Abrahams zu bestätigen, und zwar bestätigt er sie im Zusammenhange mit diesem Beweis unbedingten Gehorsams, um zu zeigen, dass die Zusage seiner Gnade nur da bleibende Realität werde, wo zum Erweis freudigen Glaubens der Erweis des Gehorsams in der Furcht des Herrn sich gesellt. Jakobus sieht aber Gen. 15 u. 22 als ein zusammengehöriges Ganzes an und die Opferung Isaaks als etwas zu jenem Glauben Hinzukommendes, ja als eine Ergänzung (ἐτελειώθη) desselben, ohne die jener Glaube nichtig gewesen wäre; während wir vom paulinischen Standpunkte ausgehend Cap. 15 als Hauptfaktum ansehen möchten, aus dessen Inhalt der später erfolgende Gehorsam nur ein nothwendiger Ausfluss ist.

Um nun noch auf das Exempel der Rahab zu kommen, so ist dieses auf einer Seite für die Tendenz des Jakobus zutreffender, denn bei ihr hat einzig ihr Werk, die Aufnahme der israelitischen Kundschafter, den Ausschlag gegeben. Es besagt sogar noch mehr, als was der vorhergehende V. 24 behauptet hatte, nemlich dass die Werke gerecht machen und nicht der Glaube allein, denn bei ihr kam ihre innere Stellung zum Gotte Israels gar nicht in Betracht, wenigstens gibt die alttestamentliche Erzählung keinen Anhalt für die Annahme, die Kundschafter und Josua hätten dem Weibe um ihrer πίστις willen sich gnädig erwiesen. Sie selbst beruft sich, wo sie Schonung für sich und ihr Haus verlangt (Jos. 2, 12), nur auf ihre an den israelitischen Männern bewiesene Barmherzigkeit, und Josua motivirt die Verschonung zweimal mit demselben Grunde (Cap. 6, 17. 25). Ihr ist Erbarmung widerfahren einzig um ihres Werkes willen. Aber das war dort nicht anders möglich, denn sie hatte es ja mit Menschen zu thun und diese sind bei ihrem Urtheil auf das äussere Werk angewiesen. Aber eben deshalb ist dieses Exempel nach der andern Seite auch nicht zutreffend; denn während das δικαιοῦν im evangelischen Sinne und auch im Beispiele von Abraham etwas von dem Verhältnisse des Menschen zu Gott und Gottes zu den Menschen aussagt, widerfährt der Rahab ein zeitliches Heil von Menschen, sie hat es nicht mit dem Gotte Israels, sondern mit Israel zu thun. Es muss wohl angenommen werden einmal, dass Jakobus das Verfahren Josua's gegen die Hure als ein Verfahren Gottes selber ansieht, da ja Josua der von Gott erkorene Führer des auserwählten Gottesvolks war; und dann, dass er δικαιοῦν in einem abgeschwächten Sinne gebraucht, indem es das schonende Erbarmen ausdrückt, das von Seite

des Führers in Israel gegen sie und ihr Haus geübt wurde, und die dankbare Freundlichkeit, mit der ihr ein sicherer Sitz unter Israel gewährt wurde. Nun führt der Brief an die Hebräer unter der Wolke von Zeugen für die Macht des Glaubens bekanntlich auch die Rahab an und schreibt mit gänzlicher Verschweigung ihres Werks ihre Rettung ihrem Glauben zu. Aber er hält sich insofern genauer an den alttestamentlichen Bericht, als er nicht vom *δικαιοῦν* redet, denn seine Ausführung drängte nicht dahin, sondern den ihr widerfahrenen Segen mit den Worten beschreibt: *οὐ συναπώλετο τοῖς ἀπειθήσασι*. Und seine Auffassung ist auch tiefer; denn während Jakobus das heraushebt, wornach die Menschen bei ihrer Würdigung sich richten mussten, das Werk der Aufnahme, greift der Verfasser des Hebräerbriefs hinab auf den Grund und nennt die innere Stellung des Weibes zum Gotte Israels, von welcher ihr Verhalten gegen die Kundschafter nur ein Ausfluss war. Ihr war eine Gewissheit über das, „das man nicht sieht", aufgegangen, dass der Herr mit Israel sei und dass dieser Herr Israels ein Gott oben im Himmel und unten auf Erden sei, und damit war ihr eine „gewisse Zuversicht" geworden, zwar nicht dessen, das sie hoffte, aber doch als zukünftig erfolgend voraussah, nemlich dass das Land in der Israeliten Hände fallen werde. Aus dieser inneren Gewissheit, aus diesem prophetischen Blick ist ihr Verhalten hervorgegangen und sie ist offenherzig genug, dieses den Kundschaftern nicht zu verschweigen.

Das Resultat einer Vergleichung zwischen Jakobus und Paulus wird also das seyn, dass ein Widerspruch zwischen ihnen durchaus nicht stattfindet; Jakobus will nichts Anderes lehren, als dass nur ein in Werken sich äussernder Glaube die gepriesene Frucht des Heils trage; aber wir werden sagen dürfen, dass er unter den neutestamentlichen Schriftstellern derjenige ist, bei dem der neutestamentliche Glaubensgeist noch am stärksten im Gewande alttestamentlicher Anschauungen einhergeht.

Wenn der Glaube als der subjective Factor des christlichen Heils verkündet wird, so ist nicht jedweder Glaube an jedes beliebige Object verstanden, sondern der specielle an Christum und zwar nicht blos an ihn als den ewigen Gottessohn, sondern als an den Heiland der Sünder, als an den Vermittler der Gnade, ohne die der Mensch zu Grunde gehen müsste. Es ist nicht nöthig, dafür eine besondere Schriftstelle anzuführen. Diese einzigartige Stellung wird aber auch Christo nicht dadurch entzogen, dass es Hebr. 11, 6 heisst: „Wer zu Gott kommen will, der muss glauben, dass er sei

und denen, die ihn suchen, ein Vergelter seyn werde", wenn auch auf den ersten Blick hier ein seinem Inhalt nach viel allgemeinerer und bezüglich der Aneignung viel leichterer Glaube gefordert wird. Von dem Erwerb des neutestamentlichen Heils handelt ja das ganze Capitel nicht, sondern beschreibt einen Glauben, wie er auf dem Boden des A. T. möglich war und in einzelnen Fällen einer göttlichen Begnadigung gewürdigt wurde, wie besonders bei Henoch, der durch den Glauben ohne Tod zu Gott versetzt wurde. Zwar ist in der alttestamentlichen Geschichte der Glaube Henochs nicht ausdrücklich erwähnt, aber der Verfasser des Briefs schliesst aus dem Umstande, dass Henoch Gott wohl gefiel, dass er muss Glauben gehabt haben, denn ohne Glauben ist das Gottgefallen und zu Gott Kommen, auch in einem andern und schwächeren Sinne als in dem der neutestamentlichen Begnadigung, unmöglich. Aber selbst auf dem neutestamentlichen Standpunkte hat dieser Ausspruch seine volle Wahrheit, dieser allgemeine Gottesglaube schliesst den Specialglauben nicht aus; er ist nicht die ausreichende vermittelnde Hand, welche die Gerechtigkeit Christi dem Menschen zuträgt, aber er ist die *Grundvoraussetzung*, ohne die der Glaube einer erlösungsbedürftigen Seele nimmer entstehen kann. Wer nicht einmal mehr das Bewusstseyn um das Daseyn Gottes und zwar eines gerecht richtenden Gottes hat, für den ist der Glaube an Christum eine Unmöglichkeit.

Wer ihn aber gefunden, dem ist Christi Person um seines Todes und seiner Auferstehung willen das Höchste und Theuerste, der persönliche Schatz im Acker, und Paulus gibt diesem in Christo freudigen und auf Christum stolzen Bewusstseyn einen Ausdruck, wenn er Gal. 6, 14 versichert: „Es sei ferne von mir rühmen, denn allein von dem Kreuz unsers Herrn Jesu Christi." Aber er ist frei von jedem Selbstwiderspruch, wenn er 1 Thess. 2, 19 dieselbe ehrende Bezeichnung auf seine Leser überträgt: „Denn wer ist unsre Hoffnung oder Freude oder Krone des Ruhms? Seid nicht ihr es vor unserm Herrn Jesu Christo?" Denn so entgegengesetzt diese Worte, mit den obigen zusammengehalten, lauten, so sind sie eben von ganz verschiedenem Gesichtspunkt aus geschrieben. Wo Paulus an denjenigen denkt, dem er die *Rettung seiner Seele* dankt und auf den er immer wieder recurriren muss, wenn er sein Gewissen beschwichtigen will, da verschwindet nicht blos er, sondern ebenso jeder andre Mensch und tritt Christus allein in den Vordergrund; so meint er's Gal. 6. Hingegen 1 Thess. 2 handelt er von *seiner berufsmässigen Wirksamkeit* und benennt das-

jenige, wodurch er seine Treue im Glauben und im Dienste des Evangeliums bezeugen und bewähren kann, und das sind sie in ihrem christlichen Bestande. Es geht diese Stelle parallel seiner Aussage 2 Cor. 3, 2, wo er die Gemeinde in Corinth seinen Empfehlungsbrief nennt, weil sie leibhaftig durch ihren Stand im Glauben für ihn sprechen, dem sie den Glauben verdanken, und zwar dort zu seiner Rechtfertigung vor der Welt, *γινωσκομένη καὶ ἀναγινωσκομένη ὑπὸ πάντων ἀνθρώπων*, hier aber vor einem andern Forum, nemlich vor unserm Herrn Jesu Christo zu seiner Zukunft, also gerade vor demjenigen, vor welchem Alles verstummen muss, wenn es sich um Heilsgewinn und Heilsgewissheit handelt.

Es ist oben gesagt worden, dass die Gnade Gottes in der Form einer Zusage uns entgegentritt und deshalb bei uns durch den hoffenden Glauben eintritt; es ist das Heil dermalen für uns eine *ὑπόστασις τῶν ἐλπιζομένων*. Die volle Erfüllung der Gnade, das Heil in seiner höchsten eigentlichen Frucht und also das eigentliche Resultat der Rechtfertigung tritt erst im Gericht zu Tage. Mehreres, was von diesem gelehrt ist, steht im engen Zusammenhang mit dem Glauben und der Rechtfertigung, und um dieser Verbindung willen sollen noch einige Aussprüche der Schrift, die von dem Letzteren handeln, hier erwogen werden. An Röm. 2, 6 können wir ohne weiteres Bedenken vorübergehen. Zwar lehrt hier der Apostel buchstäblich: „Gott wird geben einem Jeglichen nach seinen Werken“ und specificirt sogar die Distribution nach Motiv und Gaben; aber wie schon oben bemerkt wurde, bewegt er sich in dieser Darlegung auf dem Standpunkte des Gesetzes, er wird den *νομικοῖς* im Sinne des positiven, geschriebenen und im Sinne des Gesetzes im Gewissen ein *νομικός*, und im Gesetze, welches von der *πίστις* nichts weiss und nur auf das Thun hindrängt (Röm. 10, 5), hat das Princip des *δοῦναι κατὰ τὰ ἔργα* am Schlusse der Laufbahn sein volles Recht.

Aber anders steht es mit 2 Cor. 5, 10; da redet er aus der Fülle evangelischer Anschauung heraus, behandelt eben die fröhliche Hoffnung eines neutestamentlichen Gläubigen, und doch heisst es dann, dass ein jeder vor dem Richterstuhl Christi davon tragen werde, „nachdem er gehandelt hat bei Leibes Leben, es sei gut oder böse.“ Und er spricht damit nur nach, was der Herr selbst und zwar nicht etwa vor der Menge der Juden, sondern im Kreise der Jünger gesagt, dass des Menschen Sohn geben wird einem jeden *κατὰ τὴν πρᾶξιν αὐτοῦ* (Matth. 16, 27). Aber es widerspricht damit weder der Herr noch der Apostel ihren sonstigen Aussagen.

Es ist wohl nicht zufällig, dass Christus nicht sagt: *κατὰ τὰ ἔργα*, sondern *κ. τ. πρᾶξιν*. Einmal ist die Wortform *πρᾶξις* gewählt und nicht *πρᾶγμα*. Letzteres bezeichnet die That als vollzogene einzelne, in die Augen fallende Handlung, ersteres aber führt mehr ins Innere des Handelnden und zeigt auf die Maxime und das Princip, die dem Handeln zu Grunde liegen, auf die Handlungsweise. Dann aber ist der Singular gesetzt und nicht der Plural und damit das Leben nicht nach den einzelnen Aeusserungen, sondern als Ein von einem gewissen gläubigen oder ungläubigen Geiste bestimmtes und getragenes Ganzes angesehen, als Ein Werk, wo man nicht bei den Aeusserungen stehen bleiben kann, sondern auf das Innere als auf die wesentliche Eine Hälfte dieses Werks sehen muss, und in dieser *πρᾶξις* ist der Glaube nicht aus-, sondern eingeschlossen. Christus gibt selbst anderwärts einen Wink, wie die Forderung des Thuns und das Gericht nach dem Thun verstanden werden muss. Als ihn die Juden (Joh. 6, 28) fragen: „Was sollen wir thun, dass wir Gottes Werke wirken?“ und nun eine Reihe neben einander gestellter Werke erwarten (s. den Plural *ἔργα*), da vermeidet er den Ausdruck *ἔργον* nicht, aber eben nur Eines bezeichnet er ihnen und dieses Eine ist nicht irgend ein äusseres Thun, sondern der sonst von ihm in Anspruch genommene Glaube an ihn. Dieser Glaube ist nicht ein Werk neben anderen, sondern er ist das erste und nicht blos das erste, sondern das Centralwerk, das alle anderen als nothwendigen Ausfluss und Frucht in sich schliesst und aus sich erzeugt. Die That der Hingabe des Herzens an den Heiland, der Gehorsam gegen den göttlichen Rathschluss ist das Princip und Centrum aller andern Lebenserscheinungen. Dass der Glaube unter den Gattungsbegriff des *ἔργον* fällt, ein Werk und zwar ein mühevolles ist, geht schon daraus hervor, dass er die harte Arbeit der Busse voraussetzt und das Ertödten des natürlichen Menschen in seiner Begleitung führt; daher ist er auch „nicht Jedermanns Ding.“ Dass Paulus mit seinem: *πρὸς ἃ ἔπραξεν* ebenso gefasst seyn will, zeigt die Antwort, die er dem Kerkermeister in Philippi gibt. Auf das *τί με δεῖ ποιεῖν*; weiss er nur Ein Thema anzugeben und erwidert: *πίστευσον ἐπὶ τὸν κύριον*.

Befremdlich könnte erscheinen, was Christus bei Luc. 16, 9 sagt: „Machet euch Freunde mit dem ungerechten Mammon, auf dass, wenn ihr nun darbet, sie euch aufnehmen in die ewigen Hütten.“ Hier wird — und das ist der eine anstössige Punkt — die Zutheilung des vollen Heils losgetrennt von der Gnade Gottes, von dem Namen Christi als

des sonst gepriesenen einzigen Heilsvermittlers, und in die Thätigkeit von Freunden unter den Menschen verlegt, eine Sentenz, wodurch das *extra Christum nulla salus* beeinträchtigt erscheint. Man wird aber diese befremdliche, meines Wissens einzig an dieser Stelle vorkommende Ausdrucksweise hauptsächlich auf Rechnung des Gleichnisses setzen müssen, mit dem unsere Schlussfolgerung als praktische Anwendung verbunden ist. Wenn jene Schuldner den gefallenen Haushalter in ihre Häuser aufnehmen, so wird etwas Aehnliches im Reiche Gottes geschehen; es wird aber den Menschen das Resultat, zu dessen Herbeiführung sie in irgend einem näheren oder ferneren Zusammenhang stehen, als ihre Handlung beigelegt. Man darf für diese, dass ich so sage, kühne, unbesorgte Darstellungsweise als Parallele das eigene Wort Christi Matth. 12, 41. 42. oder die Aeusserung Pauli 1 Cor. 6, 2 anführen. Dort sagt Christus, dass die Leute von Ninive und die Königin von Mittag auftreten werden mit diesem Geschlechte und werden es verdammen, was doch nur heissen kann, dass das bussfertige und empfängliche Verhalten jener Leute ein faktisches Verdammungsurtheil über dieses Geschlecht ist, dass dieses Geschlecht im Vergleich mit jenen Leuten verdammt sei. Hier aber schreibt Paulus, dass die Heiligen die Welt richten werden, was ich mir nur so auszulegen vermag, dass die Heiligen im Gerichte gleichsam als Zeugen und Ankläger wider die Welt dastehen, indem sie durch ihr Leben im Glauben den faktischen Beweis liefern, dass es möglich ist, zu glauben und mit Christo zu leben. Es ist in ihre Aktivität verlegt, was sich Gott allein vorbehält, was aber nothwendig eintreten muss, wenn man ihr richtiges Verhalten mit dem falschen Verhalten Anderer vergleicht. Es lässt sich auch auf Jac. 5, 19. 20 und auf 1 Joh. 5, 16 verweisen. In ersterer Stelle sagt der Apostel, dass ein Christ, der einen Verirrten bekehrt, die Seele des Sünders vom Tode errettet und die Menge seiner Sünden zudeckt, und ähnlich behauptet Johannes von der Fürbitte, dass sie dem Sünder, der nicht zum Tode gesündigt, das Leben gebe. Nun sind freilich die Errettung vom Tode und das Zutheilen des Lebens nur Resultate göttlicher Kraft und Gnadenwirkung, aber es wird den Menschen und ihrem Handeln der Erfolg zugeschrieben, zu dem sie als dienende Werkzeuge durch treue Benutzung ihrer Gaben, durch eifriges Gebet der Liebe, durch eifriges Arbeiten für das Kommen des Reichs in irgend einem näheren oder ferneren aktiven ursächlichen Zusammenhang standen. Aehnlich wird dann auch dort den ge-

wonnenen Freunden das beigelegt, was Gott um der erwiesenen Liebe willen thun wird, weil sie den passiven Anlass zur Uebung der Liebe an ihnen durch ihre Hülfsbedürftigkeit gegeben haben; und ähnlich wie Abels Blut schreit oder wie der Arbeiter Lohn, der unrechtmässiger Weise ihnen entzogen ist, zum Himmel schreit (Jac. 5, 4), so, nur nach entgegengesetzter Richtung, reden sie zu Gott im Interesse der barmherzigen Brüder als lebendige Zeugen brüderlicher Barmherzigkeit. — Aber so bleibt denn doch der Anstoss, dass von der Wohlthätigkeit dieselbe Wirkung auf das Heil prädicirt wird, die sonst nur der Glaube in Anspruch nimmt. Es steht indess damit gerade so, wie wenn Christus bei Matth. 25, 34 den Erweisungen der Liebe den Eingang in seine Freude zuschreibt oder denen, die Sanftmuth üben und vergeben, wieder die göttliche Vergebung verheisst, oder wenn Jakobus von der Barmherzigkeit sagt, dass „sie sich rühmt wider das Gericht" (2, 13). Es wird da die in Frage stehende Tugend als ein Ausfluss der richtigen Stellung des Menschen zu Gott, der durch den Glauben vermittelten Gemeinschaft Christi, als eine Frucht des h. Geistes angesehen, der seine übrigen Wirkungen oder lieber sein ganzes Werk centraler Wiedergeburt vorher gewirkt hat; das Vorhandenseyn dieser speciellen Tugend wird gar nicht für möglich gehalten, wenn nicht der Mensch durch den Glauben zuvor die Gemeinschaft mit Gott gefunden hat. Es soll nicht diese oder jene Frucht des Geistes selig gepriesen werden, sondern der Mensch um seiner Gottesgemeinschaft willen, von der die Liebe oder Sanftmuth oder Barmherzigkeit nur eine einzelne Aeusserung und für die sie ein sicheres Zeugniss ist. Die einzelne Tugend aber wird genannt, weil die praktische Tendenz des Redenden oder Schreibenden diese Ausdrucksweise nöthig machte.

Durch den Akt der Rechtfertigung, der zwischen Gott und dem Menschen vorgeht, wird die wesentliche Veränderung in dem Menschen hervorgerufen, die in der Schrift mit dem umfassenden Namen der Wiedergeburt bezeichnet wird; aber es geschieht auch eine Veränderung im Verhältnisse des Menschen zu Gott, der Mensch, der in dieser geistlichen Weise neu geboren wurde, wird zu einem Kinde Gottes geboren. Der Eintritt in diese Stellung ist mit der Rechtfertigung gegeben, die Vermittlung dieses Verhältnisses aber für den Menschen wird nicht überall in gleicher Weise dargestellt. Während Johannes (1, 12) das Eingehen in die Kindesstellung als einen Erfolg des Glaubens an den Namen Christi hinstellt, lesen wir 1 Petr. 2, 23. Tit. 3, 5. Luc. 6, 35

als Factoren der Wiedergeburt andre Dinge, die weder mit dem Glauben zusammenfallen, noch unter sich zusammenstimmen. An der ersten Stelle lesen wir vom Worte als von der Kraft, welche die Wiedergeburt bewirkt, bei Paulus aber heisst die Taufe das Bad der neuen Geburt. Hier finden wir je eines der beiden objectiven Gnadenmittel genannt, durch welche der Eingang in das Reich Christi möglich wird; sie verhalten sich so zu einander, dass immer eines auf das andere hindrängt und, wo der Mensch in der klaren Erkenntniss des Heils und in der vollen Gewissheit seines Besitzes steht, beide ihre Wirksamkeit geübt haben und üben müssen. Wo das Reich Gottes an die Erwachsenen kommt, wie in der Mission, und durch die Predigt des Worts eine Erkenntniss der Sünde auf der einen Seite und der unendlichen Gnade auf der andern Seite gewirkt und dadurch ein Verlangen nach dem Heil hervorgerufen ist, da treibt es den Menschen nach der Taufe hin als nach dem Sacrament, in welches zur Stärkung der Glaubenszuversicht Christus seine Gnadengüter objektiv niedergelegt hat. Wo aber, wie in der schon bestehenden organisirten Kirche, das Kind schon in der Taufe ohne Willen und Bewusstseyn das Siegel der Zugehörigkeit und verheissungsweise das Heil des Evangeliums empfangen hat, da drängt es die christliche Kirche, den getauften Kindern den Unterricht im Wort zukommen zu lassen, damit eine Erkenntniss von der Klarheit Gottes im Angesichte Jesu Christi entstehe und dadurch ein innerliches, selbstbewusstes Ergreifen des Mittlers möglich und wirklich werde. Nicht das Anerbieten Gottes in Wort und Taufe bewirkt das Heil, sondern die subjektive Annahme des Dargebotenen im Glauben. Und somit ist die Stellung der beiden Aussprüche zu dem Johanneischen Worte schon klar; der Evangelist nennt das subjective Element, das aus dem Menschen herausgreifend das Heil gleichsam hineinzieht, Petrus und Paulus aber die objectiven Gnadenmittel, ohne welche ein Glaube nicht einmal möglich, geschweige von Nutzen wäre. Es ist aber nur ein scheinbarer Conflikt, in den nach Matth. 6, 44. 45. der Glaube mit der vergebenden und selbst die Feinde segnenden Liebe tritt. Denn wenn dort der Herr fortfährt: „auf dass ihr Kinder seied eures Vaters im Himmel", so ist dort nicht vom Eintritt in die Kindesstellung die Rede, sondern vom faktischen Erweis, dass man darin stehe. Ueberdies bespricht Christus nicht im dogmatischen Sinne den Gnadenstand eines Gotteskindes, sondern im ethischen

Sinne die Aehnlichkeit der Handlungsweise eines Menschen mit der göttlichen.

Der Glaube und die dadurch herbeigeführte Rechtfertigung sind für den Menschen nicht etwa momentane innere Erlebnisse, sondern es wird das Bewusstseyn der göttlichen Gnade zum habituellen Besitz, er tritt dadurch in einen bleibenden Zustand, den die Dogmatik den *status gratiae* nennt. Weil in diesem Zustande das Bewusstseyn der wiedererlangten Zuneigung Gottes als eines Vaters herrscht, so ist der Gläubige in die Lage eines Kindes getreten, daher auch dieses Verhältniss die Kindschaft genannt wird und die Besitzer derselben Gottes Kinder, Gal. 3, 26. Es wird dieser Name ausdrücklich demjenigen eines Knechtes entgegengesetzt, wie Gal. 4, 7, und gesagt, dass Christi Glieder aufgehört hätten, dieses zu seyn, indem sie zu jenen geworden. Es wird dabei sowohl an die verschiedene Stellung zum Hause und Erbe gedacht, insofern das Kind bleibt im Hause und erbt, der Knecht aber hinaus muss und nicht erbt Gal. 4, 30, als auch und zwar gewöhnlicher an die Verschiedenheit der innern Stellung, indem die dominirende Stimmung des Kindes Freudigkeit und Zuversicht ist, die des Knechts Furcht (Röm. 8, 15. Eph. 3, 12. 2 Tim. 1, 7). Es hängt damit zusammen, dass die Region, in welche sie eingetreten sind, das Gebiet der Freiheit genannt und sie aufgefordert werden, aus derselben nicht zurückzufallen (Joh. 8, 32. Gal. 5, 1. 13). Trotzdem nennen nicht blos Jakobus und Judas und Petrus sich im Eingange ihrer Briefe *δοῦλοι θεοῦ καὶ Χριστοῦ* und Paulus spricht in einer Pastoral-Instruction vom Diener des Evangeliums als vom *δοῦλος τοῦ Κυρίου*, sondern er trägt diese Bezeichnung ganz allgemein auf das Christenvolk über und befasst dieses unter dem Namen von Knechten Gottes. Röm. 6, 16 redet er zwar zuerst nur vergleichungsweise und zieht eine Analogie aus dem gewöhnlichen Leben herbei, hat aber doch des Christen Stellung zu Gott im Auge, wenn er von *δούλοις* spricht. Directer auf die Sache geht er schon V. 18 ein, wo er sie als solche bezeichnet, die der Gerechtigkeit zu Knechten geworden sind. Ohne weitere Umschweife aber heisst er sie V. 22. *δουλευθέντες τῷ θεῷ*. Jeder wahre Gläubige stellt in und an sich selbst die volle Harmonie dieser beiden scheinbar differirenden Titel und die volle Berechtigung beider an demselben Individuum dar. Der im Gnadenstande Befindliche hat die Freiheit gefunden und rühmt sich ihrer, denn er ist befreit von der allerschlimmsten Botmässigkeit, von der Knechtschaft der Sünde und des Todes; *ἀπολύτρωσις* heisst ja das Werk Christi vornehmlich. Aber er

steht damit nicht etwa unabhängig da, so dass er nach eigner Willkür leben dürfte und wollte, sondern: „ihr seid Christi" schreibt Paulus, sie sind, indem sie Christus um theuren Preis erworben hat, dessen lebendiges Eigenthum geworden und in den Gehorsam Gottes, in die Abhängigkeit vom göttlichen Willen getreten, mit der es noch ernster genommen werden muss, als es irgend ein Knecht mit seinem Gehorsam nehmen kann. Aber während er von aussen angesehen um seines Gehorsams willen als ein Knecht Gottes sich präsentirt, ist sein Bewusstseyn um den Herrn *toto coelo* von dem eines Knechts verschieden. Der Wille Gottes ist ihm nicht ein fremder, ja wohl gar widerlicher, eine Last, der er sich mit Unwillen fügt, sondern er ist mit voller Lust in denselben eingegangen, des Herrn Wille ist sein eigner, er ist dabei innerlich frei. Und der Gläubige ist ein Kind Gottes; denn er weiss sich in seiner Freiheit von der Sünde im Besitz der vollsten väterlichen Gnade Gottes, trägt eine Freudigkeit und Zuversicht zu ihm, wie sie nur ein Kind zum Vater hat und nie ein Knecht zum Herrn, und seine Freudigkeit wird nie zum Muthwillen und zur Leichtfertigkeit, sondern durch die erfahrene Liebe Gottes fühlt er sich so gefangen und gebunden an den Gott seines Heils, dass er ihn durch keine Abweichung vom göttlichen Willen betrüben möchte, er wandelt mit einer Genauigkeit und Treue im Gebot, wie es kein Knecht zu thun vermag, und so zeigt er sich für die Welt als ein Knecht. Es steht ihm dieser Dienst gegen Gott so hoch und so einzig und ausschliessend pflegt er ihn, dass er, wo irgend ein Conflict zwischen Gottes Gesetz und dem Willen eines einflussreichen Menschen für ihn eintritt, er unbedingt den letzteren fallen lässt — „werdet nicht mehr der Menschen Knechte" — und so auch nach dieser Seite seine Freiheit zu erkennen gibt.

Es ist aus dem Dargelegten ersichtlich, dass es für den Gläubigen keinen grösseren Ruhm gibt als den, ein Kind Gottes zu seyn, und doch lesen wir an zwei Stellen das Gegentheil. Eph. 4, 14 wird es als Ziel christlichen Strebens hingestellt, nicht mehr Kinder zu seyn, und Hebr. 5, 14 wird es den Lesern tadelnd zu verstehen gegeben, dass sie Kinder seien. Aber der Zusammenhang der beiden Stellen ist klar genug, um die Ausgleichung leicht finden zu lassen, ja auch das an beiden Orten gewählte Wort des Grundtextes selbst schon ist geeignet, jeden Missverstand fern zu halten. Während nemlich sonst da, wo von der Gotteskindschaft die Rede ist, an die neuerlangte Stellung des Gläubigen zu Gott gedacht wird, an das damit erlangte Recht bei Gott

und das selige Bewusstseyn um diese Stellung, in der es keinen Fortschritt mehr gibt, denn ein Kind kann in seinem Verhältnisse zum Vater nichts Besseres und Höheres mehr werden, so fassen die beiden genannten Stellen das Kind auf nach seinem Alter, wie es andern Menschenaltern gegenüber steht, und heben daran die Schwachheit in Charakter und Erkenntniss hervor, die fortwährender Entwicklung nicht blos fähig, sondern auch bedürftig ist. Hebr. 5 stellt die Leser deshalb mit solchen zusammen, die noch Milch empfangen müssen im Gegensatz zur festen Speise, wie sie den Geförderten zukommt, und mit Vollkommnen (τελείοις), die durch Gewohnheit, also durch längere Uebung, geübte Sinne haben zur Unterscheidung des Guten und Bösen, also auf dem Gebiete der Erkenntnis. Eph. 4 aber hebt die andere Seite hervor, den in der Kinderwelt einheimischen Mangel an innerer Haltung und Festigkeit gegenüber äusseren widerwärtigen Einflüssen und Angriffen, und stellt das Mannesalter als das Ziel hin, dem ihre Entwicklung zustreben müsse. Beide Stellen aber brauchen nicht den Ausdruck υἱός, wie sonst immer geschrieben ist, sondern νήπιοι, das sind diejenigen, die nicht einmal reden können (νή-ἔπος), also schwache, unerfahrene, kindische.

Die Kindesstellung eines Christen bringt es mit sich, dass der Zugang in aller Zuversicht zum Vater auch benutzt wird und einem Wiedergeborenen das Beten so natürlich ist als einem Kinde das Reden mit dem Vater. Statt vieler Stellen, die diesen Gedanken nicht blos als etwas Selbstverständliches voraussetzen, sondern als etwas wesentlich Christliches fordern, will ich nur Phil. 4, 6 anführen. Man wird auch keinen Ausspruch finden, worin diese Forderung widerrufen wird, aber doch könnte man durch einige Aeusserungen über das Gebet, über dessen Nothwendigkeit oder Erfolg bedenklich werden. Wir begegnen der Erklärung des Herrn Matth. 5, 45, dass Gott seine Sonne aufgehen lässt über Böse und Gute und lässt regnen über Gerechte und Ungerechte. Es wird zwar dort vom Beten nicht gehandelt, sondern vom Verhalten Gottes aus soll dem Christen die Aeusserung der Liebe gegen Jedermann ohne Unterschied, besonders ohne Rücksicht auf Würdigkeit und Unwürdigkeit empfohlen werden; aber wenn Gott den Bösen sich freundlich erweist, so ist doch gewiss, dass er es solchen thut, die nicht beten, und es liesse sich daraus die Ueberflüssigkeit des Gebets folgern. Aber dort ist einmal nur an die Erweisungen Gottes auf dem leiblichen Gebiete gedacht und es bliebe, die Indifferenz des Gebets im Zeitlichen vorausgesetzt,

das viel höher stehende und darum für den Menschen viel werthvollere Gebiet des Geistlichen übrig, und man wird nicht sagen wollen, dass solche Güter ohne Gebet dem Menschen zufallen. Dann aber wird der Gerechte eben sich nie und nirgends das Verhalten des Ungerechten zum Muster nehmen und eine Handlungsweise befolgen, die Gott bei dem Ungerechten nur in Langmuth trägt und durch seine Liebeserweisungen zu beseitigen sucht. Es versteht sich dabei von selbst, dass es ihm gar nicht anders natürlich ist; es liegt beim Beten dieselbe innere Nothwendigkeit zu Grunde, wie wenn Paulus schreibt: „ich glaube, darum rede ich"; er glaubt, darum muss er beten. — Ebenso könnte Matth. 6, 8 dem Missverstande von der Ueberflüssigkeit des Betens Raum geben; der Herr erklärt dort mit Rücksicht auf die Allwissenheit Gottes: „der himmlische Vater weiss, was ihr bedürft, ehe ihr darum bittet." Das sagt aber Christus der Vielrederei, die die Menge der Worte für nöthig hält, sei es um Gott über die Art der Anliegen möglichst genau zu instruiren, oder die das Wortemachen an sich für einflussreich bei Gott hält. Solcher Art gegenüber macht Christus die Allwissenheit Gottes geltend, vor welcher es nicht nöthig ist, deren Würde es aber auch nicht duldet, dass man ins Breite sich über seine Wünsche ausspreche, wie vor einem kurzsichtigen Menschen. Aus dem Vorauswissen unserer Bedürfnisse von Seite Gottes folgt aber auch gar nicht, dass der Mensch seine Angelegenheiten vor Gott nicht darlege, wie ja auch Christus im Folgenden die Nothwendigkeit des Bittens voraussetzt. Für die Einfalt aber, die nur in wenigen Worten ihre Sache vorzubringen weiss, dient dieses Wort zu einer tröstlichen Ermunterung, indem es sagt, dass Gottes Auge weiter reicht als unsre Rede und seine Erhörung nicht vom wortreichen Gebete abhängig ist.

Die Forderung Gottes, dass die Menschen ihn anrufen, muss darin begründet seyn, dass er zur Erhörung geneigt ist, und Christus spricht diesen Gedanken in der bekannten Stelle geradezu aus: „Bittet, so wird euch gegeben." Er prädicirt die Erhörung ohne alle Beschränkung für jede Bitte, während doch Jacobus seinen Lesern vorwurfsvoll schreibt: „ihr bittet und krieget nicht", 4, 3; und die tausendfachen Erfahrungen der Menschen geben diesem letzteren Ausspruche sattsam Beläge. Zwischen diese beiden Aussagen hinein muss man stellen, was Christus bei Joh. 16, 23 oder Johannes I, 5, 14 sagt; beide knüpfen die Erhörung nicht an jede Art des Bittens, sondern an eine Bedingung, die bei beiden die gleiche ist, wenn auch die Worte verschieden lauten; „bitten im Namen Christi" oder „nach seinem Willen" heisst: formal

und material richtig bitten, in der rechten Stimmung und um das Rechte. Wenn nun der Herr ohne weitere Einschränkung das Gebet und die Erhörung verbindet (Matth. 7,7), so hat er die Erfüllung jener Bedingung vorausgesetzt; Jacobus geht nicht einmal stillschweigend über den Mangel derselben hinweg, sondern er setzt für das Verständniss der Leser hinzu: „darum dass ihr übel bittet“ und zwar *quoad materiam*, nemlich dahin, dass ihr's mit euren Wollüsten verzehret.[1].

Gnadenwirkung folgt nicht aus der Kindesstellung des Gläubigen, sondern umgekehrt, diese intime Stellung des Menschen zu Gott folgt erst aus der intimen Beziehung, in die Gott mit dem Menschen im Werk der Gnade tritt. Denn es ist nicht Willkür, dass Gott über einen Menschen seine Gnade ausgiesst, sondern wie oben schon berührt wurde, so hat dies seinen Grund darin, dass im gläubigen Herzen Christus selber wohnt; er in seiner Gegenwart ist es, der den Grund des veränderten Verhältnisses zwischen Gott und Menschen bildet. Ist aber der Sohn nur durch den Geist im Menschen, so ist mit dem Sohn auch der Vater im Menschen wohnhaft geworden. Was auf dem Gebiete der Schöpfung Paulus in Athen von allen Menschen aussagt, dass sie nach ihrem physischen Leben „in Gott leben und weben und sind“ und somit „göttlichen Geschlechtes“ sind (Act. 17,28), dasselbe wiederholt sich auf dem Gebiete der Erlösung, der dreieinige Gott, unterschieden nach seinen Wirkungen und Offenbarungen im Bewusstseyn der Gläubigen, wohnt im Menschen selbst; vgl. Joh. 14, 23: „Wir (also der Vater und der Sohn) werden zu ihm kommen und Wohnung bei ihm machen“, eine Aussage, die durch die anderweitige Vorstellung ergänzt werden will, dass der Vater und der Sohn durch den Geist Eingang gewinnen. Paulus aber nennt den Gläubigen (1 Cor. 3,16) einen Tempel Gottes, sintemal der Geist Gottes in ihm wohnt; wo aber der Geist Gottes ist, da ist eben nur die Gegenwart des Vaters und Sohnes vermittelt. Es liest sich daher befremdlich, wenn derselbe Apostel 2 Cor. 5,6, und zwar vom Bewusstseyn der Gläubigen aus redend, zugesteht, dass wir *ἐνδημοῦντες ἐν σώματι ἐκδημοῦμεν ἀπὸ τοῦ κυρίου*, also eine Getrenntheit von Gott und Menschen prädicirt. Aber er ist weit entfernt, jene innige Verbindung zu leugnen, nur weiss er, dass sie keine absolute, sondern eine relative ist, eine ethische; eine durch den Glauben vermittelte, *διὰ πίστεως*

[1] Es lässt sich damit Jes. 1, 15 vergleichen, wo das Fehlen der Erhörung mit dem formalen Mangel begründet wird: „eure Hände sind voll Blut.“

γὰρ περιπατῶμεν; aus ihr aber folgt nothwendig eine Gemeinschaft mit Gott in der Ewigkeit, da man sich nicht mehr an der Gnade genügen zu lassen braucht, sondern die Herrlichkeit Gottes sieht, eine physische Gemeinschaft, wenn ich so sagen darf, von derselben Realität, wie wenn das Kind mit dem Vater umgeht leibhaftig und handgreiflich, eine Gemeinschaft, welche διὰ εἴδους besteht. Diese letztere steht zur ersteren im Verhältniss der vollen Ernte zum Besitz der Erstlinge. Sie hat Paulus im Auge, wenn er sie 2 Cor. 5 auch nicht mit Worten nennt, und mit ihr verglichen ist die jetzige Gottesgemeinschaft (1 Cor. 3), eben weil sie ἐν σώματι auf unserer Seite gepflogen werden muss und Gott doch ein Geist ist und eben weil sie einstweilen nur διὰ πίστεως besteht und also dem Wesen nach ein Hoffen des noch Entfernten ist, relativ ein ἐκδημεῖν ἀπὸ τοῦ κυρίου; denn die volle Seligkeit dieser Verbindung fehlt noch.

Es ist ganz natürlich, dass die innere Stimmung eines Begnadigten eine fröhliche ist um des hohen Glückes willen, das ihm unverdient angeboten und zugetheilt ist und für alle Zeit ihm bleibt, wenn er es nicht durch eigene Schuld wieder aus den Händen lässt. Wir sehen diese Freude z. B. im Anfang des Epheserbriefs oder des ersten Briefs Petri ausgesprochen; so fordert auch Paulus Phil. 4, 4 seine Gemeinde zu derselben auf und die Psalmen und Lobgesänge und geistlichen lieblichen Lieder, die er Eph. 5, 19 anstimmen heisst, sind ja nur ein Ausdruck dieser Freude. Dennoch finden sich ganz entgegengesetzte Mahnungen und Erklärungen; Traurigkeit auf der einen Seite und Furcht auf der andern werden bei den Christen vorausgesetzt und gefordert. „Selig sind, die da Leid tragen", erklärt der Herr. Darunter sind aber wohl vornehmlich die Thränen zu verstehen, die der Mensch auf dem Wege zum Gnadenstande vergiessen muss, die Thränen der Busse. Aber auch im Stande der Gnade selbst sind sie nichts Ungewöhnliches, so lange das Kämpfen im Glauben, das Kreuzigen des Fleisches, die mancherlei Anfechtungen zur Uebung im Glauben und immer grösserer Befestigung im Kindesstande dauern, und sie heben die Freudigkeit der Gotteskindschaft so wenig auf, dass sie vielmehr gerade durch dieselbe in ihrer Bedeutung für das Reich Gottes erkannt und in ihrer Bitterkeit gemildert und vor dem Umschlag in das Murren des Widerspruchs oder dem Ruf der Verzweiflung bewahrt werden. Ebenso wenig ist die Furcht bei den Christen ein unbekanntes Moment. Derselbe Gott, der durch seine gnädige Einkehr und Heimsuchung der Quell ihrer Freude und das Objekt ihres freudigen Zugangs

ist, wird auch ein Gegenstand der Furcht, und zwar nicht blos jener ängstlichen Scheu, die aus der Liebe hervorgeht und um keinen Preis ihn betrüben möchte, sondern einer Scheu, die durch den Gedanken an die Gerechtigkeit Gottes hervorgebracht wird, denn diese Gerechtigkeit Gottes als des heiligen, richtenden, bleibt neben der Gnade des liebenden, erlösenden Gottes stehen. Wer einmal das Heil Gottes gehört und empfangen hat, der darf sich hüten, das Anerbieten abzuweisen, oder, wenn er es angenommen, es wieder aufzugeben. So meint es Christus bei Matth. 10, 28, wenn er den Jüngern an's Gewissen klopft: „Fürchtet euch vor dem, der Leib und Seele verderben mag in die Hölle"; und Petrus stellt I, 1, 17 denselben Gott, den sie als Vater anrufen, den Wiedergeborenen als Gegenstand der Furcht vor. Diese Furcht vor Gott, welche dem Christen unerlässlich ist, wenn er an den Geber seines Heils denkt, wird in ihm zugleich eine Furcht für ihn selbst und die Gabe, die er empfangen hat. So hoch das himmlische Gut anzuschlagen ist — und es ist ja gleich der Einen köstlichen Perle —, so ist es eben doch kein unverlierbares Gut, es kann wieder abhanden kommen, alle Anfechtung des Widersachers geht darauf aus, und die Schrift sieht in diesem Falle keine Hoffnung auf Wiedererlösung und kündigt ein schwereres Gericht an als in dem Falle, dass ein Mensch das Heil gar nicht angenommen hat, Hebr. 6, 4. 2 Petr. 2, 20 u. s. w. Darum so stark die Freude über den Gewinn der Seele bei Christo ist, eben so stark und lebendig ist das Trachten mit Furcht und Zittern, durch Leichtsinn das einmal gewonnene Besitzthum nicht wieder zu verscherzen, und dazu will Paulus Phil. 2, 12. ermuntern.

Der erlösungsgewissen und heilsseligen Freude ist es gewiss unmöglich, sich stumm im Herzen einzuschliessen; das allgemein gültige Wort: „wess das Herz voll ist, dess gehet der Mund über" wird sich ganz speciell auf diese geistliche Freude übertragen lassen. Wir finden das auch als Thatsache von Johannes und Petrus ausgesprochen Act. 4, 20: „wir können es nicht lassen, dass wir nicht reden sollten, was wir gesehen und gehöret haben", und von Paulus bezeugt 2 Cor. 4, 13: „ich glaube, darum rede ich." Dieser innere Drang nach hörbarer oder sichtbarer Bezeugnng des innerlich Erlebten ist bei jedem vorhanden, der desselben Glaubens sich freut als jene Apostel, wenn er auch nicht amtsmässig wie sie berufen ist zu zeugen. Wir sehen es z. B. bei den Hirten in Bethlehem, bei welchen das Ausbreiten des Erlebnisses der Erfahrung selbst auf dem Fusse gefolgt ist. Ja es wird von

Christo selbst nicht blos als innere Nothwendigkeit hingenommen, sondern er nimmt es von den Seinigen als eine ihm zu leistende Pflicht in Anspruch und legt eine Verheissung darauf, während er die Unterlassung dieses Zeugnisses mit einer Drohung belegt Matth. 10, 32. Wie stimmt nun dazu, wenn es Röm. 14, 22. heisst: „Hast du den Glauben, so hab ihn bei dir selbst vor Gott"? Ganz wohl, wenn wir die Worte im Zusammenhang erwägen. Da will es denn einmal mit aus dem unmittelbar Folgenden verstanden werden: „selig ist, der sich selbst kein Gewissen macht, in dem, das er annimmt" und will besagen, dass jeder seines Glaubens vor Allem innerlich vor Gott recht gewiss seyn soll, damit er wisse, was erlaubt und unerlaubt sei, wie weit er in Dingen gehen darf, die keine unmittelbare Beziehung zum Reiche Gottes haben, und damit er nicht, von Andern beeinflusst, etwas thue, was er sich hinterher vorwerfen muss, denn was nicht aus dem Glauben geht, das ist Sünde. Aber dann will es auch davor warnen, dass Einer gegenüber solchen, die mit ihm auf gleichem Glaubensgrunde stehen, ohne Rücksicht auf ihre Schwachheit alle Consequenzen der Glaubenserkenntniss für das praktische Leben ins Adiaphoristische ziehe und ihnen Aergerniss gebe, während er ohne Beschwerde seines Gewissens das Anstössige hätte unterlassen können. Es handelt sich also hier nicht um den seligmachenden Glauben, sondern um einen ethischen Ausläufer dieses Glaubens, um das Leben der Gläubigen unter einander. Wo aber das Glaubenszeugniss gefordert wird, da ist an der Christen Stellung unter oder gegenüber solchen, die den Glauben nicht kennen oder verachten, gedacht und hier gilt keine Rücksicht auf Schwachheit oder mögliches Aergerniss, sondern nur darauf, dass eine Seele durch offnes Bekenntniss des Glaubens gewonnen, einer andern aber ein Zeugniss zum Gericht gegeben werde, also dass sie keine Entschuldigung habe.

Wenn wir nun, ehe wir diesen *locus* verlassen, noch kurz auf die Frage kommen, wer denn den Menschen in diesen Stand der Gnade führt, oder, wenn er darin steht, ihn darin erhält, so geht hier bekanntlich eine doppelte Reihe von Schriftaussprüchen neben einander her, die aber den Schein eines Widerspruchs nur dann gewähren, wenn man jede für sich allein betrachtet und die andere aus den Augen lässt, in ihrer Verbindung aber die volle Wahrheit aussprechen. Nach der allgemein gültigen Schriftwahrheit, dass alle gute und vollkommene Gabe von oben herab kommt, wird Röm. 9, 15. 16 Gott unbedingt und allein als *causa efficiens* für das Heil

des Menschen angesehen, die Erlösung einer Seele gilt als ein Werk seines Willens, seiner absoluten Barmherzigkeit, und zur Verstärkung dieses Gedankens wird auch noch die Negative hinzugesetzt, dass es dabei nicht auf Wollen und Laufen des Menschen ankommt. Die Bewahrung aber in der Stellung eines Begnadigten wird 1 Petr. 5, 16. ebenfalls auf die Wirksamkeit des Gottes zurückgeführt, von dem die Berufung ausgegangen ist. Andererseits heisst es in der schon oben angeführten Stelle: „Schaffet, dass ihr selig werdet mit Furcht und Zittern", und 2 Petr. 1, 10 werden die Leser aufgefordert, ihren Beruf und Erwählung fest zu machen. Die Schwierigkeit, das Verhältniss der göttlichen Wirksamkeit im Heilswerk zur menschlichen ohne Beeinträchtigung eines Theils richtig darzustellen, ist bekannt. Die Grundzüge aber stehen fest und werden durch die verschiedenartigen Ausdrücke vertreten.

Es gibt für den Menschen absolut kein Heil, wenn nicht Gott durch die Gnadenwirkungen seines Geistes den Menschen zum Objekt seines Handelns macht. Auch macht er nicht etwa blos den Anfang und dann steht der Mensch auf eigenen Füssen und geht selbständig seinem Ziele entgegen, sondern auch der Fortgang bis zum Ende ist Gottes Werk, jedes menschliche Handeln nur ein Erfolg göttlichen Gnadenbeistandes, und wo er seine Hand nur einen Augenblick abzöge, so vermöchte der Mensch sich nicht auf dem Wege zum Heil zu erhalten. Von dieser schöpferischen und erhaltenden Wirksamkeit Gottes reden die ersteren Stellen. Nun steht aber dieser Wirksamkeit Gottes der Mensch nicht als leblose und willenleere Materie gegenüber, wie der Stoff dem bildenden Meister, sondern als eine lebendige Creatur mit einem eigenen Willen, der zwar nun und nimmer aus sich selber sich auf die Wiedergeburt besinnen und zu deren Bewerkstelligung sich aufraffen kann, ebenso wenig als ein *durus lapis* oder *truncus* zu einem solchen Gedanken oder zu einem solchen Werke kommt, aber er kann gegen Einflüsse von aussen und von oben entweder abwehrend oder darauf eingehend sich verhalten, und wenn er sich ihnen hingegeben, so bewahrt er sie nicht etwa wie ein Gefäss in sich, sondern in Folge ihrer vermag er eine mit Bewusstseyn erwählte und mit Absicht verfolgte Wirksamkeit zu üben und zu dem vorgestellten Ziele den klar erkannten Weg einzuschlagen. So sehen die letzteren Stellen den Menschen an; sie fordern ihn auf, Alles zu thun, was an seinem Theile ist, d. h. auf das Gnadenanerbieten einzugehen und im Bereich dieser Gnadenwirksamkeit stehen zu bleiben und nichts zu

thun, wodurch sie alterirt würde, und ihr stets Raum zur Entfaltung aller ihrer Kräfte zu lassen. Dass Paulus dies Verhältniss so ansieht, zeigt Phil. 2, 12 deutlich, denn nachdem er zum Schaffen der Seligkeit aufgefordert, bringt er und zwar nicht als Einwurf, sondern als erklärenden Grund den Gedanken, dass Gott beides in uns wirkt, das Wollen und das Vollbringen. Es ist bei diesem Wirken nicht von einer *συνέργεια* in dem Sinne die Rede, dass zwei Personen als selbständige *ἐργάται* neben einander stehen und sich in die Ausführung theilen, wohl aber von zwei Willen, davon der eine mit Bewusstseyn und Entschluss in den andern eingehen und von dem letzteren also sich erleuchten und kräftigen lassen muss, dass er und zwar mit aller Freiheit und Freudigkeit weiterhin nur wollen und wirken kann, was der andere will.

Der neue Mensch, wie er Gott wohlgefällig ist, wird nicht mit Einem Schlage fertig, sondern es gibt hier einen gewissen Anfang und gewisse Stadien der Entwicklung, die bei jedem Wiedergeborenen in derselben Folge durchgemacht werden müssen. Der H. Geist ist ein Methodiker in dieser seiner heilstiftenden Wirksamkeit und diese Reihenfolge der verschiedenen Aeusserungen seiner Gegenwart nennt die Dogmatik den *ordo salutis*. Den Eingang bildet die Berufung. Wer ist das Objekt derselben? Wir, die wir des Heiles Christi und zwar bei vollster Unwürdigkeit und ohne alles Verdienst theilhaftig geworden sind, könnten uns nicht zufrieden geben, wenn unter den Menschen ein Unterschied in der Berufung, dem einen zu Gunsten, dem andern zu Ungunsten gemacht würde. Es bezeugt aber die Schrift glücklicher Weise das Gegentheil. Das „also hat Gott die Welt geliebt“ (Joh. 3, 16.) und „lehret alle Völker“ (Matth. 28, 19.), wovon schon oben gesprochen worden ist, sagt diesen Gedanken deutlich aus. Die Schrift geht speciell auf den Unterschied von Juden und Heiden ein, der bei dem Aufgang des Heils aus Israel, bei der jüdischen Abkunft der Erstlinge des Reiches, bei dem sehr ausgeprägten nationalen Bewusstseyn derselben vornehmlich in den Vordergrund trat, aber wiederholt wird versichert, dass derselbe keinen Einfluss auf die Stellung zum Evangelium und seiner Gnade übe. Petrus spricht diese Erkenntniss, die ihm vermittelst besonderer Offenbarung aufgegangen war, im Apostelconcil mit den Worten aus: „Gott hat keinen Unterschied gemacht zwischen uns (den Juden) und ihnen (den Heiden).“ — Es müsste bei Paulus, dem Heidenapostel, besonders befremden, wenn seine Aeusserungen mit dieser Anschauung des Petrus nicht

übereinstimmen sollten; was er aber Röm. 1, 16. und 3, 1. 2. behauptet, bildet keinen reellen Widerspruch. Das Evangelium ist ihm da eine Kraft Gottes jedem der da glaubt, aber doch *Ἰουδαίοις πρῶτον καὶ Ἕλλησιν*, und auf die Frage: *τί οὖν τὸ περισσὸν τοῦ Ἰουδαίου, ἢ τίς ἡ ὠφέλεια τῆς περιτομῆς;* hat er die positive Antwort: *πολὺ κατὰ πάντα τρόπον*. Aber sogleich der folgende Vers gibt auch den Fingerzeig zum Verständniss, „denn, fährt er fort, das ist der Vortheil, dass ihm vertraut ist, was Gott geredet hat.“ Geschichtlich ist Israel im Vortheil und selbst im Vorzug gewesen, insofern die Verheissungen Gottes (*τὰ λόγια τοῦ θεοῦ*) unter ihnen vorgearbeitet haben, der Mittler des neuen Bundes unter ihnen aufgestanden, die Botschaft des neuen Heils ihnen ganz natürlicher Weise zuerst zugetragen wurde und durch die ganze Vorarbeit Gottes auf die Heilsökonomie in ihrem Ursprung und Fortgang ihnen die Annahme des Heils leichter gemacht war als den Heiden. Principiell aber, nach dem Heilsplan Gottes, ist kein Unterschied und darauf kommt Paulus ja V. 9. selbst wieder zurück: *τί οὖν; προεχόμεθα; οὐ πάντως*. So wie die Sünde den Juden nicht minder zum verlorenen Menschen macht als den Heiden, „denn wir haben droben bewiesen, dass beide, Jude und Grieche, unter der Sünde sind“, so besteht auch auf Seite des Juden kein Moment, das ihn vor Gott des Heils würdiger macht, und auf Seite des Heiden kein Moment, das ihm zu einer beeinträchtigenden Verhinderung auf dem Wege des Heils werden sollte, und von den subjektiven Bedingungen des Heils, Busse und Glaube, wird dem Juden um seiner Volksthümlichkeit willen kein Jota nachgelassen.

Es wird kaum nöthig seyn, auf Matth. 10, 5 des weiteren einzugehen, wenn auch mit dem *εἰς ὁδὸν ἐθνῶν μὴ ἀπέλθητε* das Gegentheil von dem gesagt scheint, was den Jüngern vor der Auffahrt Christi Matth. 28, 19. geboten wird. Es liegt die Sache ähnlich, wie oben mit der Verschweigung der Erkenntniss, dass Jesus der Christ sei (Matth. 16, 20); es war dies kein absolutes Verbot, sondern ein relatives, mit Rücksicht auf die Zeit gegebenes. Der Herr sendet die Jünger zum erstenmale aus, es soll ein erster Versuch im Predigen des Namens Christi gemacht werden, und jetzt, da das Werk Christi noch nicht vollendet und der Geist noch nicht auf sie gekommen war, sind sie nicht blos schwach an Erkenntniss, sondern auch schüchtern an Muth und sie dürfen darum ihren Wirkungskreis diesmal nicht zu weit ausdehnen, am wenigsten ihren Fuss auf ausserjüdischen Grund setzen, da selbst die Zeit nach Pfingsten noch zeigt, wie schwer es ihnen

wurde, auf „dem Wege der Heiden“ mit der Botschaft des Heils einherzugehen.

Sowie kein Moment des äusserlichen Lebens ein Hinderniss in der Berufung werden kann, so verschwinden in dieser Beziehung auch die Unterschiede im innern Leben; kein Zustand ist der Art, dass er von der Berufung ausschliesst. Thatsächlich ist dies gezeigt durch den Schächer am Kreuze und vorher etwa durch Jesu Einkehr bei Zachäus oder durch seinen Umgang mit den Zöllnern, durch die freundliche Annahme dessen, was die Brunst der in Liebe zum Sündenvergeber glühenden Sünderin alles gegen ihn sich ausdenkt; theoretisch aber lehrt es Christus, indem er im Gleichniss vom grossen Abendmahl die Botschaft der Gnade hinausgehen lässt an „die Armen und Krüppel und Lahmen und Blinden“ und weiter „auf die Landstrassen und die Zäune.“ Daneben findet sich auch in seinem Munde der Satz: „Ihr sollt das Heiligthum nicht den Hunden geben und eure Perlen sollt ihr nicht vor die Säue werfen“ (Matth. 7, 6). Aber unter der verächtlichen Bezeichnung von Hunden und Schweinen sind nicht dieselben Menschen gemeint, die dort Arme und Krüppel und Lahme und Blinde heissen. Letztere sind die Seelen, die in der Erkenntniss ihrer Sünde und in der Traurigkeit darüber sich selbst diesen Namen beilegen oder auch nach ihrer Geltung unter den Menschen den Verachteten gleichen, die an den Landstrassen und Zäunen liegen und in diesem geistlich herabgekommenen Zustande zum erstenmal von der evangelischen Botschaft etwas vernehmen. Diese halten sich selbst nicht für würdig, dass sie zum Abendmahl geladen werden und hinzutreten. Erstere aber begreifen diejenigen Menschen in sich, welche das Evangelium bereits vernommen, aber diese Botschaft nicht der Annahme werth gehalten haben und etwa noch in roher Weise das Wort von der Gnade und die es verkündigen mit dem Schmutz gemeiner Vorwürfe bewerfen. Denen gegenüber gilt es nicht mehr, der verlornen Seele das Licht der Gnade zur Errettung leuchten zu lassen, sondern hier kommt es darauf an, die Last ihres Gerichts nicht durch fortwährendes fruchtloses Anbieten des Heils zu erschweren und das Evangelium und somit den Namen Christi selbst nicht unnöthiger Weise unwürdiger Begegnung auszusetzen. Es ist damit der Lehrstand vor Zudringlichkeit gewarnt, die auch im Reiche Gottes nicht Statt hat, und vor einem Verzehren der Kräfte an einem Objekt, das keinen Erfolg verspricht. Von der Berufung im eigentlichen Sinne, von dem Entgegentragen des Lichts Christi an die Menschen in Finsterniss, von

der Versetzung in die Möglichkeit, das Heil zu gewinnen, ist nur an der ersteren Stelle die Rede.

Wenn die Berufung an den Menschen ergeht, dann ist für ihn die Stunde der Entscheidung für oder *wider* gekommen, es muss Ja oder Nein geantwortet werden, ein Weg zwischendurch ist nicht gegeben, auch kein Vorbehalt für *künftige* Entscheidung erlaubt. Ein sehr scharfes Urtheil fällt Christus aber über diejenigen, die dann nicht direkt sich für ihn aussprechen: „Wer nicht mit mir ist, der ist wider mich, und wer nicht mit mir sammelt, der zerstreuet" (Luc. 11, 23). Verwunderlich aber klingt es, dass er bei Luc. 9, 50 das Entgegengesetzte behauptet, nemlich: „Wer nicht wider euch ist, der ist für euch." Beide Worte aber sind zu verschiedenen Personen und aus verschiedenem Anlass geredet und aus diesen Umständen wollen sie erklärt seyn. Jesus steht in der ersteren Stelle den Pharisäern gegenüber, wie sie Matth. 12, 24. ausdrücklich nennt. Ihnen war der Herr, der Sohn Gottes, in der Klarheit des Vaters, Angesicht in Angesicht gegenübergetreten, der „Finger Gottes" vom Sohne gezeigt, der Stärkere war vor ihren Augen über den starken Gewappneten gekommen, und andererseits hatten sie die ganze Vergangenheit Israels sammt allen Offenbarungen Gottes hinter sich, sie gerade besassen das grösste Mass von Erkenntniss dieser Offenbarungen; objektiv und subjektiv also waren hier die Bedingungen zusammengetroffen, dass sie sich dem Evangelium hätten anschliessen können und sollen. Wenn sie sich doch nicht für ihn erklärten, ja noch seine Gottesthaten mit dem lügenhaften Vorwurf von Teufelsthaten belegten und zwar jedenfalls unter Widerspruch ihres eigenen Gewissens, so hatten sie sich dort in die Stellung von Widersachern gegen ihn gesetzt, d. h. wider den, der Gottes Finger unter ihnen gezeigt und das Reich Gottes hereingebracht hatte. Es war dieses Wort Christi *zu ihnen selbst* geredet zu einem *Schrecken für die verstockten Herzen*. — Anders liegen die Verhältnisse bei Luc. 9, 50. Hier hat es der Herr mit den Jüngern zu thun; Johannes berichtet ihm: „Meister, wir sahen einen, der trieb Teufel aus in deinem Namen, und wir wehrten ihm, denn er folgte dir nicht mit uns." Und ihm erwidert Christus: „Wehret ihm nicht, denn wer nicht wider euch ist u. s. w." Dem fraglichen Menschen, der, wie wir aus dem unbestimmten τινά des Lucas schliessen dürfen, gewiss keiner von den Obersten und Schriftgelehrten war, sondern eine unbedeutende Persönlichkeit, ist einmal schon Christus selbst mit dem vollen Maass und Eindruck seiner wunderbaren Erscheinung nicht vor die Augen getreten, sondern

nur in der Vermittlung durch seine Jünger, im bescheidnen Gewande des Evangeliums. Dann steht wohl nichts im Wege, ihn für ein einfältiges Gemüth zu halten, das ohne Arg gegen Christum nur die Kraft dieses gepriesenen Namens versuchen wollte und eben dadurch, dass er den Namen des Messias zu solchen Zwecken verwenden wollte, die Mangelhaftigkeit seiner Erkenntniss in diesem Stücke an den Tag legte. Wo aber weder die subjektive Erkenntniss eine genügende, noch die objektive Offenbarung in vollem Maass sich entfaltet, da kann der Mangel einer alsbaldigen Entscheidung für das Reich Gottes noch nicht als Zeichen einer negativen Stellung gelten, da ist beim Eintritt klareren Lichts und deutlicherer Offenbarung die Möglichkeit und bei der Voraussetzung eines einfältigen Gemüths selbst die Wahrscheinlichkeit der beifälligen Entscheidung vorhanden. Es gilt dem Herrn der juristische Grundsatz: *quilibet praesumitur bonus, donec probatur contrarium* auch für sein Reich. Christus sagt aber diese Sentenz nicht dem ins Angesicht, von dem die Rede war, sondern denen, die über ihn geurtheilt hatten. Es dürfte somit dieses Wort für den evangelischen Prediger geschrieben seyn, der ermüden und sich beklagen will, wenn nicht alles Volk in hellen Haufen seiner Predigt zufällt und er aus der Unentschiedenheit einer grossen Zahl auf Feindschaft wider Christum schliessen will. Auch kann der hochfahrende fanatische Sektengeist hier Demuth lernen, der den Stab über Alle bricht, welche nicht in seiner Weise (*οὐ μεθ' ἡμῶν*) Gott dienen und ihr Heil suchen, während jene andere Rede Allen an das Gewissen klopft, die unter dem Schein des göttlichen Lichts und unter dem Klang der Gnadenstimme Gottes einhergehen und noch nicht sich dem Glauben zugewendet haben.

Der Punkt, auf den es der H. Geist mit der Berufung abgesehen und wo das Evangelium seinen Sitz aufschlägt, ist das Herz selbst, das Centrum des Menschen; allein die Dogmatik mit ihrer zweiten Stufe in der Heilsordnung, der *Illuminatio*, weist darauf hin, dass eine Einwirkung des Worts auch auf den *νοῦς* vor sich gehe, als deren Folge im Menschen die Erkenntniss der Heilswahrheit entstehe. Von ihr handelt 1 Petr. 2, 2, wenn der Apostel den Christen als nächste Pflicht das vorlegt, dass sie „begierig seien nach der vernünftigen lauteren Milch (des Wortes Gottes) als die jetzt geborenen Kindlein.“ Es ist nicht gesagt, dass sie noch irgend eines andern Mittels ausser dieser Milch bedürften. Nun bemerkt aber Hebr. 5, 12 der h. Briefsteller tadelnd, dass man ihnen noch Milch geben müsse und nicht starke Speise geben

könne; es wird also das Geniessen der Milch als ein Durchgangsstadium, als ein nothwendig zu überwindender Standpunkt bezeichnet. „Denn wem man noch Milch geben muss, der ist unerfahren in dem Worte der Gerechtigkeit, denn er ist ein junges Kind“ (V. 13). Petrus sieht also die Christen an im Gegensatz zu dem, was sie vorher gewesen, ehe sie „wiedergeboren waren durch das lebendige Wort Gottes, das da ewig bleibt“, und zwar als solche, die es noch nicht lange her sind (*ἀρτιγέννητα*). Als solchen steht es ihnen vor allen Dingen zu, zu geniessen, was eines Kindes ist, die Nahrung, die ihm die natürliche ist, Milch, nemlich das lautere Wort Gottes, dasselbe, durch welches sie zu Kindern geworden, das aber nicht blos den Anfang macht, sondern auch im Fortgang des Christenlebens sich behauptet (*μένοντος*). Dieses Wort wird im Gegensatz gedacht zu irgend etwas Anderem, das ihrem Glauben etwa geboten werden und ihn nach Art des Gifts verderben könnte, und Milch genannt um der Nahrhaftigkeit seines Inhalts und der Lieblichkeit seines Geschmacks willen — *εἴπερ ἐγεύσασθε ὅτι ὁ κύριος χρηστός*; Hebr. 5, 12 aber sieht den Gläubigen nach seiner geistlichen Erkenntniss an, nicht verglichen mit etwas Anderem neben ihm, sondern ihn an sich, aber betrachtet nach den verschiedenen Stadien, in denen seine Erkenntniss sich entfaltet. Die Milch entspricht hier nicht dem ganzen Kraftgehalt des göttlichen Worts, sondern den ersten Elementen, die aus dem reichen Inhalt desselben zuerst erkenntnissmässig aufgenommen werden müssen, wie sie weiter unten 6, 1. 2. aufgezählt werden, und es soll nicht neben dem Wort noch ein anderes später zu ergreifendes Mittel der Erleuchtung empfohlen, sondern der Erkenntniss des Anfängers die spätere tiefere Erkenntniss der seligmachenden Weisheit entgegengesetzt werden. Aehnlich unterscheidet der Herr vor Nikodemus die *ἐπίγεια*, die er ihnen bereits gesagt, ohne Glauben zu finden, von den *ἐπουρανίοις*, mit denen er noch viel weniger Glauben finden würde.

Es ist oben schon bemerkt, dass der Gläubige, der nach der Seite seiner Heilserfahrung ein *υἱὸς θεοῦ* ist, nach der Seite seines sittlichen Wandels ein *δοῦλος* genannt wird; die neue Creatur ist nicht blos in ein neues Verhältniss getreten, sondern auch in ein neues Verhalten und dieses wird mit demselben Namen belegt, den die von Christo verliehene Gabe führt, dem der *δικαιοσύνη*. Die Dogmatik handelt davon bei der Stufe der *Conversio*. Die erste naturgemässe Aeusserung dieses neuen Lebens ist das Bekenntniss dessen, von dem der Christ seinen Heilsbesitz empfangen hat, Christi.

Es ist bekannt, mit welcher Energie der Herr auf diese Aeusserung des Glaubenslebens dringt und das als Pflicht hinstellt, was zu unterlassen dem Glaubensleben an sich eine Unmöglichkeit wäre. „Ihr werdet auch zeugen“ ist über die ersten Jünger hinweg zu der ganzen folgenden Jüngerschaft geredet und die mangelnde Form des Imperativs ist durch das Gewicht der angeführten Verheissung und Drohung ersetzt, wenn er Matth. 10, 32 spricht: „Wer mich bekennt —, den will ich auch bekennen vor meinem himmlischen Vater, wer mich u. s. w.—, den will ich auch verleugnen u. s. w.“ Offenbar aber wird Matth. 7, 21 die Bedeutung dieser Bekenntnissthat stark herabgesetzt, wenn auch nicht das gerade Gegentheil behauptet wird. Jenes erste Wort aber ist in der Instruction enthalten, die Christus an die Jünger bei ihrer erstmaligen Aussendung ertheilt, und bei ihnen ging der ganze Beruf in der einen That des Bekennens auf; es ist aber im Zusammenhang damit gesagt, dass sie wie Schafe unter Wölfe gehen und statt freudigen Empfangs Widerspruch und Verfolgung finden würden, und im Gegensatz zu der Furcht, die mit dem Bekenntnisse zurückhalten könnte, um dem Hasse der Menschen zu entgehen. Unter solchen Umständen bekennen und zwar aus lauterem, glaubensvollem Herzen bekennen ist soviel als Christum mit seinem Heil festhalten, verleugnen aber ist gleich dem Ausscheiden aus seiner Gemeinschaft. — Es gibt auch ein Bekennen, das nur ein Lippenwerk ist, ohne Wärme der Ueberzeugung im Herzen, ohne das begleitende Zeugniss durch That und Wandel. Derartige Menschen nennt Christus falsche Propheten (Matth. 7, 15), Leute, die ein anderes Gewand nach aussen tragen, als ihr inneres Wesen erfordert, und ihre Macht in der Zunge haben; solchen sagt der Herr (V. 21), dass ihre Art des Bekennens ohne den gewünschten Erfolg vor dem Gerichte Gottes sei. Denn das Bekennen hat nur, wie jede That, einen Werth, wenn es ein natürlicher Ausfluss innerlich vorhandenen Lebens ist.

Durch das Bekenntniss tritt das Glaubensleben in die Oeffentlichkeit. Bekennen ist ja nichts anderes, als demjenigen, was innerlich als Ueberzeugung lebt, einen vernehmlichen Ausdruck vor der Welt geben, und aus dem Zusammenhang der Schrift ist klar, dass unter dem Bekenntniss nicht blos eine Erscheinung im Wort gemeint ist, sondern eine Darlegung durch Alles, was ein Christ handelt und unterlässt, trägt und erfährt. Alle Glieder des Menschen gehören ja Gott als Waffen der Gerechtigkeit zu Röm. 6, 19. Noah heisst in diesem Sinne bei Petrus II, 2, 5 ein Prediger der Gerech-

tigkeit, einmal indem er „war ein frommer Mann und ohne Wandel und führte ein göttlich Leben zu seiner Zeit"; dann aber trägt er diesen Namen auch insofern, als er auf der Fluth dahinfahrend ein thatsächlicher Zeuge der Gerechtigkeit Gottes war. Dieses ans Licht Treten setzt Christus auch als selbstverständlich voraus, indem er in der Bergpredigt mahnt: „Lasset euer Licht leuchten vor den Leuten, dass sie eure guten Werke sehen und euren Vater im Himmel preisen" Matth. 5, 16. Dieses Wort lautet befremdlich, da man sich ein absichtliches Veröffentlichen des innern Lebens als Vorschrift Christi nicht denken könnte, um so weniger weil in derselben Bergpredigt (Matth. 6, 1) das Gegentheil zu lesen ist: „Habt Acht auf eure Almosen, dass ihr die nicht gebt vor den Leuten, dass ihr von ihnen gesehen werdet." Es fügen sich aber beide Aussagen gar wohl in einander, wenn wir eine jede im Lichte ihres Zusammenhangs und nach der Absicht des Redenden ansehen. Matth. 6, 1 hat der Herr die Pharisäer im Auge, insofern sie im hoffärtigen Eigennutz selbst den Aeusserungen des religiösen Lebens einen möglichst in die Augen fallenden Ausdruck zu geben suchten, also selbst die Aeusserungen der Barmherzigkeit (V. 2), des Gebets (V. 5), des Fastens als Ausdruck der Bussfertigkeit (V. 6) vor der Welt übten und dabei das als Hauptrücksicht hegten, dass es geschehe *ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων*, und als Absicht das verfolgten *πρὸς τὸ θεαθῆναι αὐτοῖς*. Solcher pharisäischen Weise gegenüber, die mit den Aeusserungen der Frömmigkeit ein Schaugepränge treibt, aber eben deswegen auch nicht weiss, was es um Gerechtigkeit und Barmherzigkeit und Gebet und Fasten ist, dringt Christus natürlich auf die stille Art der Gerechtigkeit, die nie etwas Gottgefälliges thut, um gesehen zu werden, sondern eben Alles nur thut, weil sie es nicht lassen kann. Aber man soll auch nicht glauben, dass die christliche Tugend auf das Still und verborgen seyn angelegt sei; es gibt eine falsche Scheu und Schüchternheit, die zum Schaden des Reiches Gottes mit Gaben und Wirksamkeit zurückhalten möchte; vor dieser warnt Christus Matth. 5, 16; der Mensch mit seinen Gaben ist eben wie die Jünger (V. 13) ein *ἅλας* und dieses wirkt und jede Wirksamkeit muss in grösserem oder geringerem Maasse den Charakter der Oeffentlichkeit tragen. Die Stadt, die auf dem Berge liegt, eben weil sie auf dem Berge liegt und eine Sammlung von sichtbaren Bauten ist, kann nicht verborgen seyn (V. 14) und das Licht kann nicht bleiben, ohne Schein zu verbreiten (V. 15), und so — *οὕτω*, mit Rückbeziehung auf diese *πόλις* und *φῶς*, denen es natürlich ist, zu erscheinen und zu leuchten — in

derselben Weise lasset dasjenige, was als Gottes Gabe in euch ist, wirksam und offenbar werden. Das ὅπως drückt nicht die Absicht ihres Herzens aus, sondern die Absicht, welche Gott mit ihnen und ihrer Wirksamkeit hat, und das ὅπως ἴδωσιν τὰ ἔργα καλά ist dem Sinne nach nicht dem folgenden καὶ δοξάσωσι τὸν πατέρα ὑμῶν coordinirt, sondern ersteres ist Grund und letzteres Folge; wenn sie eure guten Werke gesehen haben, werden sie euren Vater im Himmel preisen. Das Endziel der Offenbarung der innern Begabung ist nicht die eigene Ehre, sondern die Ehre Gottes und die Erbauung des Nächsten.

Das Verhältniss zum Nächsten ist überhaupt ein Gebiet, auf dem die Frömmigkeit einen weiten Spielraum zu ihrer Aeusserung und Bewährung findet, und dass dieses Verhältniss das ruhige, gottgefällige werde, dafür ist die Schrift reich an Unterweisungen; doch wollen einige solche Aussprüche mit anderen erst in Harmonie gebracht seyn.

Das Grundgebot für diese Seite des christlichen Lebens ist das von Christo selbst aufgestellte: „Du sollst deinen Nächsten lieben als dich selbst" (Luc. 10, 27). Als Grund dafür und namentlich für die Berechtigung, dieses andere Gebot dem ersten von der Liebe zu Gott zu coordiniren, gibt Jakobus, wenn auch in einem andern Zusammenhange, das Ebenbild Gottes an den Menschen an (Jac. 3, 9), Johannes aber die Unmöglichkeit der Liebe gegen den unsichtbaren Gott bei Gleichgültigkeit und Hass gegen die vor Augen stehenden Menschen (I, 4, 20). Diesem Gebot wird dadurch scheinbar an's Herz gegriffen, dass Christus als Bedingung der Gemeinschaft mit ihm das Verlassen, selbst den Hass — nicht etwa gegen fern stehende Menschen, sondern gegen Aeltern und Kinder fordert, Matth. 19, 29. Luc. 14, 26. Die Liebe zu Gott ist der Grund, aber auch die Norm aller Liebe zu den Menschen; so lange die Liebe zu den Menschen in Allem, das sie redet, thut, gehorcht, auf der Bahn des göttlichen Gebots einhergeht, der Menschen Wünsche und Forderungen an uns mit Gottes Wort übereinstimmen, ein jeder Dienst gegen sie im Grunde ein Dienst gegen Gott ist, so lange gilt unbedingt das Gebot der Nächstenliebe. Denn beide Gebote sind eben dann eines, die Liebe Gottes kann in vielen Fällen nur durch die Liebe zu den Menschen erwiesen werden. Fallen aber die Wünsche und Ansprüche der Menschen nicht mehr mit dem göttlichen Worte zusammen, treten Gott und Menschen aus einander, entsteht ein Conflikt zwischen Gottes- und Nächstenliebe, alsdann tritt das vornehmste und grösste Gebot in sein einziges, souveraines Recht, die Liebe

zu den Nächsten verwandelt sich zwar nicht in Hass, in ihrer *Offenbarung* gleicht sie dem Hass, indem sie sich Gott allein zuwendet und von den Menschen abkehrt, ihnen *zuwiderhandelt* und also thut, wie sonst nur der Hass thut. Nur dieses meint der Herr unter dem Hasse gegen Vater und Mutter, nicht die *Gesinnung*, sondern die *Aeusserung*, die der Erscheinung des Hasses gleicht, die aber zum Grunde ein unbedingtes Absagen aller menschlichen Autorität hat, wenn diese nicht mehr mit der göttlichen Autorität congruirt. Dasselbe meint Petrus und die andern Apostel (Act. 5, 29) mit ihrem Grundsatze: „man muss Gott mehr gehorchen, denn den Menschen"; sie drücken es euphemistisch aus mit dem „Mehr" und „Weniger" des Gehorsams; für den fraglichen Fall war ihr Verhalten: nie, gar nicht gehorchen gegen die Menschen, und das „Mehr" hat nur darin seine Wahrheit, dass dieses Nicht gehorchen eben nur die nothwendig gewordene Ausnahme und für alle sonstigen erlaubten Fälle der Gehorsam die Regel sei.

Es folgt aus diesem allgemeinen Gebot der Nächstenliebe, dass Paulus 1 Cor. 10, 33 das als seine Praxis angibt, „dass er sich jedermann in allerlei gefällig mache" und dasselbe auch als allgemeine Christenpflicht aufstellt: „es stelle sich aber ein jeglicher unter uns also, dass er seinem Nächsten gefalle zum Guten, zur Besserung" (Röm. 15, 2). Es ist daraus zu ersehen, dass die Liebe eines Christen, wenn er einmal auf dem Standpunkt des Evangeliums angekommen ist, den Nächsten zu lieben *als sich selbst*, gar nicht auf diesem Punkte stehen bleibt, sondern weiter geht, dahin, dass der Christ über den Nächsten sich selbst vergisst. Und doch, wenn wir Paulus ein wenig weiter begleiten, so finden wir den gegentheiligen Ausspruch und zwar nicht etwa in der Form einer Klage über ein früheres Thun, von dem er sich jetzt abgewendet, sondern als Zeugniss einer Stellung, wie er sie kraft seines Verhältnisses zu Christo gar nicht anders einnehmen könne; denn wir lesen Gal. 1, 10 „Oder gedenke ich, Menschen gefällig zu seyn? wenn ich den Menschen gefällig wäre, so wäre ich Christi Knecht nicht." Er verneint offenbar in der letztern Stelle, was er oben behauptet hat, ohne aber sich selbst zu widersprechen. Beide Male, wo er das *μὴ ἀρέσκειν ἑαυτοῖς*, aber *ἀρέσκειν τῷ πλησίον* einschärft, stellt er sich und seinen Lesern die Schwachen in der Glaubenserkenntniss gegenüber. Im Verkehr mit diesen darf der in geistlicher Erkenntniss Vorgeschrittene nicht alle Consequenzen seines Glaubensbewusstseyns ziehen, sondern muss auf die volle Uebung seiner christlichen Freiheit verzichten,

wenn die Schwachheit des Nächsten an deren Uebung Aergerniss nimmt. Es gilt da, zu tragen, soweit es ohne Verleugnung des Glaubens geschehen kann, und auf Wachsthum der Erkenntniss beim Nächsten zu warten; ja nicht blos den Schwachen gegenüber bleibt dieses Verhalten Pflicht der Liebe, sondern überhaupt den Bedürfnissen und Wünschen der Brüder gegenüber geziemt es ihm ihnen gefällig zu seyn und sich selbst zu verleugnen, natürlich innerhalb der Schranken, die die Liebe Gottes und der Glaube zieht. — Das ist also vom Leben der Gläubigen unter einander gelehrt; von diesem aber redet Paulus Gal. 1 nicht, sondern er polemisirt gegen diejenigen, die als falsche judaisirende, ihm und dem Evangelium von der Gnade in Christo feindselige Lehrer in die Gemeinde einzudringen und sie vom evangelischen Glauben abzuwenden, damit aber wenn auch nicht absichtlich doch faktisch von der Gemeinschaft Christi und seines Heils loszureissen suchten (Gal. 5, 4). Hier also handelt es sich nicht um das christliche Leben, sondern um das Festhalten des wahren Heilschaffenden Glaubens für sich und Andere, da wäre Gefälligkeit und Nachgiebigkeit gegen die gegenüberstehenden Persönlichkeiten nichts Geringeres als Verleugnung des Glaubens, ein Abtreten vom Gott des Heils, und weit entfernt, als eine Schonung und zwar nützliche und heilsame Schonung gegen den Nächsten in seiner Schwachheit zu gelten, wäre es eine Versündigung an der Seele desselben und ein Betrug an seinem Heilsbesitz. Dort also ist die Spitze seiner Worte gegen die hochmüthige, liebeleere Selbstgefälligkeit gekehrt, die weder im Allgemeinen Lust hat, um des Nächsten willen zu opfern, noch speciell das rechte Verhalten gegen die glimmenden Dochte und zerstossenen Rohre zu finden weiss; hier aber gegen die falschen Propheten, welche die heilsame Lehre in der Gemeinde untergraben und nur sich eine Autorität schaffen wollen.

Ein ähnliches Interesse hat Johannes, wenn er I, 4, 1 warnt: „Ihr Lieben, glaubet nicht jeglichem Geiste, sondern prüfet die Geister, ob sie aus Gott sind." Unter den Merkmalen und Neigungen der Liebe zählt Paulus gerade das auf, dass „sie glaubet Alles" (1 Cor. 13). Es will aber weder Johannes die Liebe um ihre Einfalt betrügen und Misstrauen in sie säen, noch will Paulus ihr ein blindes Zutrauen gegen alle Welt anrathen. Der erstere zeigt es in den sogleich folgenden Worten an, auf wen er es abgesehen und wem er wehren will: „denn es sind viele falsche Propheten ausgegangen in die Welt." Er lehrt, wie sich die Christen, die einmal die Salbung des h. Geistes empfangen und den Glauben

an Christum als den Sohn Gottes gelernt haben, gegen jede neue Lehre verhalten sollen, die mit dem Anspruch der Glaubwürdigkeit auf geistlichem Gebiete an sie kommt, sie sollen sie prüfen an dem Prüfstein der Wahrheit, die ihnen geoffenbart ist. Was dem Menschen vor der Erleuchtung durch das Evangelium der verkehrte Weg wäre, die Wahrheit des Evangeliums, etwa am Lichte der eignen Vernunft, erst zu prüfen, das ist für den, der einmal auf dem Gebiete des Evangeliums steht, Pflicht gegenüber jeder neuen Lehre, die mit dem Ausdruck einer Heilswahrheit an ihn herantritt, nemlich dass er sie prüfe. Von Glauben und Lehre handelt aber Paulus 1 Cor. 13 nicht, sondern von dem Wesen der Liebe, wie sie es nicht in speciellen Fällen, sondern im Allgemeinen zeigt, und da gehört es zu ihrer Art, dass sie von Haus aus voll des besten Vertrauens ist, dass sie lieber weiss als schwarz sieht und immer geneigt ist, das Beste vorauszusetzen — so lange, bis sie durch leidige Erfahrungen zu Vorsicht gemahnt wird. Sie lässt sich den juristischen Grundsatz auch gefallen: *quilibet praesumitur bonus*, *donec probatur contrarium*.

Aber das *contrarium* tritt eben nur zu deutlich aus der Umgebung dem Christen entgegen — in der Sünde, und in dieser Entfernung von dem Leben aus Gott wird der Nächste nicht blos zum Subjekte bestimmter Einwirkungen auf uns, sondern auch zum Objekte eines dadurch veranlassten Verhaltens von unsrer Seite. Was das N.T. darüber vorschreibt, scheint nicht aus Einem Geiste geflossen zu seyn. Während es der Liebe am angenehmsten zu seyn scheint, dass „sie deckt der Sünden Menge“ (1 Petr. 4, 8) und dass Christus die Regel aufstellt: „richtet nicht, verdammet nicht“ (Luc. 6, 37), gibt doch der Herr in der klassischen Stelle Matth. 18, 15. die Weisung, die wie ein Widerspiel der eben berührten Forderung klingt: „Sündigt dein Bruder gegen dich, so strafe ihn zwischen dir und ihm allein.“ Aber weit entfernt, dass sich diese verschiedenen Weisen christlichen Verhaltens einander ausschliessen, geben sie vielmehr erst verbunden die volle Wahrheit. In der Bergpredigt richtet sich Christus gegen die vorwitzige Lieblosigkeit, die sich unberufener Weise zum Beurtheiler der Handlungsweise Anderer aufwirft, über die Motive derselben abspricht, darin lieber schwarz als weiss sieht und das Schwarze noch schwärzer macht. Es geht diesem Ausspruch der apostolische parallel: „Siehe auf dich, dass du nicht auch versuchet werdest“ (Gal. 6, 1). Christus hebt dabei den Mangel an Berechtigung hervor und verweist auf die eigene Sünde des vorwitzigen und absprechen-

den Beurtheilers, die zu der Sünde des Nächsten im Verhältnisse des Balkens zum Splitter steht. — Die Sentenz bei Petrus nimmt auf die Sünde Rücksicht, wie sie auf uns selbst eine unangenehme Einwirkung übt. In dieser Lage verliert zwar die Liebe die Klarheit des Blicks und Urtheils und die Wahrheit der Anschauung nicht, wird nicht indifferent gegen die Sünde und macht nie Licht aus Finsterniss; aber sie fährt nicht erbittert im Zorn auf und straft, sondern in der Erkenntniss, dass Schwachheit und nicht Bosheit im concreten Falle der Grund der Sünde sei, dass ein jeder selber beständig in seiner Glaubensentwicklung und Heiligung der Geduld und Schonung von Seite Gottes bedürfe und in dem rechten Verhalten gegen den sündigen Bruder ein Stück von der Nachfolge Christi sich äussere, trägt sie, so weit die Verletzung der eigenen Person in Frage kommt und nicht die Rücksicht auf das Heil des Sündigenden oder andere Momente ein Anderes gebieten. Es fasst dieses Wort besonders solche Stände ins Auge, denen ein Theil der Nächsten zur Leitung anvertraut ist. Aber es berücksichtigt auch die Möglichkeit, dass man unter solchen sich befinde, die über einen Dritten oder Vierten in schadenfroher oder verleumderischer Weise zungenfertig und lieblos sich äussern, nicht um zu bessern was voll Schaden ist, sondern um einen Makel anzuhängen; es benennt dann die rechte christliche Weise der Betheiligung am Gespräch; es liegt dem zu Grunde, was der Katechismus beim achten Gebot mit den Worten commentirt: „sondern ihn entschuldigen, Gutes von ihm reden und Alles zum Besten kehren.“ Dass aber nicht überall und unter allen Umständen ein Schweigen über die Sünde des Nächsten gefordert seyn will, wird aus der positiven Weisung des Herrn klar: „strafe ihn.“ Zwar ist hier die Sünde auch in ihrer Aeusserung auf das Subjekt des Strafens gedacht — *ἐπὶ σε* —, aber offenbar ist darauf kein Gewicht gelegt, die Sünde vielmehr aufgefasst, wiefern sie in die Oeffentlichkeit tritt, der Heiligkeit der Gemeinde einen Makel zufügt und für den Sünder selbst die Gefahr des Verderbens einschliesst. Hier gilt es die Ehrenrettung der Gemeinde, ein Zeugniss vom h. Geist in der Gemeinde, ein Anfassen des sündigen Gewissens, die Rettung des Sünders selber. Wo solche Rücksichten obwalten, da wäre das Zudecken der Sünde nicht Schonung gegen den Nächsten, sondern Versündigung an seiner Seele und an der Heiligkeit Gottes. Hier kommt es darauf an, den Sünder zur Erkenntniss seines Unrechts zu bringen, ihm den Ernst und die Güte Gottes vorzuhalten sammt der gewissen Frucht der Verstockung, und das

ist nur möglich durch das ἐλέγχειν, welches Christus fordert, ein strafendes Zeugen, zu dem im Privatwege jeder Gläubige als ein Glied der Gemeinde, als ein Träger des Geistes Christi, als ein für das Heil des Nächsten mitverantwortlicher Bruder verbunden ist.

Von dieser Stelle aus soll noch ein Blick auf 1 Cor. 2, 15 geworfen werden. Indem der Bruder sich das ἐλέγχειν der Brüder gefallen lassen muss, ist er offenbar zum Objekt eines Gerichts geworden, das über ihn ergeht, und doch sagt Paulus am angeführten Orte, dass ὁ πνευματικὸς ὑπ' οὐδενὸς ἀνακρίνεται. Doch gleicht sich die verschiedene Redeweise sehr wohl aus. Christus steht mit seinem Worte auf dem Gebiete des praktischen Gemeindelebens, sieht den Bruder im Verhältnisse zu dem Bruder an und fasst daran die Sünde ins Auge. Diese darf nicht ungerügt bleiben, nicht blos aus den oben angegebenen Motiven, sondern „sintemal wir unter einander Brüder sind." Auf dem theoretischen Gebiete der empfangenen Gottesoffenbarung aber und der Erkenntniss und des Glaubens daran steht Paulus, er stellt den Gläubigen nicht seinesgleichen, sondern denen draussen gegenüber und sieht an ihm nicht den Wandel, sondern sein geistliches Besitzthum und sein dadurch bestimmtes inneres Wesen an. Dieses Wesen und diese Habe an ihm kann von einem draussen Stehenden nicht richtig beurtheilt werden, er bleibt damit jedem Fernstehenden ein Räthsel. Die Gründe dafür hat der Apostel nicht verschwiegen: es ist eine ganz verschiedene Weisheit in beiden, hier σοφία τοῦ θεοῦ, dort τοῦ αἰῶνος τούτου (V. 6); Niemand weiss, was im Menschen ist, als der Geist des Menschen; ist nun im andern Menschen nicht derselbe Geist als in mir, so kann er mich auch nicht verstehen (V. 11); Niemand hat des Herrn Sinn je erkannt, wir aber haben eben Christi Sinn (V. 16).

Es kommt hier auch noch die Stellung des Bekehrten zum zeitlichen Gut in Betracht. Es kann aber nicht befremden, wenn dieselbe verschieden aufgefasst und das Entgegengesetzte als die rechte Handlungsweise gefordert wird. Um noch einmal auf den reichen Jüngling zu kommen, so empfängt derselbe bekanntlich die Weisung: „Gehe hin, verkaufe was du hast und gib es den Armen, so wirst du einen Schatz im Himmel haben, und gehe hin und folge mir nach." Doch spricht sich Paulus nicht in dieser wegwerfenden Weise über Erwerb und Besitz aus; er verlangt: „arbeite und schaffe mit den Händen etwas Gutes" (1 Thess. 4, 10) und meint gewiss nicht, dass die einzige Absicht dabei die Möglichkeit der Hülfeleistung für die Dürftigen sei; 1 Cor. 7, 30. 31.

aber beschränkt er sich auf die Forderung, „dass die da kaufen, seien als besässen sie nicht, und die dieser Welt brauchen, dass sie derselben nicht missbrauchen.“ Er statuirt also die Möglichkeit und Rechtmässigkeit irdischen Besitzes und — lehrt das ganz im Geiste Christi.

Wenn die katholische Kirche auf jenen Ausspruch des Herrn die Verdienstlichkeit freiwilliger Armuth begründet hat, so hat sie nur bewiesen, wie schwer es ihr wird, den Geist des Evangeliums zu verstehen. Wir lesen nirgends sonst, dass er eine derartige Forderung stellt, Zachäus muss eine solche Weisung nicht vernommen haben trotz seines ungerecht erworbenen Reichthums. Im concreten Falle verlangt Christus eine Entäusserung vom Reichthum, weil der Herzenskündiger sieht, dass das Herz jenes Menschen am Gut hängt und ihm ein Hinderniss in der Nachfolge Christi ist. Wenn jener meint, alle Gebote von Jugend auf gehalten zu haben, so zeigt ihm Christus durch diese Forderung und die nun offenbar gewordene Unwilligkeit des Jünglings, dass es ihm durchaus noch an der rechten Grundstimmung eines gottgefälligen Gehorsams, an der rechten Stellung zu Gott und seiner Heilsoffenbarung fehlt und somit alles Andere eitel sei. Es war ein pädagogisches Wort des Herrn, aber nicht ein Unterricht über den Heilsweg. Paulus seinerseits zeigt, dass dem Christen nicht das Verwerfen des Guts geboten sei — denn das kann geschehen und der Schalk doch im Herzen sitzen bleiben — und ebenso wenig die Flucht aus der Welt und ihren Dingen; sondern er kann die Welt brauchen, denn sie ist eine Creatur Gottes und „alle Creatur Gottes ist gut und nichts verwerflich, das mit Danksagung empfangen wird; denn es wird geheiligt durch das Wort Gottes und Gebet“ (1 Tim. 4, 4. 5); aber stets mit der Sorge, dass sie ihm nicht zum Fallstrick werde, also dass er sie nicht missbrauche. Letzteres ist also die allgemein gültige Regel, von deren Beobachtung Niemand ausgeschlossen ist.

Für die Jünger in ihrer speciellen Stellung finden wir bezüglich des zeitlichen Guts zwei zu verschiedenen Zeiten gesprochene Worte, die eine Verschiedenheit des Verhaltens vorschreiben, aber eben auch in der Verschiedenheit der Lage und Zeit ihre Erklärung finden. Matth. 10, 9 gibt Christus die Weisung: „Ihr sollt nicht Gold noch Silber noch Erz in euren Gürteln haben, auch keine Tasche zur Wegfahrt“, also leicht heisst er sie ziehen, unbeschwert von zeitlichen Vorräthen. Luc. 22, 36 aber räth er: „Aber nun, wer einen Beutel hat, der nehme ihn, desselben gleichen auch die Tasche.“

Aber im vorhergehenden Verse erinnert er sie selber an jene erstere Weisung: „So oft ich euch gesandt habe ohne Beutel, ohne Tasche und ohne Schuhe, habt ihr auch je Mangel gehabt?" Sie wurde ertheilt, als sie nach ihrer Berufung zur Predigt unter Israel ausgesandt wurden; da zogen sie als Prediger des Evangeliums vom Anbruch des Himmelreichs, als Lehrer des Volks und geistliche Arbeiter an dessen Heil, da durften sie kraft ihrer Wirksamkeit von den Hörern ihre zeitliche Nothdurft erwarten und brauchten sich nicht mit derartigen Sorgen zu beschweren, „denn ein Arbeiter ist seiner Speise werth." Dem Amte in ihrer Person war das gesagt. Aber die Zeiten haben sich geändert, jetzt (Luc. 22) steht die Gefangennehmung Christi bevor und all das bittre Leiden des Meisters; was aber den Meister anficht, davon werden sie mit getroffen, es kommen für sie die Tage der Traurigkeit, da nicht mehr die Menschen ihnen das Nöthige bieten, sondern voll Hasses ihnen entgegentreten. Nun will Christus nicht buchstäblich zum Ergreifen von Tasche und Beutel sie auffordern — was hätte das genutzt! —, aber andeuten will er ihnen, dass die Tage der Sorglosigkeit für sie vorüber sind und die Tage des Bedürfnisses und der nöthigen Fürsorge für ihre Person vor der Thür stehen.

Es sind nicht unmittelbare Wirkungen des h. Geistes oder Christi, die ein Glied oder die ganze Gemeinde zu Christo gebracht haben, sondern die heilvermittelnde Thätigkeit Gottes hat sich an die sogenannten Gnadenmittel, *media gratiae*, gebunden, unter denen das Wort die erste Stelle einnimmt. Das Wort aber, obwohl die Offenbarung Eines Gottes, ist doch seinem Inhalt nach ein verschiedenes und zerfällt, auch seiner geschichtlichen Erscheinung nach so aus einander tretend, in Gesetz und Evangelium.

Ich wüsste nicht, dass über das Evangelium irgendwo missverständliche Aeusserungen zu finden wären, wohl aber wollen mehrere Aussagen über das Gesetz, als Inhalt der alttestamentlichen Offenbarung, in Einklang unter einander gebracht seyn. — Es ist von dem Mittler des N. T. selbst gesagt, dass er „nicht gekommen sei, Gesetz und Propheten aufzulösen, sondern zu erfüllen" (Matth. 5, 17), also nicht eine destruirende Stellung nimmt er zum *νόμος* ein, sondern eine conservirende (V. 19), ja er erfüllt denselben nicht blos durch sein eigenes praktisches Verhalten, das durch und durch mit demselben in Einklang steht, „alle Gerechtigkeit erfüllt", sondern auch theoretisch, indem er den Sinn desselben neutestamentlich ausdeutet und in dieser neuen Gestalt ihn seinem Volk zur Erfüllung hingibt (V. 21 ff). Doch will schon

seine eigene Aeusserung bei Matth. 9, 17 nicht recht dazu stimmen; wenn er auch dort nicht direkt von der Aufhebung eines Gesetzes spricht, so ist unter den alten Schläuchen, in die der Most nicht mehr taugt, doch nur das Gesetz zu verstehen. Der Apostel aber, der es am ersten verstand, den *ἀνόμοις* ein *ἄνομος* und den *ἐννόμοις* ein *ἔννομος* zu werden, nennt zwar auch Col. 2, 16 ff. nicht ausdrücklich das Gesetz, aber er meint doch die einzelnen Satzungen desselben, wenn er die Colosser warnt, sich nicht durch sie bestimmen zu lassen, sondern sich ungebunden zu halten. Ja Röm. 10, 4 nennt er Christum geradezu *τέλος τοῦ νόμου*. Aber der Zusammenhang jeder Stelle gibt über die jedesmalige Bedeutung von *νόμος* Aufschluss und dadurch Licht über die Harmonie derselben. Die Erklärung des Herrn bei Matth. 9 ist durch die Frage der Johannesjünger veranlasst: „Warum fasten wir und die Pharisäer so viel und deine Jünger fasten nicht?“ Es tritt ihm hier das Gesetz nach seiner ceremoniellen Seite entgegen und dieser gibt er keinen Raum mehr in seinem Bunde. Ebenso warnt Paulus im Colosserbriefe vor dem Gesetze, insofern es über Speise oder Trank oder Feiertage oder Neumonden oder Sabbathe Verordnungen aufstellt (2, 16) und seinen Willen in den Verboten ausspricht: „du sollst das nicht anrühren, du sollst das nicht kosten, du sollst das nicht angreifen“ (V. 21); er hält also den Christen für frei von dem ceremoniellen Theil des Gesetzes. Was aber Christus (Matth. 5, 17) unter dem Gesetze versteht, das er erfüllt und von dem kein Jota weichen soll in Ewigkeit, das zeigt er in der sogleich folgenden Ausführung, wo er seine pneumatische Auslegung vom fünften und sechsten Gebot gibt. Das Gesetz bleibt also in seinem ethischen Theile, das Uebrige hat seine Geltung bei Christo verloren oder, wie Paulus sich ausdrückt (Röm. 10): Christus ist *τέλος τοῦ νόμου*. Ich übersetze diese Stelle nemlich mit Luther: „des Gesetzes Ende“ und nicht wie Olshausen, vielleicht Calvin[1] folgend, will: Ziel, Endpunkt, so dass Christus die höchste, wesentliche Erfüllung wäre und das Gesetz die Vorbereitung; es wird durch diese Auffassung die Schärfe des Gedankens abgestumpft. Denn nicht das will Paulus dem Volk Israel sagen,

[1] Calvin sagt in seinem Commentar zu der Stelle: *Mihi non male quadrare videtur hoc loco verbum Complementi. Indicat enim, legis praeposterum interpretem esse, qui per ejus opera justificari quaerit, quoniam in hoc lex data est, quo nos ad aliam justitiam manu duceret. Imo quicquid doceat lex, quicquid praecipiat, quicquid promittat, semper Christum habet pro scopo; ergo in ipsum dirigendae sunt omnes partes.*

dass es die Vorbereitung für die Erfüllung angesehen, sondern dass es die Gerechtigkeit auf einem wesentlich falschen Wege, auf dem gesetzlichen, zu finden sich bemühe. Es ist aber *νόμος* hier nicht nach seinem Inhalt angesehen, sondern nach dem subjektiven Princip derer, die darunter standen. Dieses subjektive Princip aber ist das Thun; wo Moses regiert, da heisst es: *ὁ ποιήσας αὐτὰ ἄνθρωπος ζήσεται ἐν αὐτοῖς* (V. 5). Bei Christus aber gilt ein anderes Princip in seinen Gliedern, denn er ist gesetzt *εἰς δικαιοσύνην παντὶ τῷ πιστεύοντι*. Das *ποιεῖν* also ist beseitigt als vermeintlich heilschaffendes Moment und das *πιστεύειν* an seine Stelle getreten. Von der Bedeutung des Gesetzes selbst und seinem Inhalt im neuen Bunde ist hier die Rede nicht. Wir wissen sie aber aus den vorher angeführten Stellen: die Stellung des Gläubigen zum ceremonialen — und setzen wir hinzu zum polizeilichen — Theil ist eine absolut freie; der ethische Theil desselben aber bleibt den Gliedern des N. T., aber nicht als sollten und wollten sie noch einmal von vorn anfangen und durch Erfüllung des geistlich ausgelegten Gesetzes die Gerechtigkeit erlangen, sondern es bleibt als die ewig allein gültige Norm, nach der das Glaubensleben des Christen seine heilige Kraft und Wahrheit beweist.

Der Glaube, den der H. Geist bei der Berufung im Auge hat, den er durch die Erleuchtung möglich macht und aus dem das heilige Leben des bekehrten Christen herauswächst, ist „eine gewisse Zuversicht dess, das man hofft.“ Der Gläubige ist selig, aber auf Hoffnung, die volle Entfaltung des Heils Christi liegt in der Zukunft. Die Zeit dieser Offenbarung des bis jetzt Verborgenen und Zukünftigen heisst *συντέλεια τοῦ αἰῶνος* und wird durch die Wiederkunft Christi herbeigeführt. Wir sind damit bei dem letzten Punkte der Dogmatik angekommen, der Eschatalogie.

Der Ausdruck *συντέλεια τοῦ αἰῶνος* wird von den Jüngern gebraucht, als sie im Anschauen des Tempels den Herrn fragen: „Sage uns, wann wird das geschehen? (dass des Tempels Gebäude werden zerbrochen werden) und welches wird das Zeichen seyn deiner Wiederkunft und der Welt Ende“? (Matth. 24,3). Und der Herr lässt, wie es die Jünger veranlasst haben, seinen Blick von Jerusalem und dessen Ende auf das Ende der Welt hinausgehen und stellt für das letztere in grossen Zügen die Zeichen des Eintritts hin. Diese Zeichen waren damals noch zu erwarten und — können wir jetzt aus geschichtlicher Erfahrung hinzusetzen — sie sind bis jetzt noch nicht eingetreten, also auch das Ende nicht. Und dennoch versichert Paulus 1 Cor. 10,11: „Es ist geschrie-

ben uns zur (Lehre) Warnung, auf welche das Ende der Welt gekommen ist.“ Das eine Mal ist in die Zukunft gestellt, was das andere Mal als gegenwärtig eingetreten bezeichnet wird. Aber der Ausdruck συντέλεια und τέλη τοῦ αἰῶνος ist beide Male nicht in demselben Sinne genommen. Paulus hat vorher seine Leser in die alttestamentliche Geschichte geführt und von der strafenden Heimsuchung Gottes unter Israel macht er auf das Geschlecht seiner Zeit die praktische Anwendung. Dass er behauptet, dies Alles sei ihnen begegnet (συνέβαινον), hat aber seine volle Bedeutung nicht darin, dass sie es erfahren haben, sondern erst darin, dass es zum Vorbild für das jetzige Geschlecht geschehen und deshalb zur Warnung geschrieben und aufbewahrt sei (ἐγράφη). Er stellt die Zeit, die für die Gemeinde Christi angebrochen ist, die Zeit des neuen Bundes, der alttestamentlichen entgegen, und da die Oekonomie des νόμος nur die Bestimmung hatte, ein παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν zu seyn, mit Christo aber die Vollendung und Erfüllung gekommen ist dessen, was das A. T. als Schatten vorgebildet, so ist mit dem Eintritt Christi in die Welt die συντέλεια bereits da. Aber an diesen Gegensatz denkt der Herr in seiner eschatalogischen Rede nicht, sondern er fasst die Entwicklung dieser συντέλεια ins Auge, welche ja nicht ein Moment ist, sondern in einem ganzen Zeitalter von unbekannter Länge verläuft. In diesem Zeitalter aber lässt sich wieder Anfang, Fortgang und Ende unterscheiden, nicht blos begrifflich, sondern sie treten auch zeitlich und geschichtlich aus einander. Denn den Anfang bildet seine Erscheinung und das Ende ist wieder durch seine Erscheinung bedingt. Von diesem Wiedererscheinen aber, von dem Ende in diesem Sinne hat er dort zu den Jüngern geredet.

In der Auferweckung der Todten wird die Welt, auch das Reich der Todten, den Aufgang der letzten Zeit erkennen. Dieses Werk schreibt Christus bei Joh. 5, 28 sich zu und es ist das eben ein Ausfluss und zugleich eine glänzende Offenbarung der grossen Kraft und Herrlichkeit, in der er erscheinen soll. Röm. 8, 4 aber wird diese Erweckung und zwar bei ausdrücklicher Erwähnung Christi doch auf Gott zurückgeführt. Aber zur Erklärung der verschiedenen Auffassungsweise trägt schon der Zusammenhang jeder der beiden Stellen das Seinige bei. Es ist die Auferweckung nothwendiger Weise ein göttliches Werk, göttliche Allmacht wird dabei vorausgesetzt. Die Menschen verhalten sich passiv dabei, Gott allein aktiv und es kann das nur derselbe Gott seyn, der bereits bei und an Christo diese selige Kraft der Auferweckung

gezeigt hat. Darauf verweist Paulus und es lag ihm um so näher, hier die Auferweckung auf den letzten Grund, den dreieinigen Gott, zurückzuführen, als ja die Gegenwart Christi *resp.* des Geistes Christi im Menschen als das subjektive Motiv der Auferweckung bezeichnet wird (vgl. V. 9. 10). Die Ausführung selbst aber steht als unterscheidendes Werk dem Sohne zu und darum nennt sich Christus in jener Rede als Vollzieher, aber er hat vorher schon gesagt, wie das zu verstehen sei: „der Sohn kann nichts von ihm selbst thun“ (V. 19), der Vater erweckt die Todten und macht sie lebendig (21), der Vater hat das Leben in sich und hat also dem Sohne gegeben, das Leben in sich zu haben (26), und nachher äussert er: „der Sohn kann nichts — also auch die Todtenerweckung nicht — von ihm selbst thun.“ — Von jener paulinischen Stelle aus fällt ein Licht auf die Erklärung, die der Katechismus zum dritten Glaubensartikel gibt. Dort heisst es geradezu, dass der H. Geist — und nicht Christus — am jüngsten Tage mich und alle Todten auferwecken wird. Soll nun auch der H. Geist als Organ dieses göttlichen Rathes gelten und während ihm sonst die Wirksamkeit im Menschen zukommt, hier eine nach aussen sichtbare Thätigkeit von ihm geübt seyn? Es war im Katechismus nicht zu erklären, wer überhaupt der Autor der Auferstehung sei, sondern in welchem Zusammenhang der H. Geist mit ihr stehe. Sein specielles Werk ist „die Vergebung der Sünden“ d. h. die Vermittlung dieser Vergebung für den Menschen; diese Vergebung findet ihre volle Enthüllung und seligen Schluss im ewigen Leben. Der Eingang dorthin ist aber nicht möglich ohne die Auferweckung der Todten; zu dieser muss demnach der H. Geist eine Beziehung haben und es ist diejenige, dass sein Wohnen im Menschen der Grund — wohl nicht der Auferstehung überhaupt, denn diese wird eine allgemeine seyn, aber doch — der Auferstehung zum Leben ist. Er ist nicht der objektive Faktor der allgemein geschehenden Auferweckung, wohl aber der subjektive in dem Einzelnen, und sein Einwohnen macht, dass sie für ihn zum Leben geschehe.

Mit dieser Erklärung ist zugleich eine scheinbare Differenz gehoben, die in einigen Aussagen des N. T. bezüglich des Umfangs der Auferweckung stattfindet. In der obigen Rede Christi hiess es, dass „alle, die in den Gräbern sind, werden seine Stimme hören und hervorgehen.“ Es könnte befremden, dass Paulus Röm. 8, 11 nur die Gläubigen *διὰ τὸ ἐνοικοῦν Χριστοῦ πνεῦμα ἐν αὐτοῖς* als Objekt des auferweckenden Rufes hinstellt. Befremdlicher aber noch könnte es erscheinen, dass er sogar 1 Cor. 15, wo er doch ausführlich und

nicht blos gelegentlich von der Auferweckung handelt, nur für die Gläubigen (οἱ τοῦ Χριστοῦ) Raum in der Ordnung der Auferstehung findet (V. 23). Er weiss aber gar wohl, dass es eine Auferstehung zum Gericht gibt, aber davon spricht er hier nicht, sondern er fasst nur die fröhliche Seite ins Auge, als Auferstehung zum Leben, und so durfte er nur von denen sprechen, die in der Erwartung derselben ihre Häupter aufheben können, darum dass sich ihre Erlösung nahet.

Die Auferweckung hat ihren nächsten Zweck in der Abhaltung des Gerichts und das Subjekt des Gerichts ist dasselbe als bei der Auferweckung. Christus gilt als Vollstrecker desselben und zahlreiche Stellen bilden den Grund, auf den das Bekenntniss des zweiten Artikels sich aufbaut: „von dannen er kommen wird, zu richten die Lebendigen und die Todten." Insofern nun doch wieder Gott als der Richter der Welt gedacht wird, wie z. B. 1 Petr. 1, 17, so gleicht sich diese Differenz gerade so aus wie vorher bei der Auferstehung. Das Vollziehen des Gerichts ist ein göttliches Werk, es fordert absolute Gerechtigkeit und Allwissenheit und Gewalt über alle Welt, aber es wird eben durch den Sohn geübt, durch denselben, der die Erlösung vollbracht und das Evangelium von der Gnade ermöglicht hat. — Auffallen könnte es, dass Christus selbst einmal (Joh. 12, 47. 48.) ausdrücklich sich als Richter negirt und dafür sein Wort als solchen setzt. Es hatte aber der Evangelist zehn Verse vorher berichtet: „Obgleich Christus solche Zeichen vor den Juden that, glaubten sie doch nicht an ihn" und erfüllten so, ohne es zu wollen, das doppelte Prophetenwort: „Herr, wer glaubt unserer Predigt, und wem wird der Arm des Herrn offenbar?" und: „er hat ihre Augen verblendet und ihr Herz verstockt, dass sie mit den Augen nicht sehen, noch mit den Herzen vernehmen und sich bekehren." Im Zusammenhang damit sagt ihnen nun der Herr, dass man nicht denken dürfe, es habe nichts auf sich, nicht an Jesum zu glauben. Wer nicht an ihn glaubt, der glaubt nicht an denjenigen, der ihn gesandt; denn er ist das, was er für Israel seyn will, durch das Wort, das er vom Vater empfangen und zu ihnen geredet hat. Darum wird er aber auch im Gericht nicht willkürlich handeln und eigene Meinungen geltend machen, nicht urtheilen abgesehen von seiner Predigt zum Glauben, die er im Fleische vollzieht, sondern nur nach dem Worte, das er ihnen zu glauben geboten. Es ist also eigentlich nicht er, der richtet, sondern das Wort seiner Verkündigung; dieses wird die Norm seyn, nach der das Urtheil sich vollzieht.

Es wird überflüssig seyn, noch die Stelle Joh. 8, 15 zu

berühren. Denn wenn Christus hier im Gegensatze zu den Juden, die nur κατὰ τὴν σάρκα zu richten verstehen, versichert, dass er nicht richte, so verneint er das nur in der ihnen geläufigen Weise; dass er aber doch richtet, nemlich im Sinne seines Vaters, sagt sogleich der folgende Vers.

Fragt man nach dem Gebiet und Umfang, darüber das Gericht sich erstreckt, so bezeichnet Christus selber alle Völker als Objekt seiner richtenden Thätigkeit (Matth. 25, 32), und es wäre gewaltsam, wenn man die unter alle Völker vertheilten Glieder seines Volks ausnehmen wollte. Zum Ueberfluss lehrt das Paulus ausdrücklich Röm. 14, 10. und 2 Cor. 5, 10., dass wir alle offenbar werden müssen vor dem Richterstuhl Christi. Wie verträgt sich nun damit, was Christus bei Nikodemus sagt: „Wer an ihn glaubt, wird nicht gerichtet“ (Joh. 3, 18)? Das ist nicht mehr möglich nach dem, was der Herr zuvor von seiner Sendung gesagt hat und was er unter dem κρίνειν dort versteht. Er stellt sich der Welt gegenüber, die er abgesehen von seiner Einwirkung auf sie eine „verlorene“ nennt, weil sie dem Gericht verfallen und in demselben nur verurtheilt seyn kann. Er nun ist gekommen, damit er sie diesem Gericht zur Verdammung entreisse. Wer also an ihn glaubt und sich anschliesst, der ist damit dem verdammenden Gericht entnommen; dem Gericht zwar an sich entgeht er nicht, aber weil er zuvor weiss, dass es ihm dort nicht fehlen kann, so verdient es für ihn nicht mehr den Namen eines Gerichts, weil es wie der Tod seinen Stachel verloren hat. Dieses Bewusstseyn bezüglich der Freiheit vom Gericht oder der Freudigkeit in demselben spricht sich etwa in dem bekannten Wort des Apostels aus: „Wer will die Auserwählten Gottes beschuldigen?“ Röm. 8, 33. Wie stimmt aber dazu, wenn Petrus I, 4, 18. schreibt: „So der Gerechte kaum erhalten wird, wo will der Gottlose und Sünder (bleiben) erscheinen?“ Es scheint mir fraglich, ob denn hier vom letzten Gericht die Rede sei und nicht vielmehr von dem Gerichte Gottes, das sich in dieser Zeit durch schwere Leiden vollzieht. Ist das Letztere der Fall, so geht es nur schwer (μόλις), dass die Gläubigen erhalten und gerettet werden, einmal weil sie selber noch mannichfach in die Sünde verflochten sind, dann weil das Gericht in diesem Sinne nicht blos den Charakter der Strafe, sondern auch der prüfenden und läuternden Heimsuchung hat und weil an der Erhaltung des leiblichen Lebens und Wohlbefindens nichts liegt. Es kann ihnen in solchem Falle nur der Rath gegeben werden, dass sie bei diesem Leiden „nach Gottes Willen“ ihre Seele Gott, dem treuen Schöpfer befehlen, „damit diese bewahrt

und gerettet werde“ (V. 19). Hat aber dort Petrus wirklich das letzte Gericht im Sinne, so will er dort nicht lehren, was dieses für sie, sondern für die Sünder, ihre Bedränger, zu bedeuten habe. Es muss für diese einen furchtbaren Ernst haben, wenn selbst die Gerechten nur mit Mühe gerettet werden. Sie kennen dieses μόλις selbst, aber es stimmt sie zwar zu Furcht und Zittern im Schaffen der Seligkeit, jedoch raubt es ihnen jene oben geschilderte Freudigkeit nicht. Das μόλις hat seine Wahrheit subjektiv und objektiv. Objektiv, denn es hat, um sie dem Gerichte zu entziehen, eines doppelten Wunders von Seiten Gottes bedurft, des Liebeswunders im Tode Christi und des Allmachtwunders in der Auferweckung; und es bedarf des gewaltigen Einsatzes, der im Verdienste Christi besteht, und der vollen Gnade, die die unendliche Menge des Missfälligen zu übersehen und mit der Gerechtigkeit sich auszugleichen hat. Subjektiv aber, denn es bedarf der vollsten, möglichsten Treue von Seite des Menschen, damit das gute Werk, das in ihm angefangen ist, nicht durch Satan beeinträchtigt werde, und des vollen Gnadenbeistandes durch den H. Geist, damit das Bleiben und Ausharren und Festhalten eine Möglichkeit werde.

Was ist's am Menschen, darüber er Rechenschaft geben muss? Wir hören darüber verschiedene Aeusserungen, die sich aber nicht ausschliessen, sondern einander ergänzen. 1 Cor. 4, 5 schreibt Paulus, dass Gott „die Gedanken der Herzen offenbaren“ werde. Bei Matth. 12, 37. bezeichnet Christus die (unnützen) Worte als den Gegenstand, davon der Mensch Rechenschaft geben muss. Röm. 2, 6. aber behauptet Paulus, es geschehe das Gericht nach „den Werken.“ Christus und Paulus benennen beide die Gedanken und Worte nicht als das einzige Objekt des Gerichts mit Ausschluss der Werke, sondern sie wollen sagen, dass selbst die Worte und sogar die Gedanken, Dinge, auf die man in der Welt oft so wenig Gewicht legt oder die man gar nicht beurtheilen kann, bei Gott in die Wagschale fallen. Uebrigens haben wir oben schon angedeutet, dass in den ἔργοις das innere Handeln und die Stellnng des Herzens mit einbegriffen ist.

Es ist aber nach der Schrift der einzelne Christ nicht ein für sich bestehendes, abgerissenes Ganzes, sondern ein Glied mit anderen an demselben Haupte, also auch durch Vermittlung des Einen Hauptes mit allen andern Gliedern im Zusammenhang. Dieses Verhältniss wird theilweise auch noch im Gerichte sich geltend machen. Röm. 14, 12 heisst es: „So wird nun ein Jeder für sich selbst Gott Rechenschaft geben“, und das περὶ ἑαυτοῦ will betont und das Richten über

Andere verboten seyn; bei Hebr. 13, 17 aber redet der heil. Briefsteller die Lehrer an „als die da Rechenschaft dafür geben sollen", nemlich über das Wachen über die Seelen der Andern, wobei aber diese Seelen das Objekt der geforderten Rechenschaft sind. Sehr natürlich! Röm. 14. fasst den Gläubigen einfach als solchen, in seiner Stellung zu den Andern als Nächsten und Brüdern in Christo, mit seinen objektiven Heilsgaben und subjektiven menschlichen Flecken und mit der Aufgabe, seiner Seele Heil zu besorgen, und redet von der vorwitzigen, hochmüthigen Neigung, den andern fremden Knecht zu richten; diese Handlung steht nur dem Herrn zu (V. 4). Solcher Neigung zum unberufenen Urtheilen wird gesagt, dass ein Jeder mit der Besorgung seines Heils und der Verantwortung für seine Treue beauftragt und auch reichlich dadurch in Anspruch genommen sei. Hebr. 13 aber nimmt den Christen nicht einfach mit den allgemeinen Gütern des Heils, sondern in Verbindung mit einem bestimmten Beruf unter den Nächsten, kraft dessen ihm Andere zur Leitung anvertraut sind, und sagt ihm, dass diese anvertrauten Seelen einen Gegenstand seiner Verantwortung bilden, nicht weil er ein Christ ist und sie auch, sondern weil er eine bestimmte amtliche Stellung zu ihnen einnimmt, nicht in wiefern sie angenommen und bewahrt haben, was ihnen geboten war, aber doch inwiefern seine Christen- und Lehrertreue ihnen gegenüber sich bewährt hat.

Die Folge der Bewährung im Gericht ist der Eingang in das ewige Leben, welcher natürlich, wenn Christus der Richter ist, auch von Christo zuerkannt wird. So erklärt er im Kreise seiner Jünger: „Und ich will euch das Reich bescheiden, wie mirs mein Vater beschieden hat" (Luc. 22, 29). Wir lesen aber bei Matth. 20, 23, dass er ebenfalls im Kreise seiner Jünger diese Vollmacht sich abspricht und dem Vater zutheilt: „Das Sitzen zu meiner Rechten und Linken zu geben, steht mir nicht zu, sondern denen es bereitet ist von meinem Vater." Es kam die Mutter der Kinder Zebedäi zu Jesu und bat ihn, dass er ihre Söhne zu seiner Rechten und Linken in seinem Reiche stellen solle. Diese Bitte war eine unbedachte, sie verlangt, ohne zu überlegen, ob ihre Söhne in der dazu nöthigen inneren Stellung sich befinden, und muthet Christo einen Akt der Willkür zu. Dieser Zumuthung gegenüber spricht sich der Herr nicht die massgebende Stimme und Entscheidung über den Eintritt in die *βασιλεία* ab, aber er erklärt, dass darüber nicht die Willkür, auch nicht die seinige, entscheide, sondern der Eintritt dort im engsten Zusammenhang stehe mit den Lebensführungen

und mit der Begabung nnd Treue hier. Die Lebensführungen aber sind ein Werk des Vaters und die objektive Begabung und die subjektive Gabe der Treue darin sind Erweisungen des Vaters. Die Gnade, die im Reiche Gottes waltet und Alles wirkt, ist keine Willkür.

So hat sich also erwiesen, es ist das N. T. auch bei scheinbarem Widerspruch der Worte unter sich doch eins in sich, es ist doch Ein Geist, der darin redet; überall finden wir ein Lob der Liebe und Gerechtigkeit Gottes, ein Preisen der Gnade Christi, aber auch seines heiligen Ernstes, der auf Wiedergeburt dringt, überall Zeugniss zum Glauben unter den Menschen, und eben in der Mannichfaltigkeit zeigt sich die Einheit wie in dieser jene.

Sören Aaby Kierkegaard,

skizzirt von

J. C. Heuch aus Kragerö.

Kierkegaard wurde am 5. Mai 1813 in Kopenhagen geboren. Sein Vater, ein wohlhabender Kaufmann, war ein sehr ernster christlicher Mann, wahrscheinlich von pietistischer Richtung. „Er erzog mich“, sagt Kierkegaard in seiner Schrift: Der Gesichtspunkt meiner Schriftstellerwirksamkeit Seite 59, „im Christenthum streng und ernst, ja nach den gewöhnlichen Anschauungen der Menschen überspannt. Schon in der frühesten Kindheit brach ich zusammen unter dem Gewichte von Eindrücken, die der schwermüthige Greis, der sie mir auflegte, selbst nicht zu ertragen vermochte.“ Daher ist er auch nie Kind, nie Jüngling gewesen. Schwermuth ruhte über seiner Seele und hinderte ihn die Angst und die Verzweiflung zu vergessen, die sich hinter dem Spiele des Kindes und der Begeisterung des Jünglings versteckt. Aber daher hat er auch früh gelernt, sich als Einzelnen in Furcht und Zittern vor Gott zu verhalten, daher haben nie die Sinnenbetrüge, das Aeussere, die Menge ihn so fesseln können, dass er Gottes vergessen hätte. Gott gegenüber war er immer allein, der Einzelne, dem keine Gemeinschaft mit Andern, keine Unterstützung von der Menge helfen konnte, — und daher auch war ihm sein Vater der Liebreichste; denn er lehrte ihn sich in Geist und Wahrheit zu verhalten. Kierkegaard wurde Student 1830, Cand. d. Theol. 1840 und durch eine Dissertation über den Begriff der Ironie *Mag. art.* 1841.

Von seinem äusseren Leben ist übrigens wenig zu sagen. Im Besitze eines bedeutenden Vermögens, welches er doch gänzlich für die Armen verwendete, lebte er in Kopenhagen unverheirathet, ohne sich Jemandem anzuschliessen, Alle kennend, selbst aber von Niemandem gekannt; er lebte ohne irgend eine Anstellung, nur für das wirkend, was er als die Aufgabe seines Lebens erkannt hatte, die Schriftstellerwirksamkeit, welche 1843 begann, und die dann durch eine fast unbegreifliche Mannichfaltigkeit von Werken — jedes Jahr erschienen mehrere Bände — bis zu seinem Tode 10. November 1855 fortdauerte. Diese ganze Wirksamkeit drehte sich darum, „in der Christenheit ein Christ zu werden" (obengen. Schrift S. 71). Zu diesem Zwecke drang er mit seinem tiefen psychologischen Blicke ins Innerste der Herzen hinein, mit der feinsten Ironie geisselte er, der Meister der Ironie, die pharisäische Selbstgerechtigkeit des Volkes und die Gleichgültigkeit für das Ewige. So war er ein Bussprediger und zwar ein gewaltiger, aber, wie wir sehen werden, von ganz eigenthümlicher Art. Zuerst müssen wir doch einen Blick werfen auf die Zustände in Dänemark, wie sie waren, als Kierkegaard auftrat. Am Anfange dieses Jahrhunderts erwachte in Dänemark ein ausserordentlich reiches geistiges Leben, namentlich auf dem Gebiete der ästhetischen Litteratur. Während in den Kirchen der flachste, geistloseste Rationalismus herrschte, während das Volk politisch geknechtet war, blühte die Poesie und feierte die dänische Bühne ihre schönsten Triumphe. Was Wunder, dass das Volk seinen Sinn vom wirklichen Leben wegwandte und in der Kunst und ihren Genüssen das suchte, was die Wirklichkeit nicht geben zu können schien. Davon war aber die Folge, dass man die Forderungen des wirklichen Lebens, die unendliche Bedeutung der persönlichen Existenz vergass; in demselben Masse als sich der kritische und poetische Sinn entwickelte, als man ein Urtheil über Alles zu haben lernte, verlernte man über sich selbst zu urtheilen, eben weil für dieses Geschlecht Alles ästhetische und intellectuelle, aber nicht ethische Bedeutung hatte. Diese Richtung wurde dadurch gefördert, dass die Philosophie, deren Loosung ist: Das Denken ist das Seyn, in Wissenschaft wie im Leben die herrschende geworden war. Im Laufe der Jahre war zwar der alte Rationalismus verdrängt worden, aber in seine Stelle war mit wenigen Ausnahmen (namentlich der Grundtvigschen Partei) eine theologische Richtung getreten, die sich dessen rühmte: „den Glauben und das Wissen vermittelt zu haben, indem sie den Glauben zu einem Wissen erhoben habe, das die Erfah-

rungen des Lebens überflüssig mache." „Diese Zeit", sagt Kierkegaard (Einübung im Christenthum S. 246 u. 247), „verhält sich betrachtend zu den Forderungen des Christenthums; jede Predigt fängt ja an: Lasset uns betrachten. Nun ja! Wenn man ein Gemälde betrachtet, kommt man ihm in gewissem Sinne sehr nahe, aber eben, indem man betrachtet, geht man von sich selbst hinweg; durch die Betrachtung geht man in den Gegenstand hinein (wird objectiv) und vergisst sich selbst (hört auf subjectiv zu seyn). So hat der Predigtvortrag durch seine „„Betrachtung"" das christlich Entscheidende, das Persönliche, das „„Du und ich"" abgeschafft." So war denn der Zustand in christlicher Beziehung wesentlich der: Wo das Christliche in schöner und geistreicher Form auftrat, hatte man dafür dasselbe Interesse wie für andere Erscheinungen auf dem Gebiete des Geisteslebens; man genoss eine beredte Predigt, wie man die Deklamationen des Schauspielers genoss; dass das Christenthum eine Forderung an den Einzelnen enthält, dass man, um ein Christ zu seyn, Christo nachfolgen muss, dess war man sich nicht bewusst. Dass das Christenthum die Religion Dänemarks war, war sicher genug; dass man selbst ein Anhänger dieser Religion war, war eben so sicher; man wurde ja jeden Sonntag als Glied der christlichen Gemeinde angeredet, und warum sollte ich nicht ebenso gut ein Christ seyn wie alle die übrigen, ich bin ja ebenso tugendhaft und sittsam wie alle die übrigen, erlaube mir so wenig wie sie Spott mit dem Heiligen zu treiben; so kann ich denn ganz ruhig seyn, wenn ich blos bin wie alle die übrigen. Dieser Ruhe des Todes und der Gleichgültigkeit gegenüber bezeichnet es Kierkegaard als seine Aufgabe: Unruhe in der Richtung zur Verinnerlichung hin zu erwecken. Die Ursach davon, dass man sich mit einem äusserlichen Christenthum begnügen lässt, liegt, meint er, darin, dass man in einem Sinnenbetruge lebt. Es sieht aus, als ob Alle Christen seien, es sieht aus, als ob die Forderungen des Christenthumes durch die spiessbürgerliche Tugendhaftigkeit befriedigt würden; es sieht aus, als ob Glaube und Wissen Eins seien, als ob der Einzelne als solcher und seine Existenz keine Bedeutung habe; es sieht aus, als ob die officielle Staatskirche und die officiellen Prediger die Seligkeit der Einzelnen garantirten. Diese Sinnenbetrüge müssen weggeschafft werden. Der Einzelne muss verstehen lernen, dass er allein für sich selbst bei Gott Rechenschaft ablegen muss, — dass die Forderung Gottes ihm, dem Einzelnen, und nicht einer verantwortungslosen Menge, hinter der er sich verstecken kann,

gilt. Er muss ferner lernen, dass es sich mit dem Gläubigwerden nicht so geradezu wie mit dem „Anziehen von Strümpfen“ verhält; er muss sehen, dass das, was gefordert wird, nicht ein Verständniss ist vom Glauben, sondern eine Existenz im Glauben, welche nur durch einen selbständigen Bruch mit der früheren gewonnen werden kann. Hat ein Mensch dies verstanden, da ergreift ihn die Unruhe; denn da sieht er sich selbst in seinem wirklichen, verzweifelten Zustande, da verschwindet vor seinem jetzt in rechtem Sinne aufgeklärten Gesichte der Sinnenbetrug. Diese Unruhe wird dann den Einzelnen durch Anfechtung und Kampf treiben, bis er, ausser Stande den Kampf länger aushalten zu können, sich Gotte übergibt, um nach seinem Willen, der im Glauben an seinen Sohn besteht, zu leben. Dies sein neues Leben wird seinem ganzen folgenden Leben in der Welt den Charakter des Martyriums geben; denn an Christum glauben heisst sein Nachfolger seyn, Christi Leben war aber von Anfang bis zum Ende ein einziges Martyrium. Also eine solche zum Glauben führende Unruhe zu erwecken, war der Zweck seiner Schriftstellerwirksamkeit. Um dies aber zu erlangen schlug er einen ganz eigenthümlichen Weg ein. „Ich habe bisweilen“, sagt er (Der Gesichtsp. meiner Schriftstellerwirksamkeit S. 17), „bemerkt, wie es gewöhnlich einem Bussprediger geht; er stürmt wider die Christenheit los, er tobt und lärmt, — und bewirkt nichts. Denn entweder nimmt man auf ihn gar keine Rücksicht, oder man läuft eine andere Strasse; kann man ihm endlich nicht entgehen, bringt man sich damit zur Ruhe, dass er ein Schwärmer, sein Christenthum eine Uebertreibung sei. Nein, um diesem schlaffen und stumpfen Geschlechte, das doch so ausserordentlich listig ist, wo es gilt, sich dem heilsamen Worte zu entziehen, Hülfe zu bringen, muss man es überlisten.“ Man darf sie nicht ahnen lassen, wohin man eigentlich zielt, „sondern“ (s. die Schrift Von meiner Schriftstellerwirksamkeit S. 8) „man fange mit dem Aesthetischen, worin vielleicht die Meisten ihr Leben haben, an; da fessle man die Aufmerksamkeit so, dass die Menge in gutem Glauben nachfolgt, da gewinne man die Ohren und die Herzen, — und dann bringe man das Religiöse an so schnell, dass diejenigen, welche, vom Aesthetischen bewegt, zu folgen beschliessen, plötzlich mitten in den christlichen Bestimmungen stehen, veranlasst wenigstens aufmerksam zu werden.“ Nach diesem seinem Principe zum Heile zu verführen, oder, wie er es auch nannte, das Christenthum durch indirecte Mittheilung beizubringen, handelte Kierkegaard. Da er 1843 sein erstes Buch erscheinen liess,

hatte er schon den ganzen Plan seiner Schriftstellerwirksamkeit fertig (vgl. Der Gesichtsp. meiner Schriftstellerwirksamkeit S. 6 flg.), und die ungeheure Schnelligkeit, womit die Werke einander folgten, lässt sich allein daraus erklären. Seine Schriften theilen sich jenem Principe gemäss in zwei grosse Theile. Die erste Reihe ist, so ist man fast zu sagen genöthigt, nicht von Kierkegaard, sondern von Pseudonymen geschrieben. In ihnen entwickelt er Lebensanschauungen und Meinungen, die keineswegs seine eigenen sind, die nur als vorbereitende für den zweiten Theil seiner Schriftstellerwirksamkeit Bedeutung haben, die noch direct keine christliche Anschauung ahnen lassen, während sie dagegen in mancher Beziehung dem Christenthum den Weg bereiten. Man kann ihm in der That kein grösseres Unrecht anthun, als wenn man ihn nach dem Inhalt der Pseudonymen beurtheilt. Kierkegaard besass im höchsten Masse die Fähigkeit, sich in die Charaktere Anderer hineindichten zu können; mit erstaunlicher Consequenz vermag er die Pseudonymen Anschauungen aussprechen zu lassen, die ihm selbst fremd waren; ja in einzelnen seiner Schriften, wo das, was ausgesprochen wird, seinem innersten Wesen zuwider ist, schiebt er mehrere Pseudonyme zwischen sich und den Redenden, um dadurch gleichsam ihn sich vom Leibe zu halten. Warum aber verwendet er so viel Tüchtigkeit und Kraft darauf, Lebensanschaunngen zu entwickeln, die ihm selbst fremd waren? Weil er meint, dass die meisten Menschen ein so pfuscherartiges und geistloses Leben führen, dass sie sich gar nicht des Princips bewusst werden, das sich in all ihrem Handeln geltend macht; weil sie nie recht wissen, wohin sie wollen, wissen sie auch nie, wohin ihr Leben führt. Will man daher sie aufmerksam machen, thut es vor allen Dingen noth, dass man ihnen ihre Existenz nach ihrem Wesen zeigt, so wie sie seyn würde, wenn ihr Princip mit Consequenz durchgeführt würde. Mittelst erdichteter Persönlichkeiten versuchte er daher die verschiedenen Existenzen sprechen zu lassen, damit es Jedem möglich werde, darüber zu Klarheit zu kommen, was der Inhalt seines Lebens sei. Nach Kierkegaard gibt es nun eigentlich nur zwei Existenzweisen: eine ästhetische und eine religiöse. Die ästhetische Existenzweise ist diejenige, deren Zweck der Genuss ist; diese Existenz kann wesentlich zwei Formen haben nach dem Verhältnisse, worein man sich zur Welt stellt; man kann den Genuss in der Hingabe an die Welt, in der Aneignung derselben suchen, und dann ist es natürlich gleichgültig, ob man den Genuss in einem sauren Heringe oder in einem un-

sterblichen Namen, in dem Besitze von Millionen oder von 5 Rthlrn. sucht — oder man kann den Genuss in sich selbst suchen, entweder in seiner Abgeschlossenheit von der Welt oder in seinem eigenen Verhalten der Welt gegenüber, so dass man sich befriedigt fühlt durch die Weise, worin das eigene Ich sich der Welt gegenüber bethätigt. Geniesst man sich selbst in seiner Abgeschlossenheit von der Welt, in seiner Weltverachtung, da haben wir eine Existenz, deren Princip der Hochmuth; geniesst man dagegen sich selbst in seinem Verhalten der Welt gegenüber, da haben wir eine Existenz, deren Princip die Selbstzufriedenheit, die Selbstgerechtigkeit ist. Dies ist die Existenz der That, die man gewöhnlich die ethische nennt, die aber in Wirklichkeit nichts Anderes ist als die allerfeinste, geistigste und daher auch allergefährlichste ästhetische Existenz. Wahrhaft ethisch existirt nur der Religiöse, dessen Lebenszweck Gott, dessen Lebensunterhalt der Glaube ist. Nur sein Leben hat, weil in dem Ewigen gegründet, wie unbedeutend es auch scheinen mag, ewige Bedeutung, während das Leben aller Anderern sinnlos ist, ja im höchsten Sinne Wahnsinn, weil dessen Inhalt in dem Streben der für die Ewigkeit geschaffenen Seele, sich in das Endliche zu verlieren, besteht. In seinem ersten Buche: „Entweder — oder, ein Lebensfragment von Victor Eremita", („Ich war schon im Kloster, — dieser Gedanke ist im Pseudonymus: Victor Eremita verborgen." Der Gesichtsp. meiner Schriftstellerwksk. S. 12), — stellt nun Kierkegaard eine solche ästhetische und eine solche im gewöhnlichen Sinne ethische Existenz dar. Im ersten Theile führt der Aesthetiker A das Wort; er ist ein Mann, der offenbar die Erfahrung des Predigers, dass Alles unter der Sonne Eitelkeit ist, gemacht hat, ohne aber einen Trost dagegen gefunden zu haben. Wie der, der dem Hungertode nahe ist, nach Nahrung verlangt, so verlangt er nach Genuss, und in demselben Augenblicke verspottet er sich selbst mit der blutigsten Ironie; denn er weiss sehr wohl, dass Genuss nur Genuss ist, solange er in der Ferne winkt. In der letzten Abtheilung dieses Theiles „Tagebuch des Verführers", dessen Verfasser durch drei Pseudonymen von Kierkegaard entfernt ist, stellt er diese Existenz auf die Spitze in ihrer ganzen dämonischen Selbstsucht; wir sehen hier einen Verführer einem Mädchen mit kaltem Blute die feinsten Schlingen legen; wir sehen, wie dieser Verführer den Genuss nicht so sehr in der Sinnlichkeit sucht als vielmehr darin, dass er als ein geistiger Vampyr dem Mädchen ihre frische, jugendliche Seele aussaugt, um Nahrung für seine eigene ausgehun-

gerte zu bekommen, um dann, nachdem er sie zu Grunde gerichtet hat, sie mit den Worten zu verlassen: Schade, dass es jetzt vorbei ist, aber fernerhin kann sie kein Interesse für mich haben. Dies Tagebuch verbirgt unter seinen leichten und tändelnden Worten ein Grauen und eine Verzweiflung, die den Leser vielleicht tiefer ergreift als es die ernsteste Predigt thun würde. Im zweiten Theile des Buches tritt der Ethiker B, wider A polemisirend, auf. Er ist juridischer Beamter, Ehemann und hat Kinder. Er nimmt die Ehe und die Familie in Schutz wider A's Angriffe und sucht ihm auf alle Weise zu zeigen, dass er darum mit dem Leben so missvergnügt ist, weil er sich nie bewusst geworden ist, dass er Pflichten hat gegen sich selbst und Andere, und darum auch nie die Zufriedenheit, den Lohn der Pflichterfüllung, geerntet hat. Dieser Ethiker ist ein so liebenswürdiger und zugleich beredter Mann, dass man nicht umhin kann ihn zu lieben, und doch hat man eine, gewiss nicht ungegründete Furcht davor, dass A mit seiner scharfen Ironie ihn überfallen und seine schönen Raisonnements zu nichte machen wird. Es war ja keineswegs die Meinung Kierkegaards, dass die in „Entweder — Oder" vorgeführten Lebensanschauungen einander diametral entgegengesetzt seien; sie sind ihm nur zwei Formen derselben ästhetischen Existenz. Aber in denselben Tagen hatte er auch (unter seinem Namen) zwei kleine christliche Reden, worin das Glaubensleben in Gott als das einzig berechtigte geschildert ist, herausgegeben, — und hierin lag ihm das Oder, wozu die im „Entweder — Oder" entwickelten Anschauungen das Entweder bilden. Er liess diese zwei Reden erscheinen theils, damit man nicht später, wenn er als entschieden religiöser Schriftsteller aufträte, sagen könne, dass er sich im Laufe der Jahre geändert habe, dass er religiös geworden sei, weil das Alter ihm das ästhetische Leben verkümmerte (vgl. Der Gesichtsp. meiner Schriftstellerwirksk. S. 6 flg.), theils, um zu sehen, ob Jemand verstände, dass hier das einzig und allein mögliche Oder zu den Anschauungen in „Entweder — Oder" läge. Dies geschah aber nicht. Während „Entweder — Oder" enormes Aufsehen erregte und Alle zu verstehen meinten, wie in den beiden Theilen des Buchs die schärfsten Gegensätze enthalten seien, blieben die zwei christlichen Reden ganz unbeachtet. Hierin meinte Kierkegaard einen Beweis zu sehen dafür, dass das Volk noch nicht im Stande wäre, das Christliche in Form der directen Mittheilung zu ertragen, und darum setzte er die Herausgabe pseudonymer Schriften fort. In einigen von diesen, wie in „Stadien

auf dem Wege des Lebens", stellt er die verschiedenen Lebensformen im Lichte des Religiösen dar, um dadurch ihre Leerheit zu zeigen; in andern, wie in „Furcht und Zittern, dialektische Lyrik von *Johannes de Silentio*", sucht er die Sehnsucht nach etwas Besserem zu erwecken, ohne doch noch zu zeigen, wo dies zu finden sei; in andern, wie in „Philosophische Bissen oder ein Bisschen Philosophie von Johannes Elimäus", polemisirt er wider eine Philosophie, die sich damit begnügen lässt, Alles in System zu bringen, ohne die Forderungen des Lebens zu berücksichtigen; in der Schrift: „Der Begriff Angst, einfache psychologisch hinweisende Erwägungen in Beziehung auf das dogmatische Problem der Erbsünde", zieht er die uns als eine Folge der angeerbten Sünde angeborne Angst aus den Tiefen der Seele hervor und zeigt sie uns in allem ihren schreckhaften Grauen. Der Uebergang zu der anderen Abtheilung seiner Schriften, denen, worin er direct für das Christenthum zu wirken sucht, wird gebildet durch die „Abschliessende Nachschrift zu den philosophischen Bissen. Mimisch-pathetisch-dialektische Zusammenschrift. Existentielle Einlage von Johannes Elimäus. Herausgegeben von S. Kierkegaard." Hier stellt er zum ersten Male mit klaren Worten als das Problem der ganzen Schriftstellerwirksamkeit dies hin, wie man ein Christ werde. Von jetzt an ist seine ganze Produktivität direct religiös. Die wichtigsten der jetzt folgenden christlichen Schriften sind die drei: „Die Krankheit zum Tode" „Die Einübung ins Christenthum" und „Die Thaten der Liebe", von denen man sagen kann, dass die erste seine Anthropologie, die zweite seine Soteriologie und die dritte seine Ethik enthält. In „der Krankheit zum Tode" sucht er nachzuweisen, dass der Zustand des natürlichen Menschen Verzweiflung ist. Die Verzweiflung ist eine Krankheit im Geiste, in dem Selbst. Der Mensch ist eine Synthese von Endlichkeit und Unendlichkeit, von Freiheit und Nothwendigkeit, von Zeitlichem und Ewigem. Eine Synthese aber ist ein Verhältniss zwischen zwei. Wenn in einem solchen Verhältnisse das Verhältniss sich zu sich selbst verhält, so ist dies Verhältniss ein positives Drittes, nemlich: das Selbst. Das Selbst des Menschen aber ist ein derivirtes, von etwas Anderem gesetztes Verhältniss, das als solches sich zu sich selbst und in seinem Verhalten zu sich selbst zugleich zu dem, der es gesetzt hat, verhält. Daher kommt es, dass die Formen der Verzweiflung zweierlei seyn können. Hätte das Selbst des Menschen sich selbst gesetzt, wäre nur eine Form der Verzweiflung möglich gewesen, nemlich: nicht sich selbst seyn

zu wollen, sich selbst los seyn zu wollen. Die andere Form der Verzweiflung ist nemlich: sich selbst seyn zu wollen, aber in verzweifelter Weise, — das heisst: ohne Bezugnahme auf die Macht, die das Selbst gesetzt hat, sich selbst seyn zu wollen. Und dies ist im letzten Grunde die Form aller Verzweiflung. Denn das Missverhältniss der Verzweiflung ist kein einfaches, sondern das Missverhältniss in einem Verhältnisse, das sich zu sich selbst verhält, und von einem Anderen gesetzt ist, so dass das Missverhältniss in jenem für sich seienden Verhältnisse sich zugleich unendlich reflektirt im Verhältnisse zu der Macht, die das Selbst gesetzt hat. Wenn die Verzweiflung ganz ausgetilgt ist, ist nemlich die Formel für den Zustand der Seele die: In dem Verhalten zu sich selbst und in dem sich selbst Wollen wurzelt und ruht das Selbst ganz in der Macht, die es setzte. Die Verzweiflung ist nun die Krankheit zum Tode, weil sie der qualvolle Widerspruch, die Krankheit im Selbste: ewig zu sterben, sterben und doch nicht sterben, den Tod sterben, ist; zu sterben bedeutet, dass es vorüber ist; den Tod zu sterben bedeutet aber das Sterben zu erleben. Der Verzweifelte erlebt ewig dies Sterben; denn um an Verzweiflung sterben zu können, wie man an einer Krankheit stirbt, müsste das Selbst, das Ewige im Menschen sterben können, welches eine Unmöglichkeit ist. Es sieht zwar aus, als ob der Verzweifelte über Etwas verzweifelte; eigentlich aber verzweifelt er immer über sich selbst. Wenn der Herrschsüchtige darüber verzweifelt, dass er nicht Cäsar wurde, verzweifelt er eigentlich über sich selbst, dass er nicht Cäsar wurde. Alle Menschen, die nicht Christen sind, leben nun in dieser Selbstverzehrung und diesem Tode der Verzweiflung, weil sie sich Alle in einem unaufgehobenen Missverhältnisse zu Gott und damit zu sich selbst befinden. Zwar kann es dem Verzweifelten bis zu einem gewissen Grade gelingen, über seinen eigenen Zustand unwissend zu bleiben; er kann hienieden sein Selbst verlieren; die Ewigkeit aber wird es doch offenbar machen, dass sein Zustand Verzweiflung war, und wird ihm sein Selbst vernageln, so dass die Qual die wird, dass er doch nicht sich selbst los werden kann, sondern sehen muss, dass es eine Einbildung war, dass es ihm hier gelungen sei. Dann verfolgt Kierkegaard die Verzweiflung in allen ihren bewussten und unbewussten Lebensformen und Gestaltungen, um darauf zu zeigen, dass sie nicht allein eine Krankheit ist, der der leidende Mensch unterworfen ist, sondern dass sie auch das ist, was ihn zu einem schuldigen Sünder macht. Er nimmt hier in die vorigen De-

finitionen die Bestimmung „vor Gott“ auf und sagt dann: Sünde ist, vor Gott oder mit der Vorstellung von Gott im Zustande der Verzweiflung sich selbst nicht seyn zu wollen oder im Zustande der Verzweiflung sich selbst seyn zu wollen. Im Gegensatze hiezu definirt er den Glauben so: Der Glaube besteht darin, dass das Selbst in dem Verhalten zu sich selbst und in dem sich selbst Wollen wurzelt und ruht in Gott. Dies, dass der Gegensatz der Sünde nicht wie im Heidenthume Tugend, sondern Glaube ist, wird nun näher entwickelt. Der Heide weiss nemlich nicht einmal, was Sünde ist. Er setzt immer die Sünde in die fehlerhafte Erkenntniss, wie ja auch Sokrates die Sünde als Unwissenheit definirte und erklärte, dass der, der das Rechte nicht thut, es auch nicht verstanden hat. Das Christenthum geht etwas weiter zurück und sagt: Der Grund, warum du, was Sünde ist, nicht weisst, ist der dass du es nicht wissen willst. Die Definition der Sünde muss so erweitert werden: Sünde ist: durch eine göttliche Offenbarung über das, was Sünde ist, erleuchtet, vor Gott im Zustande der Verzweiflung sich selbst seyn zu wollen oder im Zustande der Verzweiflung sich selbst nicht seyn zu wollen. Hiemit endigt dies Buch; indem es zum Glauben als Gegensatz der Sünde und Verzweiflung hinweist, hat es auch die Arzenei wider die Krankheit zum Tode angezeigt. „Die Einübung ins Christenthum“ zeigt nun, wie dieser Glaube beschaffen seyn muss. Sie zeigt, dass es vor Allem darauf ankommt, dass man sich zur Persönlichkeit des Gottmenschen im rechten Verhältnisse befinde, weil er der Einzige ist, der unsere Todeskrankheit heilen kann und denen Ruhe geben, die arbeiten und beschwert sind. Niemand aber kann sich im Glauben zu ihm recht verhalten, der nicht zuerst auf die Möglichkeit des Aergernisses aufmerksam geworden ist. Ist man ohne das Bewusstseyn einer solchen Möglichkeit Christ geworden, so ist man eben kein Christ; denn diese Möglichkeit ist so genau mit dem Begriffe des Gottmenschen verbunden, dass man unmöglich in ein persönliches Verhältniss zu ihm treten kann, ohne darauf aufmerksam zu werden. Das Aergerniss kann zwei Formen haben: Man kann Christum als einen Menschen auffassen, und da ärgert man sich über seine Behauptung: Gott zu seyn, oder man fasst ihn als Gott, und da ärgert man sich darüber, dass er so menschlich mit jedem einzelnen Menschen verkehrt. Es ist nach Kierkegaard das grösste Elend der Zeit, dass sie diese Möglichkeit des Aergernisses, durch welche doch der Glaube, um den wahren Gottmenschen zu fassen, hindurchdringen muss, zu ver-

stecken sucht. Um sie zu verbergen hat man die Beweise für die Wahrheit des Christenthums ausfindig gemacht; man beruft sich auf das Alter und die welterobernde Macht des Christenthums, so dass also die Wahrheit des Christenthums mit jedem Jahre gewisser werde, — so dass wir, die Kinder des 19. Jahrhunderts, die wir die Wirkungen des Christenthums in der Welt gesehen haben, eine weit zuverlässigere Ueberzeugung von der Wahrheit des Christenthums haben, als die Apostel und Märtyrer, die diese erstaunlichen Wirkungen nicht gesehen hatten, — als ob ein Ding, dessen Anfang eine Lüge sei, etwa durch seine weitere Entwickelung wahr werden könne. Doch die schlimmste und, wie er sich ausdrückt, unverschämteste Verfälschung besteht darin, dass man anstatt des Gottmenschen Jesu Christi, wie er hier auf Erden unter uns umherwanderte, arm, elend, krank, verhöhnt, verspottet, bespieen, doch mit der Behauptung Gott zu seyn, Eins mit dem Vater im Himmel, sich selbst als den Heiland und Versöhner der Welt darstellend, dem alle Macht im Himmel und auf Erden gegeben ist, dass man anstatt dieses Jesu ein phantastisches Bildniss von einem menschlichen Gotte oder göttlichen Menschen hinmalt, an den man freilich ohne Schwierigkeit glauben kann, der aber so auch nicht der Gottmensch ist, an den geglaubt werden soll. Nun! Um zu Christo zu kommen, muss man gleichzeitig mit ihm werden, das heisst: Wie die ersten Jünger sich ihm anschlossen, während er der verachtete Mensch war, und doch an ihn als Gottes Sohn und den Heiland der Sünder glaubten, so muss auch jeder folgende Gläubige mit Wahrheit sagen können, dass er dasselbe gethan hätte, wenn Christus zu seiner Zeit in der Mitte seines Volkes unter denselben Bedingungen wie einst in Palästina aufgetreten wäre. Um dies recht anschaulich zu machen, lässt Kierkegaard, nachdem er feierlich bezeugt hat, dass er wohl wisse, dass er in der Ewigkeit für jedes seiner Worte Rechenschaft ablegen solle, Christus in Kopenhagen in unserer Zeit auftreten; wir hören das Urtheil der Menschen über ihn: der Spiessbürger und der Wissenschaftsmann, der Prediger und der Philosoph, der Reiche und der Arme, Alle sind einig, dass er ein Mann von seltenen Gaben ist, doch aber ein unruhiger Schwärmer, der mit seinen überspannten Forderungen von Selbsverleugnung in die Gemüthlichkeit des Lebens störend eingreift, so dass es gar nicht klug ist, sich mit ihm einzulassen; würde man einmal krank, könnte man höchstens versucht werden, nach ihm zu schicken, um zu prüfen, ob er die wunderbare Heilungsgabe, von der so viel

gesprochen wird, wirklich besitze; dazu dieser Unsinn, dass er, ein Mensch, dessen Familie wir sehr gut kennen, der ganz so ist wie wir, nur nicht so gut gekleidet wie die Meisten, Gott zu seyn behauptet. „Keine von den Vornehmen, Gebildeten", sagt der Spiessbürger (S. 53. 57), „blos etliche ungebildete Leute aus dem Volke haben sich ihm angeschlossen; zeigt es sich später, dass es doch Etwas mit ihm sei, könnte man sich ihm ja immer noch anschliessen." Und wahrlich, so hat man gethan! Jetzt, da man weiss, dass er auferstanden und gen Himmel gefahren ist, jetzt, da man nicht täglich vor Augen das Paradoxon hat, dass er der einzelne Mensch Gott zu seyn behauptete, und da nicht Spott und Noth, sondern dagegen grosse Ehre damit verbunden ist, sich mit dem Namen seiner Jünger zu nennen, jetzt wollen sie Alle ihn tragen. Die zweite Form des Aergernisses besteht darin, dass man sich nicht darein finden kann, dass Christus, der in diesem Falle als Gott aufgefasst wird, so menschlich mit den Menschen verkehrt, dass jeder einzelne Mensch, was er auch sonst sei: Gatte, Gattin, Dienstmädchen, Minister u. s. w., vor Gott existire; dass dieser einzelne Mensch, der nicht wenig stolz darauf ist, dass er mit diesem und jenem traulich verkehren kann, mit ihm jeden Augenblick reden kann; kurz diesem Menschen wird es angeboten, traulich mit Gott täglich zu verkehren, und um dieses Menschen willen erscheint Gott in der Welt, wird geboren, leidet, stirbt, — und dieser leidende Gott, er fleht fast den Menschen an, dass er sich von ihm helfen lasse. Diese Möglichkeit des Aergernisses kann nicht weggenommen werden; sie ist so zu sagen die Garantie, wodurch sich Gott sichert, dass der Mensch ihm zu nahe rückt. Selbst Christus kann es nicht anders: er kann sich selbst erniedrigen, die Knechtsgestalt aufnehmen, um der Menschen willen leiden und sterben, alle einladen zu sich zu kommen, jeden Tag seines Lebens und jede Stunde des Tages aufopfern — die Möglichkeit des Aergernisses aber kann er nicht wegnehmen. Darum sagt er so bekümmert: „Selig wer sich nicht an mir ärgert"! Der seligmachende Glaube muss also im vollen Bewusstseyn des Paradoxen seines Inhalts durch „einen Sprung kraft des Absurden" den Gottmenschen zu ergreifen vermögen. Da wird Christus seinen eigenen Verheissungen gemäss der Inhalt seines Lebens werden, und er wird den Beweis des Geistes und der Kraft, den einzigen möglichen Beweis für die Wahrheit des Christenthums, schmecken. Ein solcher in persönlicher Lebensgemeinschaft mit dem Gottmenschen Stehender wird aber

nun auch sein Nachfolger. Wie Christus den Weg des Leidens zum Tode wanderte, so muss der Nachfolger denselben Weg wandern; wie Christus zu Tode gemartert wurde, weil er die böse Welt liebte, so wird dasselbe mit dem Nachfolger der Fall seyn; alle Collisionen des Lebens werden ihm begegnen, — kurz Kierkegaard geht davon aus, dass der einzelne Christ nothwendig ein Märtyrer werden muss. Dies hängt gewiss damit zusammen, dass er für die Kirche nicht den geringsten Sinn hat. Wie es überhaupt kein Wort gibt, das er so verabscheut wie das Wort „Menge“, keins, das er so hoch liebt wie „der Einzelne“, so auch hier. Der einzelne Christ lebt Gotte gegenüber allein; seinen Willen erfüllt er unter den Menschen, seine Wege geht er; befiehlt ihm Gott sich einer Gemeinschaft anzuschliessen, da thut er es, doch so, dass er auch da in der Gemeinschaft allein mit Gott bleibt. Stützt er sich in irgend einer Weise auf die Gemeinschaft, lebt er als Glied derselben, da fällt er in Gefahr, seine persönliche Verantwortlichkeit aufzugeben, da wird er sich bald mit dem Thun und Reden der Anderen in dieser Gemeinschaft begnügen lassen, da wird er bald mehr nach dem hochgeehrten Publikum (es nenne sich Welt oder Kirche) als nach dem Willen Gottes fragen, kurz, da werden ihn die Sinnenbetrüge bald wieder fesseln. Diese seine Anschauung zeigt sich in seinem dritten Hauptwerke: „Die Thaten der Liebe“ in der wunderlichen Weise, worin er den Nächstenbegriff accentuirt. Zuerst zeigt er scharf und schneidend, wie das, was man als Liebe zu preisen pflegt, die Liebe zur Familie, Vaterland u. s. w. oft nur eine feinere Selbstliebe ist. Dann stellt er als das einzige christlich berechtigte, ethische Princip den Satz auf: Du sollst deinen Nächsten wie dich selbst lieben, das heisst: Du sollst den Menschen als solchen lieben, weil es der Wille deines Herrn ist, ohne irgendwie zu unterscheiden zwischen Menschen und Menschen; Alles was Vorliebe heisst ist Sünde, weil die Vorliebe auf einer egoistischen, nach meinen selbstischen Neigungen gemachten Auswahl beruht. Weil es nun dem Menschen sehr schwer fällt, die Vorliebe auszuschliessen, eben weil sie nichts Anderes ist als eine feinere Form der Selbstliebe, thut der Mensch sehr wohl, wenn er sich nicht in Verhältnisse setzt, die zu Vorliebe versuchen können. Solche Verhältnisse entwickeln sich nun namentlich leicht in der Familie. Hieraus können wir uns die masslose Polemik wider alles äussere Kirchenthum wie wider Ehe und Familie, die sich in seiner letzten, traurigen Schrift, „der Augenblick“ geltend macht, erklären. Kierkegaard war mit seiner Schrift-

stellerei in einer eigenthümlichen Lage. Was er nicht mochte: Ruhm, Ehre, Ansehen, das gewann er; das, wonach er dürstete, dass seine Schriften das Leben, zwar nicht der Menge (das wäre ja wider sein System gewesen), sondern dieses oder jenes Einzelnen („jenem Einzelnen, den ich mir so gern als meinen Leser denke", sind ja die neuesten der Werke dedicirt) umgestalten möchten, das blieb aus. So wurde seine Stimmung immer bitterer, seine Klagen immer gewaltsamer. Da starb der Bischof von Seeland J. P. Mynster im Frühling 1855. Ich meine, dass man diesen Mann seiner theologischen Richtung nach als den Reinhard Dänemarks bezeichnen kann; nicht ohne Verdienst um die Wiedererweckung des christlichen Glaubens im Lande, bewundert wegen seiner supranaturalistischen, milden Predigten, deren Refrain in allen Richtungen *ne quid nimis* war, hatte er viele Jahre angesehen und glücklich gelebt, bis er im reifen Alter starb. Bei seinem Grabe trat nun sein Nachfolger Dr. Martensen auf und schilderte den Verstorbenen als „einen Wahrheitszeugen, ein Glied von der heiligen Kette." Dies war Kierkegaard, dem ja „Wahrheitszeuge" und „Martyr" so wie „Zeugniss" und „Leiden" Eins waren, zu viel, die Heuchelei und die Lüge schienen ihm hier alle Grenzen zu übersteigen. Plötzlich schleuderte er in die Zeitung „das Vaterland" einen blitzenden Artikel: „War Bischof Mynster ein Wahrheitszeuge"? Hier schildert er nun einerseits einen Martyr, der um für die Wahrheit zu zeugen Alles aufopfert, sein Gut, seinen Ruf, seine Familie, sein Leben, der Grausamkeit der Menschen, die schlimmer ist als die der Raubthiere, überlässt, — und dann den Bischof Mynster, den Angesehenen, mit Sternen und Bändern, mit Gut und Golde Versehenen, den im Schoosse seiner Familie ungestört Lebenden, der „weit davon entfernt durch seine Christenthumsverkündigung Etwas in der Welt zu verlieren, vielmehr dadurch eine Heiligenglorie als Raffinement zu allen anderen Genüssen des Lebens bekommen hatte." Wegen dieses Artikels wurde Kierkegaard gewaltsam angegriffen: er störe den Frieden des Grabes, mit frivoler Hand behandle er das Heilige u. s. w. Erhitzt und gehetzt, krank an Seele und Leib, antwortete Kierkegaard in der kleinen Brochüre „der Augenblick", wovon in fünf Monaten neun kleine Hefte erschienen. Hier, aber auch zuerst hier, tobt er wider alles Bestehende. Die Prämissen zu seinem Verfahren in dem „Augenblick" liegen zwar in seinen früheren Schriften vor, hier aber zieht er zuerst ohne Schonung die Consequenzen. Jetzt heisst es gradezu: Das officielle Christenthum (d. h. das

Staatskirchenthum) macht das Christenthum unmöglich, — die Prediger sind sammt und sonders vom Uebel, den Weg zur Seligkeit den Menschen zu verbergen bezweckend, um selbst durch ihren Betrug leben zu können, — die Ehe und die Familie sind wider Gottes Willen u. s. w. Was Kierkegaard nie durch seine grossen, tiefsinnigen Schriften erlangt hatte: ins Leben einzugreifen, das erlangte er jetzt mittelst des „Augenblicks." Diese bitteren, ironischen, witzigen, negativen und in populärer Sprache abgefassten Brochüren zündeten wie Feuer. Nicht allein in Dänemark, sondern auch in Norwegen war die Bewegung ungeheuer; die Staatskirche wankte, und gewiss nur selten hat Jemand so grossen Einfluss geübt als Kierkegaard damals unter seinem Volke. Da starb er plötzlich den 10. November 1855. Wie er mitten in Kopenhagen einsam wie ein Einsiedler gelebt hatte, so starb er auch im Hospitale einsam, ohne dass etwas Zuverlässiges von seinen letzten Stunden bekannt ist. Er mag viel gefehlt haben, aber er hat scharfe und ernste Worte an seine weichliche und unwahre Zeit geredet, Worte, die nicht ohne Frucht für das Leben unserer Kirche, vielleicht mehr noch in Norwegen als in Dänemark, geblieben sind.

Nachtrag.

Noch ein Wort aus dem Norden über Kierkegaard.

Mitgetheilt von **G. Plitt.**

Der leider zu früh verstorbene Kristian Claëson äussert sich in einer Beurtheilung der Schrift von Karl Schwarz: Beitrag zur Geschichte der neuesten Theologie, folgendermassen über den Dänischen Theologen:

„Die äusserste Consequenz der freikirchlichen Lehren ward von Kierkegaard ausgesprochen. Dieser scharfe Dialektiker scheute nicht die nothwendigen Folgerungen. Uebersieht man mit einem Blicke Kierkegaards ganze Schriftstellerei, so wird man bald mitten unter den humoristischen Irrfahrten einen mit logischer Nothwendigkeit sich entwickelnden Fortschritt bemerken von einem einfachen Proteste gegen die allgemeine Hingebung an alles Objektive zu einer immer feiner zugespitzten Subjektivität, bis endlich diese eine so feine Spitze erhält, dass man sie nicht mehr handhaben kann. Es lässt sich nicht leugnen, dass eben das, was die Freikirchlichen der Staatskirche vorwerfen, nämlich dass sie an die Stelle des in wirklichen Individuen lebendigen und also wesentlich subjectiven Glaubens den objektiven Glauben der unpersönlichen Kirche setze,

— dass eben dieses die Möglichkeit einer jeden Sekte aufhebe. Denn ist es gewiss, dass der Inhalt meines subjectiven Glaubens meistens von dem objektiven Glauben der Kirche abhängt, der ich durch meine von Andern veranstaltete Taufe angehöre: so ist es nicht minder sicher, dass ich auch als Mitglied einer Sekte in den meisten Fällen den Inhalt meines subjektiven Glaubens von dem gemeinsamen Glauben der Sekte entlehne. Und eine Sekte kann doch wohl nicht in höherem Masse für ein persönliches Wesen gelten, als eine Staatskirche. Da wird man auch den gemeinsamen Glauben der Sektengenossen nicht mit grösserem Rechte, als ein staatskirchliches Bekenntniss, ausgeben dürfen für den so geforderten, ganz und gar subjektiven, durchaus frei gewählten, rein persönlichen Glauben. Es ist klar, dass von diesem Standpunkte aus eigentlich jede religiöse Erziehung aufhören sollte, denn die Ansicht, nach welcher eines christlichen Staats Autorität eine Beeinschränkung des Einzelnen in seiner religiösen Freiheit enthalten soll, kann nicht ohne grobe Inconsequenz die Autorität einer wohl ebenso unpersönlichen Gemeinschaft, der Familie anerkennen. Das einzig Folgerichtige wäre also allen Glauben zu verwerfen, der einen bestimmten Inhalt hat, und nur subjektive Innerlichkeit als das allein Seligmachende zu verlangen. Und dahin ist Kierkegaard auch wirklich gekommen, gleichwie er im Kampfe gegen Gemeinschaft aller Art da, wo es sich um das Individuellste alles Individuellen oder die nur für „jenen Einzelnen" mögliche Religion handle, mit einem Worte im Kampfe gegen alle Christenheit so weit ging, dass er endlich ganz folgerichtig zugeben musste, eigentlich habe es nur Einen Christen gegeben, — Christum selbst."

So beurtheilt die Bestrebungen dieses aufrichtigen und ernsten Vertreters des Subjectivismus ein Mann, der dem Buche von Schwarz hinsichtlich der Principien vollen Beifall zollt, also nicht zu den Strengkirchlichen gerechnet werden kann. Vgl. *Skrifter uf Kristian Claëson, samlade och utgifna efter författerens död.* II, 24.

Worte zum Frieden zwischen Lutheranern und Lutheranern.

Von

E. Francke.

Der Zwiespalt, welcher seit einigen Jahren unter den von der preussischen Landeskirche sich getrennt haltenden

Lutheranern ausgebrochen ist, hat gewiss jedes gläubige Herz, das sich gewöhnt hat, aufmerksam auf die Führungen des Herrn mit seiner Kirche zu obachten, mit einem tiefen Weh erfüllt. Diese Kirchenabtheilung hat in schwerer Verfolgungszeit treu an der lutherischen Wahrheit festgehalten, und den Bedrückungen von Seiten des Staats gegenüber so wie gegen den Hohn und Spott, mit welchem in den dreissiger Jahren nicht blos die Welt, sondern auch die theologische Wissenschaft Deutschlands auf sie herabsah, treu bekannt. Und das nicht blos mit dem Munde, sondern auch mit dem Leben. Die Pastoren, welche den Kampf gegen die, das lutherische und reformirte Bekenntniss nivellirende Union begannen, haben nicht blos ihre den irdischen Unterhalt ihnen und ihren Familien gewährende Stellen, sondern zumeist auch ihre Freiheit daran gegeben, und zwar nicht mit Murren, sondern um des Herrn willen mit Freuden. Aber auch die Gemeindeglieder haben willig Hab' und Gut fahren lassen, um eine Predigt des lauteren Worts, das in jenen Jahren theuer in ganz Deutschland war, zu hören, und manch' Einer ist wegen der Taufe seines Kindes ein armer Mann geworden, oder hat die Schmach dulden müssen, dass seine von einem verfolgten Pastor eingesegnete Ehe von den staatskirchlichen Behörden für ein Concubinat erklärt und in Folge davon von der ungläubigen Menge ebenso ist betrachtet worden. Bei aller solcher Trübsal war aber dennoch die brüderliche Liebe unter ihnen lebendig und thatkräftig, und ein ernstes Streben, dem Herrn in Busse und Glauben den neuen Gehorsam zu leisten, war überall sichtbar. Es kann mit Recht gesagt werden, dass die Kirchengeschichte seit Kaiser Constantin dem Grossen nur wenige Epochen aufzuweisen hat, wo das Evangelium die Herzen der Menschen so mächtig ergriffen und so schöne Früchte hervorgebracht. Ein Jeder, welcher gewürdigt war, an dieser gewaltigen Bewegung persönlich Theil zu nehmen, wird sein Lebtag nach derselben zurückschauen, wie dereinst die Juden an den Flüssen Babylons sich nach Palästina zurücksehnten.

Nachdem diese Kirche ihre freie Bewegung in dem politischen Ganzen des Vaterlandes wieder erhalten, fuhr sie fort, sich als eine treue Haushälterin über die ihr anvertrauten Güter zu erweisen. Sie sammelte nicht blos mit vieler Umsicht und Opferfreudigkeit ihre zerstreuten Glieder zu Gemeinden, sondern gründete auch überall, wo es sich irgend thun liess, Pfarrämter, wenn auch die denselben zugetheilten Parochien nicht selten 16 Meilen lang und 14 Meilen breit waren. Während sie aber auf diese Weise Sorge trug, dass

den Ihrigen der Brunnen des göttlichen Worts nicht blos nicht versiegte, sondern reichlicher floss, wendete sie auch die möglichste Sorgfalt der Seelsorge und Kirchenzucht an, dass ihre Glieder auf dem Wege der Busse und des Glaubens so viel möglich bewahrt blieben. Und die Jahre 1847 und 1848 haben es in ein glänzendes Licht gestellt, wie der Herr sich in Gnaden dieser Kirche angenommen und sie durch Seinen H. Geist vor den Verführungen der Welt und des Fürsten der Finsterniss bewahrt hat.

Indess wurde die Hoffnung, welche diese Kirchenabtheilung durch ihren tapfern Kampf gegen die Union für die Regeneration der lutherischen Kirche im Grossen und Ganzen erweckte, doch schon durch das Erscheinen ihrer Synodalbeschlüsse in etwas abgeschwächt. Es war ja freilich schon bei diesen ersten Synodalbeschlüssen nicht zu verkennen, dass ein bedeutendes organisatorisches Talent in ihnen waltete; aber dennoch machten sie durch ihre allzu juridische Fassung im Allgemeinen einen unangenehmen, niederschlagenden Eindruck, der nur durch die Hoffnung gemildert werden konnte, dass es den General-Synoden gelingen werde, nach und nach immer mehr in das richtige Geleise einzulenken. Auch war Mehreres in diesen ersten Synodalbeschlüssen enthalten, was entweder, wie z. B. die Bestimmungen über die gemischten Ehen und über das Vorsteheramt, gerechte Besorgnisse erweckte, dass sich in diese Gemeinschaft Elemente einschleichen möchten oder vielmehr schon eingeschlichen hätten, welche mit dem Stamme der gesunden lutherischen Kirche unverträglich seien und auf sectirische Abwege führen möchten; oder was, wie die Kirchenzuchtsordnung, ein gesetzliches Wesen nach und nach gestalten müsste.

Und in der That scheinen diese Synodalbeschlüsse der Strick der Versuchung gewesen zu seyn, welcher dieser durch ihren Zeugenmuth und ihre Zeugentreue so herrlich dastehenden Gemeinschaft übergeworfen worden ist.

Das Unvollkommene der Synodalbeschlüsse wurde auch innerhalb der Gemeinschaft selbst gefühlt und theilweise klar erkannt. Auch war viel guter Wille vorhanden, die General-Synode zu Aenderung und Besserung jener Beschlüsse zu benutzen. Und wirklich ist bis zum Jahre 1856 so Manches gebessert worden, wenn dadurch auch die Synodal-Beschlüsse, als ein *corpus* betrachtet, ein ziemlich buntes Aussehen erhielten und zum Gebrauch ziemlich schwerfällig wurden. Wer diese Beschlüsse in ihrer geschichtlichen Entwicklung und Gestaltung betrachtet, wird unschwer erkennen, dass in denselben zwei divergirende Geistesrichtungen

mit einander ringen. In dem ersten Heft derselben vom J. 1841 ist offenbar ein wohlgegliederter Verfassungsbau aufgerichtet, der darauf berechnet ist, die ganze Gemeinschaft in allen ihren einzelnen Gemeinden als ein in sich geschlossenes Ganze mit einer harmonischen Abrundung nach innen und aussen zusammenzufassen. Sollte dies aber erreicht werden: so konnte das individuelle Leben der einzelnen Gemeinden und seine Erscheinungsform nur so weit in Berechtigung gelassen werden, als es verträglich war mit der Harmonie des Ganzen. Es musste sich daher das individuelle Leben der einzelnen Gemeinde dem das Ganze umfassenden Rahmen der Synodal-Beschlüsse so weit fügen, dass dieselbe nur erst dadurch ihre Bedeutung und Stellung in der Gemeinschaft gewann, dass sie sich den Synodal-Beschlüssen unterstellte. Um zunächst etwas ganz Aeusserliches, aber doch hieher Einschlagendes anzuführen, so soll nach diesen ersten Syn.-Beschl. jeder Pastor 300 Thlr. jährliches Gehalt bekommen, und was eine Gemeinde mehr zur Unterhaltung des Pastors durch ihre Beiträge aufbringt, soll in die allgemeine Kirchenkasse abgeführt werden. Es sind uns die Motive dieser Festsetzung recht wohl bekannt und wir verkennen die ihr zu Grunde liegende wohlmeinende Absicht und ihre zur Erhaltung des Ganzen relative Nothwendigkeit gar nicht; aber wie sie nun einmal durch Synodalbeschluss als Gesetz dasteht, beengt sie die freie Bethätigung und Entwicklung der einzelnen Gemeinde, welcher es dadurch gesetzlich unmöglich gemacht wird, ihrem Pastor ein höheres Gehalt zu gewähren, wenn sie auch könnte und wollte; thut sie es dennoch, so kann sie es nur auf eine solche Weise thun, welche von dieser gesetzlichen Bestimmung nicht getroffen wird. Tiefer eingreifend in das individuelle Leben der Gemeinden sind die Bestimmungen jenes ersten Heftes über die Kirchenzucht. Auch hier ist ja nicht zu verkennen, in welch wohlmeinender Absicht sie getroffen sind; auch wissen wir bestimmt, dass den Männern, welche sie gemacht haben, nichts von donatistischer Schwärmerei inne gewohnt hat; die Triebfeder war das einfache Bestreben christlicher Gottesfurcht, die ganze Gemeinde auf den Wegen des neuen Gehorsams zu erhalten. Und doch sind diese Sätze über Kirchenzucht, wenn sie gewissenhaft geübt werden, wie es ja geschehen soll, gerade geeignet, eine schwere Bürde für die einzelne Gemeinde zu werden und ihre Individualität im innersten Grunde anzugreifen. Wenn überall die Gemeindeglieder unter die Vorsteher zur Beaufsichtigung ihres Lebens vertheilt werden; wenn der

Vorsteher zu einem jeden, bei dem er eine Sünde selbst wahrnimmt oder durch Andere erfährt, zur Vermahnung hingeht und ihm zugleich ankündigt, dass er es dem Pastor mittheilen werde; wenn der Sünder dann — im Fall er sich der Vermahnung des Vorstehers nicht ergibt — vor das Kirchen-Collegium gefordert und von demselben gegen ihn verfahren wird, bis er sich entweder reumüthig erzeigt, oder bis er ausgeschlossen wird; wenn über das Innehalten und über die Resultate dieses Verfahrens auf Grund der dabei aufgenommenen Protokolle von den Superintendenten von Zeit zu Zeit an das Ober-Kirchen-Collegium berichtet wird; so muss man wohl gestehen, dass durch diese Einrichtung das Ob.-Kirch.-Coll. in den Stand gesetzt wird, das Leben der einzelnen Gemeinden nach allen Seiten hin zu übersehen, und dass die einzelnen Gemeinden dadurch zu einem gleichmässigen Ganzen verbunden sind; aber es leuchtet auch ein, dass hiebei die Lebensentwicklung der einzelnen Gemeinden nur so weit zur Geltung und Berechtigung kommen kann, als sie in diese allgemeinen Bestimmungen hineinpasst, während alles Specifische, wie nach der Kant'schen Philosophie beim Begriff das Merkmal des Merkmals, ausgeschlossen ist. — In der Gemeinde hat dann der Einzelne wieder nur so weit Bedeutung und Geltung, als er sich den die Gemeinde betreffenden allgemeinen Bestimmungen unterwirft, und eine Persönlichkeit, welche nach dieser oder jener Seite hin über diese Bestimmungen hinausgehen oder nicht in sie hineinpassen wollte, würde so lange zugestutzt und zurechtgelegt werden müssen, bis sie passte, oder wäre eine Uumöglichkeit. Wir müssen gestehen, dass es uns öfter hat vorkommen wollen, als wäre der in diesem ersten Heft niedergelegte Verfassungsentwurf eine ziemlich treue Copie des antiken Staatsbegriffs, wie er mehrfach bei den Griechen, mehr noch bei den Römern ausgeprägt worden ist.

Eine solche Uniformirung aber und Darangabe des Individuellen an das Allgemeine konnte das deutsche Gemüth nicht ertragen, ganz abgesehen davon, dass das Evangelium das Gesetz der Freiheit ist. Daher die Erscheinung, dass, sobald die Synodalbeschlüsse von 1841 erschienen und als Kirchengesetz in Kraft getreten waren, sehr viele Mitglieder dieser Kirche fühlten, es drücke sie etwas, ohne dass sie sich doch Rechenschaft zu geben vermochten, was dieses Drückende denn eigentlich sei. Daher die fernere Erscheinung, dass schon auf der General-Synode 1844 an den ersten Beschlüssen geändert und gebessert wurde, ohne dass klar durchschaut worden wäre, was denn eigentlich das be-

wegende Princip dieser Aenderungen sei. Deutlicher und selbstbewusster schon trat dieses Princip 1848 auf, allein es war noch nicht so kräftig, dass es hätte durchdringen können. Das aber wurde in jenem Jahre schon offenbar, dass das deutsche Gemüth in dem mehr oder weniger klaren Bewusstseyn der Berechtigung seiner Individualität und ein von der Freiheit des Evangeliums genährter Geist dem alles Individuelle unter das Gemeinsame des Gesetzes zusammenfassenden Geiste der Synodalbeschlüsse von 1841 sich widersetzte, und wer damals schon die Verhältnisse mit klarem Blick hätte überschauen können, hätte vorher sehen müssen, was 1860 gekommen ist und was kommen musste.

Das fast allgemeine Gefühl des durch die Synodalbeschlüsse gegebenen Drückenden brachte aber auch noch einen andern Uebelstand hervor. Man wollte sich dieses Drückenden entledigen, und darum wandte sich die geistige Thätigkeit der Glieder dieser Kirche in den Zwischenräumen der General-Synoden vorzugsweise auf die Erwägung, wie dieser oder jener Paragraph der Synodal-Beschlüsse gebessert, d.h. erträglicher gemacht werden könnte, und die General-Synoden selbst geriethen deshalb in eine Gesetzmacherei hinein, die von einem nunmehr schon heimgegangenen hochgeachteten Mitgliede derselben schon 1856 als eine „heillose“ bezeichnet wurde. Daraus ist es auch zu erklären, wie diese Kirche in so manchen andern Entwicklungen und Bethätigungen des Reichs Gottes in der Gegenwart so ausserordentlich hat zurückbleiben können.

Schon auf der General-Synode 1856 wurden Vorlagen zu durchgreifender Aenderung und wie man meinte Besserung der Synodal-Beschlüsse, namentlich des Kirchenzuchtsverfahrens gemacht. Sie konnten aber nicht durchdringen und schon dadurch kam über einen Theil der Synodalen eine gewisse Verstimmung. Diese wurde durch den Beschluss erhöht, dass in dem sonntäglichen Kirchengebet auch des Ober-Kirchen-Collegiums namentlich erwähnt werden solle. Während dieser Beschluss der bei weitem grössern Mehrzahl der Synodalen als ein ganz unverfänglicher, ja als ein aus Gründen der brüderlichen Liebe ganz selbstverständlicher erschien, nahmen mehrere Mitglieder der Synode einen ernsten Anstoss daran, ohne sich doch schon damals klar bewusst zu seyn, welche Motive diesem Beschlusse zu Grunde lagen und was er vielleicht bezweckte.

Bekanntlich ist derselbe aber eine hauptsächliche Ursache geworden, dass P. Diedrich vor der General-Synode 1860 in seinen wohl hinlänglich bekannten Broschüren gegen

die Synodal-Beschlüsse auftrat. Er stand damit nicht isolirt da; der wahre Geist des Evangeliums war in der ganzen Kirche nicht erdrückt, vielmehr in weiten Kreisen immer selbstbewusster geworden. Auch das deutsche Gemüth hatte sich immer geltender wieder gemacht und zwar unbewusst in einer solchen Weise, dass dadurch, dass man sich die eigene Individualität wahren wollte, ein fröhliches, frisches Zusammenwirken vielfach gehemmt war. Beidem wollte Diedrich in seinen Broschüren Ausdruck geben, und sie würden gewiss sehr segensreich gewirkt haben, wenn sie weniger ungeduldig und stürmisch abgefasst gewesen wären. Auch waren zu einer solch' entschieden durchgreifenden Reform des Verfassungsbau's die Gemüther noch nicht reif. Dazu kam, dass so manche Gemeinden bisher das Drückende der Synodal-Beschlüsse noch gar nicht empfunden hatten, indem ihre Pastoren als wahrhaft evangelische Männer das Pfarramt geführt und die Gemeindeglieder sich lediglich an das Wort Gottes gehalten hatten, wobei es dann recht gut geschehen konnte, dass die Synodal-Beschlüsse, obwohl in ihren allgemeinen Formen vollständig inne gehalten, in ihren das Leben der Gemeinden wirklich beengenden Bestimmungen gar nicht bekannt wurden. Allen diesen musste Diedrichs Angriff auf dieselben, wenn nicht als ein unerwarteter, doch als ein unberechtigter erscheinen, und wenn sie auch mit ihm im Wesentlichen sich gewiss einverstanden wissen, mussten sie sich doch von seinem Dringen auf eine durchgreifende Umformung der Verfassung zurückgestossen fühlen, da sie nach ihrer persönlichen Stellung eine solche gar nicht als nöthig erkannten und sie vielmehr einen Riss befürchten mussten, wenn Diedrichs Grundsätze zur Geltung kommen sollten. Dass bei Einnahme einer solchen Position auch Gründe der Pietät mitwirkten, ist nicht zu verkennen; dies dürfte jedoch Keinem zum Vorwurf gemacht werden können, sondern einem Jeden nur zu erhöhter Achtung gereichen.

Dennoch ist es schwer zu beklagen, dass die General-Synode von 1860 keine andern Maassnahmen, als die jetzt wohl allgemein bekannten getroffen hat. Wie viel anders würde der auf dieser Synode erst recht zum Ausbruch gekommene Streit verlaufen seyn, wenn dieselbe aus ihrer Mitte eine aus beiden Parteien bestehende theologische Commission ernannt und zu derselben auch wohl auswärtige lutherische Theologen hinzugezogen hätte, dass sie die Sache gründlich untersuche und zu einem solchen Austrag bringe, dass die ganze Kirchengemeinschaft keinen Schaden erleide.

Es erscheint als ein eigenthümliches Missgeschick, dass der auf Ernennung einer solchen Commission zielende Antrag mehrerer Synodalen im J. 1860 nicht zur Anerkennung und Geltung gekommen ist.

Dadurch, dass das Ober-Kirchen-Collegium beauftragt wurde, die Sache mit P. Diedrich zu entwirren, bekam die Angelegenheit unwillkürlich eine eigenthümliche folgenreiche Wendung. Die Behörde — wir wissen nicht, ob ihr von der Synode erhaltenes Mandat nicht so umfassend war — fasste bei ihrem Verfahren gegen P. Diedrich nicht sowohl die von ihm doch schon damals deutlich genug hervorgehobenen Lehrmomente ins Auge, als gewisse Sünden, deren er sich in seinen Broschüren mit zu harten, nicht genug gewogenen, auch ungenauen Ausdrücken schuldig gemacht haben sollte, und leitete daraufhin gegen ihn das Verfahren auf Suspension ein. Mag Diedrich immerhin Ausdrücke gebraucht haben, die einmal als Stroh, Heu oder Stoppeln vergehen werden (er hat sich ja selbst in dem Bewusstseyn seiner Sündhaftigkeit in spätern Erklärungen gar nicht rechtfertigen wollen): so hatte es doch etwas sehr Missliches, sich in dem begonnenen Streite an diese Dinge zu halten, in Bezug auf welche es möglich war, entweder dass Diedrich im Hinblick auf Luther, Augustin, Chrysostomus, ja die Apostel und den Herrn selbst gar kein Sündenbewusstseyn hatte und deshalb dadurch, dass auf sie der Hauptton in den Verhandlungen gelegt ward, noch mehr zurückgestossen wurde, oder dass auf der andern Seite dadurch, dass Diedrich sich auf dieselben nicht einliess, seine Gegner veranlasst wurden, ihn um so mehr als hartnäckig und eigensinnig zu betrachten, und sich zugleich zu gewöhnen, sie in der ganzen Reflexion über den Streit in den Vorder- und die eigentlichen Lehrpunkte in den Hintergrund zu stellen, während die Ruhigeren und Besonnenen mit tiefem Schmerze erfüllt werden mussten, indem sie sahen, dass bei einem Verfahren, wo der eigentliche Streitpunkt so gut wie ganz *ex nexu* gelassen wurde, weder zu rathen, noch zu helfen sei. Wie ächt evangelisch wäre es gewesen, und welch ganz andere Wendung würde der Streit genommen haben, wenn man versucht hätte, sich mit Diedrich zuerst auf Grund der h. Schrift und der Symbole über die von ihm angegriffenen Lehrpunkte auseinander zu setzen und zu verständigen! Bei dem christlichen Sinn Diedrichs, den ihm doch auch seine Widersacher gewiss nicht absprechen werden, wäre gewiss eine solche Vereinbarung zu erzielen gewesen, wenn man ihm mit gleichem Sinne entgegengekommen wäre, und, wäre diese Vereinba-

rung erlangt gewesen, dann würde er gewiss auch in Bezug auf seine harten und nicht genug abgewogenen Ausdrücke zugänglich gewesen seyn. Dann würde sich aber auch die ganze Kirche Deutschlands unsäglich gefreut haben, dass ein ihre inneren Interessen so hart angehender Streit auf so wahrhaft evangelische und brüderliche Weise wäre geschlichtet worden, und die schmerzlichen Secessionen eines Wolf, Räthjen, Ehlers u. A. wären nicht gefolgt.

Was ist nun aber jetzt zu thun? — Wie gegenwärtig die Verhältnisse liegen, können sie nicht bleiben. Keiner, auch der orthodoxeste Lutheraner nicht, kann den Pastoren Diedrich, Wolf, Räthjen, Könnemann, Ehlers und ihren Gemeinden das Prädikat der lutherischen Kirche absprechen. Sie haben alle in öffentlicher Schrift sich nicht blos zu den lutherischen Symbolen bekannt, und ausgesprochen, dass bei ihnen keine andere als die lutherische Lehre öffentliche Geltung haben soll; sondern sie haben auch öffentlich dargethan, dass sie ein ebenso eingehendes Verständniss der lutherischen Lehre haben, als die Repräsentanten dieser Kirche in andern Landen. Keinem ist bis jetzt, wenigstens unseres Wissens, irgendwelche sectirische oder ketzerische Abweichung von dem lutherischen Lehrbegriff nachgewiesen worden, und wenn sie nicht im Besitz der Fülle von Gelehrsamkeit sind, welcher sich andere Kirchenabtheilungen zu erfreuen haben: so können sie dadurch doch unmöglich zu Nichtlutheranern oder auch nur unwürdigen Gliedern der lutherischen Kirche gemacht werden. Was Bekenntniss und Lehre anbelangt: so m u s s allgemein anerkannt werden, dass die genannten Pastoren mit ihren Gemeinden ebenso gut und gewiss lutherische Kirche sind, wie die von der Landeskirche sich getrennt haltenden Lutheraner in Preussen, wie die in Sachsen, Bayern, Hannover u. s. w. bestehende luther. Kirche.

Wenn dem aber so ist, wie ihm ja so ist, so sollte der obschwebende Streit zwischen den Lutheranern auch als ein jedes lutherische Herz nahe angehender Bruderzwist von der ganzen lutherischen Kirche Deutschlands mit dem Bestreben, ihn zu schlichten, aufgenommen werden. Und das um so mehr, als nach dem Worte: So ein Glied leidet, so leiden alle Glieder, die gesammte lutherische Kirche des Vaterlandes in den Pastoren Diedrich, Wolf, Ehlers, Könnemann, Räthjen, Witte, Crome und ihren Gemeinden von einer Schmach getroffen wird, die sie nicht darf auf sich ruhen lassen.

Durch ihre Trennung von dem Ober-Kirchen-Collegium in Breslau haben die Genannten den gesetzlichen Grund und Boden in Preussen verloren. Sie befinden sich *extra legem*

und haben eine Existenz nur auf Grund des Vereins-Gesetzes vom J. 1847. Dieses Gesetz ist aber vorzugsweise nur für die Neukatholiken, Lichtfreunde und dergleichen Leute gegeben, deren Verhältnisse dadurch so geordnet werden, dass eine jede Geburt und jeder Sterbefall innerhalb der ersten 24 Stunden bei dem betreffenden Gericht muss gemeldet werden, und dass eine jede Trauung nur durch das Gericht vollzogen wird. Es werden daher Lutheraner, die sich dieses Namens durch Nichts unwürdig gemacht haben, mit den Lichtfreunden und Neukatholiken nicht blos gesetzlich auf Ein Niveau gestellt, sondern, während man schon seit Jahren von allen Seiten her ernstlichst dafür kämpft, dass dem christlichen Volke die kirchliche Trauung durch die Civilehe nicht gekränkt werde, lässt man es, fast ohne nur danach zu fragen, geschehen, dass einem, wenn auch kleinen Theile der lutherischen Kirche die Schliessung der Ehe anders als auf Civilwege unmöglich gemacht ist, ohne alle weitere Schuld, als dass der ausgebrochene Streit unter den preussischen Lutheranern noch nicht durch das Zuthun der Bruderliebe aller Lutheraner Deutschlands geschlichtet ist. Wenn wir die Zustände in Hannover mit tiefem Schmerze betrachten, wenn wir es nachempfinden, welche Schmach der dortigen lutherischen Kirche durch das Auftreten Baurschmidts und die ihm zu Theil gewordenen Ovationen zu Theil geworden ist: so liegt in dem dasigen Kampfe doch auch ein Moment zur Freude. Es ist ja ein Kampf des Unglaubens gegen das Evangelium, und wenn ein solcher Kampf auch dem Fleische sauer wird, welcher Christ könnte doch zweifelhaft seyn, auf welche Seite der Sieg fallen werde. Und wissen wir Christen nicht, dass, wenn uns der Herr zum Kampf gegen den Unglauben und seinen Vater aufruft, Er uns dann auch zum Siege führt, der allemal um so herrlicher und fröhlicher ist, je heisser der Kampf gewesen ist? Auch haben in Hannover die Lutheraner ihre Ehren noch nicht hergeben müssen und werden mit Neukatholiken und Lichtfreunden noch nicht auf eine Linie gestellt, sind auch denen noch nicht beigezählt worden, welche der Staat für unwürdig achtet, einen Geburts- und Todtenschein mit öffentlicher Glaubwürdigkeit auszustellen, und eine Trauung zu vollziehen, so dass der Staat die dadurch geschlossene Ehe vor seinem Forum als gültig anerkennt, wie dies Alles den Lutheranern in Preussen widerfahren ist. Um der Schmach Christi willen muss hier geholfen werden, und dazu muss die ganze Kirche Deutschlands je nach dem Maass ihrer Gabe beizutragen sich aufmachen. Denn hier gilt es nicht einen

Kampf der Kirche gegen satanische Mächte, sondern einen Kampf der Brüder gegen Brüder.

Wie soll aber geholfen werden? Bisher sind alle Versuche einer Aussöhnung gescheitert. Die Berliner Conferenz von 1861 hat die Gemüther nicht nur nicht näher gebracht, sondern sogar die Folge gehabt, dass auch Past. Crome vom Ober-Kirchen-Collegium abgetreten ist. Ebenso wenig hat Past. Ehlers dadurch gehalten werden können. Und das Kirchenblatt sowohl wie das Zeitblatt führen seitdem den Streit mit aller Entschiedenheit fort, zum grossen Schaden der Gemeinden. Auch der neueste Schritt zur Vermittelung scheint die erwünschten Früchte nicht tragen zu wollen. Das Kirchenblatt hat aus dem Gutachten des Prof. Harnack über die Synodal-Beschlüsse einen derartigen Auszug gegeben, dass es bei der Spannung des Kampfes nicht zu verwundern war, dass Past. Diedrich in gewohnter Schärfe eine Kritik dieses Auszugs in Räthjens Kirchenzeitung gab, wodurch die Gemüther nur noch mehr auseinander geführt werden müssen, und — leider! ist Prof. Harnacks Gutachten noch nicht vollständig im Druck erschienen, dass Diedrich widerlegt werden könnte. Es betrifft dieses Gutachten aber auch gar nicht die Hauptsache des Streites. Past. Ehlers hat schon mehrmals in seinem Kirchenblatte erklärt, dass die Synodal-Beschlüsse in ihrer gegenwärtigen Beschaffenheit das Nebensächliche des ganzen Kampfes seien. In der That ist es auch so. Mag in ihnen auch Manches seyn, was selbst nach Prof. Harnacks Gutachten dem lutherischen Bekenntnisse fremd ist und nur durch Kunst mit demselben vereinbart werden kann: für sie bleiben immer die General-Synoden offen, um sie zu ändern und zu verbessern. Und wenn in ihnen auch Bestimmungen getroffen sind, die unter Umständen für das individuelle Leben einer Gemeinde sich nicht eignen, und dem einzelnen Pastor mit seiner Gemeinde schwer auszuführen werden, einen Grund zur Trennung dürfen sie, da keine von uns Menschen gemachte Kirchenverfassung dem innern Geiste der Kirche ganz adäquat seyn wird, nicht abgeben, so lange die General-Synoden die Gelegenheit zu ihrer Vervollkommnung darbieten. Und hier ist der Punkt, wo P. Diedrichs Vorgehen als ein zu ungeduldiges und darum nicht ganz berechtigtes erscheinen muss, weil seine Angriffe zunächst und zuerst gegen die Synodal-Beschlüsse gerichtet waren. Aber durch des Herrn Geheimraths Huschke „Schutzwehr u. s. w." und mehr noch durch seine der Berliner Conferenz untergebreiteten 65 Thesen ist die Bewegung in ein anderes Stadium eingetreten.

Wir bewundern an diesen Thesen gern die durchdringende Schärfe des systematischen Verstandes; wir verkennen nicht, dass in ihnen ein grossartiger Bau eines neuen Kirchenrechts in seinen Grundzügen wie in seinen angedeuteten architektonischen Ausführungen niedergelegt ist; wir müssen aber doch sagen, dass diese Thesen dem traurigen Zwiespalte erst seine rechte Schärfe gegeben haben, indem sie es klar gemacht, dass sich der Streit nicht eigentlich um die Synodal-Beschlüsse als solche, sondern um eine Lehre bewegt, die denselben bis dahin zum Grunde gelegen zu haben scheint, ohne dass sie von der Mehrheit erkannt worden war, und auch von Diedrich anfangs nur mehr noch gefühlt wurde. Das ist die Lehre, dass neben und über dem Pfarramte ein sogen. höheres Kirchenregiment *jure divino* der Kirche eingestiftet seyn soll.

Es ist unsre Absicht nicht, hier auf diese Frage *pro* oder *contra* einzugehen; nur als der eigentliche Streitpunkt sollte sie hervorgehoben werden, damit klar werden möchte, dass auch Prof. Harnacks Gutachten, mag es *in extenso* beschaffen seyn, wie es will, nichts Wesentliches zur Beilegung des Kampfes beitragen kann, und dass dieselbe vielmehr bei dem bezeichneten Hauptpunkte gesucht werden muss. Und da kann sie auch, wenn wir nicht ganz irren, gefunden werden. Diedrich und seine Freunde bekämpfen zwar diese Lehre mit aller Macht als dem Worte Gottes widersprechend und die Kirche in ein neues Pabstthum hineinführend. Sie haben auch schon manches Moment hervorgebracht, wodurch deutlich wird, wie diese Lehre tief in das Dogma von der Kirche eingreifen kann. Sie haben dargethan, wie die Symbole eine solche Lehre ganz und gar nicht begünstigen, und viel mehr für ihre Auffassung sprechen, dass die Kirche nimmermehr bass regiert und erhalten werden kann, denn dass wir alle unter einem Haupte Christo leben, und die Bischöfe alle gleich nach dem Amt (ob sie wohl ungleich nach den Gaben) fleissig zusammenhalten in einträchtiger Lehre, Glauben, Sacramenten, Gebeten und Werken der Liebe u. s. w. Aber in der praktischen Anwendung und in den Folgen, welche sie der Bekämpfung dieser Lehre für ihre kirchliche Stellung gegeben haben, sind sie zu weit gegangen. — Auf der andern Seite vertheidigt das Kirchenblatt, als Organ des Ober-Kirchen-Collegiums, ebenso ausdauernd das *jus divinum* des höheren Kirchenregiments und hat für seinen Standpunkt eben auch so manchen Spruch Luthers und anderer Väter der lutherischen Kirche vorgebracht, dass man wohl sieht, es ist ihm ein wirklicher Ernst um diese Lehre

und ihre Feststellung. Aber auch das Ober-Kirchen-Collegium ist in seinem praktischen Verhalten gegen die Bekämpfer dieser Lehre zu weit gegangen, wie am deutlichsten der Prozess gegen Crome und Ehlers vor Augen stellt.

Nachdem der in Frage stehende Lehrpunkt nun zwei Jahre für und wieder verhandelt und besprochen worden ist, sollten sich die Gemüther so weit beruhigt haben, dass von beiden Seiten erkannt würde, dass derselbe nur noch erst ein Theologumenon ist, welches in seiner Begründung aus der heiligen Schrift, in seiner Formulirung in den Symbolen und in seiner begrifflichen Feststellung durch die theologische Arbeit noch nicht so weit gediehen ist, dass es zum Panier eines kirchlichen Kampfes und einer kirchlichen Trennung mit Fug und Recht gemacht werden könnte.

Wir wollen damit die Bedeutung des fraglichen Punktes gar nicht abschwächen; es ist bekannt, dass unter Umständen jeder Lehrsatz ein fundamentaler werden kann. Aber es ist auch historische Thatsache, dass Luther und seine Gehilfen in der grossen Zeit der Reformation weder ein System des Kirchenrechts an die Stelle des kanonischen Rechts, noch eine wohlgegliederte Kirchenverfassung an die Stelle der römischen gesetzt haben. Die Reformatoren wollten eben eine auf Grund des Evangeliums wahrhaft freie Kirche und achteten zur wahren Einigkeit derselben genug, „dass da einträchtiglich nach reinem Verstande das Evangelium gepredigt, und die Sacramente dem göttlichen Wort gemäss gereicht werden.“ Hinsichtlich der menschlichen Satzungen und Anordnungen, aus denen eine Kirchenverfassung zusammengestellt wird, hatten sie in und an der römischen Kirche so viele warnende Erfahrungen gemacht, dass sie sich hüteten, in gleiche Gefahr zu gerathen, und deshalb gar nicht Hand anlegten, um auch nur zu versuchen, ein einheitliches Verfassungsgebäude aufzustellen. Getreu dem Grundsatze, dass zu wahrer Einheit der christlichen Kirchen nicht noth ist, dass allenthalben gleichförmige Ceremonien, von den Menschen eingesetzt, gehalten werden, halfen sie sich in Bezug auf die verfassungsmässige Einrichtung der Gemeinden in den verschiedenen Orten, Gegenden und Landen, wo das von ihnen verkündigte Evangelium die Finsterniss des Pabstthums vertrieb, so gut es die Gelegenheit verstattete. — Und so entschieden sie gegen das höhere Kirchenregiment, welches der Pabst für sich in Anspruch genommen, protestirten, ja so entschieden sie mit dem höheren Kirchenregimente des Pabstes brachen, und wie Höfling schon längst

nachgewiesen hat, brechen mussten, wenn überhaupt eine Reformation zu Stande kommen und die Kirche des gereinigten Worts in Deutschland wieder Gestalt gewinnen sollte: so haben sie es doch unterlassen, ihre Anschauungen darüber, ob in der Kirche ein leitendes, ordnendes, beaufsichtigendes Regiment aus göttlichem oder menschlichem Recht bestehen soll, in einem kirchenrechtlichen System auszusprechen, oder in den *locus de ecclesia* zu verflechten. So voll daher auch die symbolischen Bücher von Polemik gegen die angemasste Gewalt des Pabstes sind, so viele Aussprüche darin enthalten sind, aus denen die kirchenrechtliche Ueberzeugung der Reformatoren im Bezug auf höheres Kirchenregiment zu einem Ganzen zusammengestellt werden kann, so haben sie diese ihre Ueberzeugung in den Bekenntnissen doch nicht in der Weise formulirt, wie ihre Lehre von der Person Christi, von der Erbsünde, von dem Abendmahl u. s. w. Es darf daher gewiss nicht behauptet werden, dass die Frage, ob in der Kirche ein höheres Kirchenregiment *jure divino* bestehen müsse oder *jure humano* seyn könne, ein Stück des lutherischen Bekenntnisses sei, so dass man aufhöre ein Lutheraner zu seyn, je nachdem man jene Frage so oder anders beantwortet. Ist dies aber der Fall, wie es sich nach unserer Ueberzeugung wirklich so verhält, so kann jene Lehre wohl als ein Theologumenon ventilirt werden, ja muss, da sie in unsern Tagen nun einmal als Streitfrage aufgetreten ist, so lange theologisch behandelt werden, bis sie zur nöthigen Klarheit und Festigkeit gebracht ist, wenn die Theologie überhaupt noch eine Bedeutung und für die Kirche einen Nutzen haben soll. Aber so lange diese Lehre noch nicht in der angedeuteten Weise nach allen Seiten hin so eruirt ist, dass ihr die Kirche unwilkürlichen und ungetheilten Beifall geben kann, so lange muss es einem Jeden frei stehen, sich *pro* oder *contra* zu entscheiden, ohne dass er fürchten darf, deswegen irgendwie von Amtswegen gemassregelt zu werden.

Von diesem Gesichtspunkte aus scheint mir eine Aussöhnung unter den streitenden Lutheranern in Preussen möglich zu seyn. Wenn nämlich das Ober-Kirchen-Collegium zu Breslau öffentlich und amtlich erklärte — was das Kirchen-Blatt schon einige Male mehr beiläufig ausgesprochen hat —, dass es die streitige Lehre vollständig frei gebe und dass es in derselben keinen Grund finde zu irgend welchem officiellen Verfahren, und wenn es dieser Erklärung auch insofern praktische Folge gäbe, dass es wirklich gegen Niemanden irgend welche Untersuchung aufnähme, welcher ein höheres Kirchenregiment nur *jure humano* behauptete: so würde

dadurch dem Kampfe die Spitze abgebrochen werden. Wir wissen nun freilich wohl, dass hierauf erwiedert wird, dies habe ja das Ober-Kirchen-Collegium von allem Anfang an gethan, weil es noch nie die vom Herrn Geheimrath Huschke und vom Kirchenblatt vertretene Ansicht officiell zu der seinen gemacht habe und habe machen können, da sie noch gar nicht von der General-Synode als Kirchenlehre angenommen sei; das amtliche Verfahren gegen Diedrich u. A. sei durch deren thatsächliche Sünden hervorgerufen und nothwendig geworden. Die Akten über dieses Verfahren dürften aber in der Kirchenzeitung für Lutheraner, im kirchlichen Zeitblatt und im Kirchenblatt selbst so ziemlich offen vor den Augen der ganzen Kirche in Deutschland daliegen, und wer sich nicht von vorn herein die ruhige und besonnene Betrachtung der Verhältnisse durch einen Parteistandpunkt hat trüben lassen, wird nicht blos bei Diedrich, sondern mehr noch bei Wolf, Crome, Räthjen und vor Allen bei Ehlers fragen, welches denn die Sünden und Vergehen seien, durch welche sie eine Untersuchung auf Suspension und Amtsentsetzung verwirkt haben. Nicht einmal ein landeskirchliches Regiment, welches nach seiner althergebrachten bekannten Grundlage doch in der Regel viel rigoristischer ist, dürfte so verfahren haben, und wenn es so verfahren hätte, so würde man sich, wie bei dem Weimarschen in seinem Verhalten gegen P. Vollert, entweder nicht haben wundern können, oder würde es öffentlich mit tiefem Schmerz empfunden haben. Denn wenn einige scharfe, aus Eifer für die Wahrheit geflossene Worte, oder einige nicht ganz genaue Berichte, oder einige als schief geachtete Auslegungen Grund zu einem Suspensions-Verfahren abgeben können, so schwindet entweder alle Sicherheit und Freudigkeit zur Amtsführung und Mitgliedschaft der Gemeinde, oder sämmtliche Glieder einer solchen Kirchenabtheilung werden in allen den Stücken, die über das Gewöhnliche hinausgehen, zu stummen Personen gemacht, oder endlich es entsteht die Vermuthung, dass unter den vorgeblichen Sünden etwas anders gemeint ist, wie sich das Ob.-K.-Coll. von diesem Vorwurf namentlich Ehlers und Crome gegenüber nicht hat reinigen können, obwohl auch den andern genannten Pastoren ihre Sünden und Vergehen nicht so evident erwiesen sind, dass ein ihre irdische Subsistenz und Ehre angreifendes Disciplinar-Verfahren gerechtfertigt erscheinen könnte. Es ist nun freilich bei der menschlichen Schwachheit möglich, dass manch' ein Anderer durch solches Verfahren sich abhalten lässt, an dem schwebenden Streite laut und öffentlich Theil

zu nehmen; aber noch gewisser ist es, dass dennoch alle zu der Synode Breslau Gehörigen und Nichtgehörigen sich dabei betheiligen. Weil aber die streitige Lehre als eine solche erscheint, die — wenn sie irgendwie mit einem nicht ganz genau abgewogenen Worte in einem dem Kirchenblatte entgegengesetzten Sinne verfochten wird — übele Folgen nach sich zieht: so ist es nicht anders möglich bei unserer sündlichen Beschaffenheit, als dass durch solche Parteistellung des fraglichen Punktes die Gemüther immer gereizter und erbitterter werden, bis diejenige Schlaffheit eintritt, welche allemal die Folge und das Ende einer solchen Spannung ist. Ob dies aber für die genauere Ermittelung der Wahrheit erspriesslich ist, überlassen wir gern dem Urtheil eines jeden Unbefangenen. Unseres Erachtens müsste daher das Ober-Kirchen-Collegium den Anfang zur Schlichtung und Beilegung des Kampfes durch die oben berührte amtliche Erklärung machen und dieselbe auch praktisch inne halten, damit die Gemüther wieder Vertrauen gewinnen und mit demselben zu der nöthigen Ruhe gelangen, welche erforderlich ist, wenn ein in der Kirche ausgebrochener Streit zum Nutzen derselben soll zu Ende geführt werden.

Einer solchen Freigebung der streitigen Lehre gegenüber müssten dann auch Diedrich und seine Freunde eine andere Position, als ihre bisherige, einnehmen. Auch sie vermögen nicht zu erhärten, dass der Streitpunkt ein klar und bestimmt formulirtes Stück des Bekenntnisses ist. So sehr sie überzeugt sind und überzeugt seyn können, dass die Symbole viel mehr für ihre Auffassung der Lehre vom Kirchenregiment sprechen, als für die des Kirchenblatts: so müssen doch auch sie anerkennen, dass sie zur Zeit noch kein Bekenntnissstück ist, und dürfen deshalb dem Herrn Geheimr. Huschke und dem ganzen Ob.-K.-Coll. das Prädikat lutherisch nicht absprechen und in deren Stellung zu der beregten Lehre — sobald dieselbe freigegeben ist — keinen Grund zur Aufhebung der Kirchengemeinschaft finden. Würden sie dies dennoch thun, so würden sie sich unbedingt eines verwerflichen Parteiwesens schuldig machen, dessen man sie gegenwärtig nicht zeihen darf, da *in statu confessionis* laut der Concordienformel jedes Adiaphoron festgehalten werden soll, die streitige Lehre aber unbedingt mehr als ein Adiaphoron und der *status confessionis* für sie mit der General-Synode von 1860 eingetreten ist. Wie aber die Adiaphora in friedlichem und einträchtigem Zustande der Kirche keinen Grund zur Trennung abgeben dürfen, so auch eine Lehre, die noch nicht symbolische Autorität bekom-

men hat, sondern noch erst Vorwurf der theologischen Arbeit ist.

Das Ober-Kirchen-Collegium würde, wenn es mit der nöthig erscheinenden Freigebung einen Ernst machte, auch gar nichts von seinem Ansehen verlieren. Sollte man darin auch ein Bekenntniss geschehener Irrung finden wollen, so sind wir im Hinblick auf den bekannten christlichen Charakter jener Behörde überzeugt, dass sie sich vor einem solchen Bekenntnisse gar nicht fürchtet, sobald sie nur eine wirkliche Irrung zu erkennen hat. Aber auch, wenn man eine solche Freigebung nur als eine Einlenkung fassen wollte, könnte man dem Ob.-K.-Coll. nicht im Geringsten etwa den Vorwurf der Schwäche machen, denn es wäre eine Einlenkung zum Frieden, und — selig sind die Friedfertigen. Ja, weil das Ob.-K.-Coll. dabei gar keine andere Absicht haben könnte, als Frieden zu stiften, so würde es, wenn für dasselbe in der Freigebung der quäst. Lehre irgend eine Selbstdemüthigung liegen sollte, das Wort an sich erfahren, wer sich selber erniedrigt, soll erhöhet werden.

Eine weitere Folge der Versetzung des Streites auf theologisches Gebiet würde dann seyn, dass die populären Blätter, das Kirchenblatt, das kirchliche Zeitblatt und die Kirchenzeitung für Lutheraner, darüber schwiegen. Es kann wohl Keinem, der auch nur einige Blicke in die Zustände der von dem Kampfe berührten Gemeinden gethan hat, verborgen seyn, welche schmerzliche und traurige Wirkungen sich in denselben schon zeigen. Hie und da sind Gemeindeglieder gegen ihre Pastoren, welche eine dem Kirchenblatte nicht conforme Ansicht privatim oder öffentlich ausgesprochen hatten, klagbar aufgetreten; diesen Klagen ist Folge gegeben und dadurch sind die Gemeinden zerrissen worden, wie in Magdeburg und Rade vorm Wald, in welchem letztern Orte sich ebenso wie in Thorn und Rogasen zwei lutherische Pastoren gegenüber stehen. Dass dadurch die Herzen der Gemeindeglieder nicht in brüderlicher Liebe einander genähert werden, bedarf wohl keines Beweises, da das Gegentheil traurige Erfahrungsthatsache ist. Nach und nach aber erschöpfen sich die populären Blätter in ihren Beweismitteln *pro* und *contra*, und müssen dann entweder ermatten, oder gerathen wohl auch in einen herben bittern Ton. Im ersteren Falle werden aber auch die Gemeindeglieder, deren Nahrung jene Blätter sind, ebenfalls ermatten, wie uns schon jetzt mitten aus den Gemeinden heraus mancherlei Klagen über eine grosse Lauheit gegen Gottes Wort und die Kirche zugekommen sind. Im letzteren Falle aber wird sich die Bitter-

keit auch den Gemeindegliedern mittheilen, wie sich auch dafür leider! schon Beispiele genug vorbringen liessen. Es erscheint daher als ein Werk der Barmherzigkeit und namentlich der seelsorgerlichen Liebe, den Streit ferner nicht mehr vor dem Forum der Gemeinden in zu ihrer Erbauung bestimmten populären Blättern zu führen. Sie sind ja auch ohnehin nicht berufen, Schiedsrichter in solchen Dingen zu seyn, wenn wir ihnen ihre Pflicht und ihr Recht, an allen Bewegungen innerhalb der Kirche ihren Antheil zu nehmen, auch gar nicht schmälern wollen. Bei dem vom Kirchenrath Nagel redigirten Kirchenblatte tritt aber ausser diesen allgemeinen noch ein besonderer Grund hinzu. Wenn es auch nicht schlechthin officielles Blatt des Ob.-K.-Coll. ist, so wird es von demselben doch als solches benutzt, und es hat sich schon seit langer Zeit die Meinung gestaltet, dass, was das Kirchenblatt bringt, auch Meinung des Ob.-K.-Coll. sei. So lange daher das Kirchenblatt in dem obschwebenden Streite wie bisher Partei für die vom Hrn. Geheimr. Huschke vertretene Lehre nimmt, so lange wird das Ob.-K.-Coll. keinen allgemeinen Glauben finden, dass es diese Lehre wirklich in der bezeichneten Weise frei gegeben habe. Ein solches Misstrauen würde aber, wenn es aufrecht erhalten würde, sehr zu beklagen seyn, da zur Beilegung eines Streites vor Allem erforderlich ist, dass die streitenden Parteien zu einander wiederum ein aufrichtiges Vertrauen gewinnen und Alles thun, was dasselbe zu erhalten und immer mehr zu befestigen im Stande ist. Und nicht blos schön, sondern wahrhaft christlich und gross ist es, wenn eine Behörde die ersten Schritte thut, ein solches Vertrauen wieder zu gewinnen, ja gleichsam zu erobern, wobei sie dann, wenn sie ihre Schritte nur im wahren Aufblick auf den Herrn thut, nicht zweifeln darf, dass derselbe Seinen göttlichen Segen dazu geben wird. — Auch Räthjen und Ehlers dürfte es nicht schwer werden, ihren Blättern wieder einen Inhalt zu geben, der zu wahrhafter Erbauung ihrer Leser gereichte. Auch ihnen kann es ja nicht verborgen seyn, dass ein gläubiger Christ dadurch an seiner Seele keinen Schaden leiden wird, wenn er der Ueberzeugung ist, das höhere Kirchenregiment sei für die Kirche nützlich und nöthig und bestehe aus göttlichem Recht, wenn er dabei nur den Herrn Jesum in bussfertigem Glauben fort und fort sucht. Auch ihnen muss daran gelegen seyn, dass der Streit nicht einen solchen Grad erreiche, dass der fragliche Lehrpunkt Schibboleth des Lutherthums werde und eine Exclusivität herbeiführe, welche für die von den Vertretern der gegentheiligen Meinung festgehaltene und bekannte

Wahrheit blendet zum Schaden nicht blos der brüderlichen Liebe, sondern auch des gemeinsamen Wirkens für das Reich Gottes und des gemeinsamen Kampfes gegen das Reich der Finsterniss. Der antichristischen Kräfte sind ohnehin genug auf dem Plan, dass die Kinder Gottes wahrlich alle Ursache haben, sich nicht zu zersplittern, sondern fest zusammenzuhalten und die unter ihnen selbst entstehenden Streitfragen mit grösster Mässigung und immer in der Absicht zu behandeln, dass unter ihnen selbst keine Spaltungen entstehen. Und gibt das Ob.-K.-Coll. die fragliche Lehre frei, und schweigt das als officiell betrachtete Kirchenblatt darüber, so würde es unbillig seyn, wenn nicht auch Ehlers und Räthjen ihre Blätter schweigen und den Streit auf eigentlich theologischem Gebiet fortgehen lassen wollten Abgesehen aber davon, dass hiedurch die Gemeinden wieder zur Ruhe kommen könnten, so dürfte es auch möglich werden, ausländische lutherische Theologen für den Streit zu interessiren und die Frage überhaupt mit grösserer Gründlichkeit und in umfassenderer Weise zu erörtern, wodurch sie nicht verlieren, sondern nur gewinnen müsste.

Ein Zweites, das uns zur glücklichen Beilegung des Kampfes nöthig erscheint, ist dies, dass die in das allgemeine Kirchengebet aufgenommene Fürbitte für das Ob.-K.-Coll. ebenfalls mindestens frei gegeben wird. Diese Fürbitte ist auf der General-Synode 1856, wenn wir nicht irren, auf den Antrag des Ob.-K.-Coll. selbst beschlossen worden. Schon damals erklärten sich die Pastoren Wolf, Gumlich, Diedrich u. A. dagegen; die bei weitem grösste Majorität aber beschloss sie, weil es nicht nur ganz unverfänglich, sondern auch als Sache der dankbaren Liebe erschien, für das Collegium auch im öffentlichen Gottesdienst zu beten, welches sich bis dahin ohne allen irdischen Entgelt den Mühen und Arbeiten der Kirchenverwaltung mit höchster Gewissenhaftigkeit und aller aufopfernden Hingabe unterzogen hatte. Und von dieser Seite betrachtet dürfte es auch heute noch gar Manchem durchaus nicht verübelt werden, wenn er diese Fürbitte beibehalten wissen will. Aber dieselbe leidet doch auch noch eine andere Betrachtungsweise. Durch ihre Stelle unmittelbar nach dem Passus, in welchem für die Hirten, Diener und Wächter der Kirche gebetet wird, und unmittelbar vor dem Satze, wo des Königs, der Königlichen Familie und aller Räthe und Amtleute des Königs Erwähnung gethan wird, erhält das Ob.-K.-Coll. unwillkürlich eine eigenthümliche Stellung. Dadurch dass es von den „Hirten, Dienern und Wächtern der Kirche“, in welche es doch eigentlich schon mit inbegriffen ist, unter-

schieden wird, wird es auch, ohne es vielleicht zu wollen, in der Weise erhoben, dass es als die Spitze der ganzen Kirche, und zwar, weil für es im öffentliches Gottesdienste gebetet wird, als die von Gott gewollte Spitze erscheint. Diese Stellung wird noch dadurch befestigt, dass die Fürbitte für das Ob.-K.-Coll. derjenigen für des Königs Majestät, dessen Familie und Amtleute vorhergeht. Dadurch wird es sichtlich und merklich gesondert von den Amtleuten des Königs, und es kann mithin sein Mandat nicht vom Könige haben; weil es aber auch gesondert war von den Hirten, Wächtern und Dienern der Kirche, so kann es sein Mandat auch nicht von diesen erhalten haben; und weil es endlich vor des Königs Majestät erwähnt wird, so muss sich die Gemeinde immer mehr in diejenige Betrachtung und Achtung hineinbeten, nach welcher ihr das Ob.-K.-Coll. als eine höhere Ordnung Gottes, als selbst die weltliche Obrigkeit erscheint, welche Betrachtung dadurch, dass das Ob.-K.-Coll. erst nach der Fürbitte für die Kirche mit ihren Hirten, Wächtern und Dienern erwähnt wird, nicht inhibirt oder berichtigt wird, eben weil es von diesen Hirten, Dienern und Wächtern, und der ganzen Kirche unterschieden wird. — Es ist daher nicht zu verwundern, wenn sorgfältigeren Betrachtern des allgemeinen Kirchengebets diese Fürbitte aus mehrfachen Gründen anstössig ist, und man hätte es Diedrich u. A. nicht so hoch anrechnen sollen, dass er sich dagegen erklärte, wenn die Heftigkeit, womit er dies gethan, auch Manchen nicht mit Unrecht unangenehm berührt hat. In der Sache dürfte er doch gewiss Recht haben. Ebenso wenig hätte Pastoren, die sich aus obigen und vielleicht noch andern Gründen in ihrem Gewissen gebunden gefühlt haben, jene Fürbitte nicht ferner zu üben, erklärt werden sollen, dass ihnen, wenn sie bis zu einer bestimmten Frist sich nicht entschlössen, die Fürbitte wieder aufzunehmen, der Suspensions-Prozess gemacht werden würde.

Wir verkennen dabei die Schwierigkeit der Lage des Ob.-K.-Coll. nicht. Nach seiner in den Synodal-Beschlüssen enthaltenen Instruction ist das Ob.-K.-Coll. verpflichtet, die Beschlüsse der General-Synoden nicht blos selbst auszuführen, sondern auch über deren Ausführung in allen Gemeinden zu wachen. Auch muss es jeder General-Synode Rechenschaft über seine Verwaltung ablegen. Je gewissenhafter daher die Männer des Ob.-K.-Coll. sind, — und diesen Ruhm wird ihnen Niemand absprechen, — desto ernster und unnachlässlicher werden sie auch auf Beobachtung der beregten Fürbitte halten und — wie man vielleicht gern zugesteht — halten müssen.

Und doch tritt gerade hier die Frage recht lebendig auf, ob eine christliche Religions-Gemeinschaft, welche Anspruch auf den Namen der wahren sichtbaren Kirche macht, eine Anstalt ist, in welcher nicht blos die zehn Gebote Gottes, sondern auch die von ihren Mitgliedern selbst gemachten Gesetze in einer solchen Weise aufrecht erhalten werden müssen, dass treue, sorgfältige Gewissen dadurch so lange geängstigt werden können, bis die Majorität einer General-Synode die Abänderung oder Abschaffung eines solchen Gesetzes beschliesst. — Wir sind durchaus nicht der Meinung, dass die von Kirchengliedern für das Wohl der Kirche getroffenen Ordnungen aus leichten und oberflächlichen Gründen, die dieser oder jener als Gewissensgründe darstellt, sollen geändert oder abgethan werden; in Sachen der beregten Fürbitte aber müssen wir doch den gegen dieselbe vorgebrachten Bedenken und Gründen ihr Gewicht soweit belassen, dass wir meinen, sie müsse als ein Adiaphoron im Sinne von Art. 10 Summ. Begr. der Concordienformel betrachtet werden. Dem göttlichen Gebot der Fürbitte für alle Menschen, mithin auch für das Ob.-K.-Coll. kann recht wohl dadurch nachgekommen werden, dass ein jedes Glied der Kirche in seiner Familie, in seinem Kämmerlein für das Ob.-K.-Coll. betet; es kann aber aus keinem Worte der Schrift abgeleitet werden, dass diese Fürbitte ihre Stelle im allgemeinen Kirchengebet haben soll. Von dieser Seite betrachtet ist sie eine reine Menschensatzung, und wie Sct. Paulus kein Fleisch essen wollte, wenn sein Bruder dadurch geärgert würde, so hätte das Ob.-K.-Coll. lieber längst auf die Fürbitte verzichten sollen, sobald es erfuhr, dass sie aus nicht schlechten Gründen ein Stein des Anstosses geworden war; und wenn es sich wegen seiner Instruction eine solche Verzichtleistung der Gen.-Synode gegenüber nicht verantworten zu können getraute, so hätte es einen *modus* auffinden sollen, wodurch eine Freigebung der Fürbitte bis zur nächsten General-Synode möglich geworden wäre. Und dieser *modus* wäre nicht so schwer gewesen; es hätte nur eine auf Concordienformel 10 gestützte und wohlbegründete Anfrage an alle Pastoren nebst Gemeinden gehalten werden dürfen, und es würde sich bei der bekannten Ruhe und Billigkeit der Pastoren die Majorität gewiss für die Freigebung der Fürbitte entschieden haben. Und wenn dieser Weg vielleicht nicht genau mit dem Buchstaben der Syn.-Beschl. übereinstimmt, so doch gewiss mit dem Geiste des Evangeliums und dem königlichen Gebote der Bruderliebe. Diedrich aber und seine Freunde würden dadurch einen ziemlich wichtigen Angriffs-

punkt verlieren. Das Ob.-K.-Coll. würde thatsächlich bekunden, dass es ihm nicht darum zu thun sei, immer mehr in die bevorzugte Stellung als Spitze der Kirche in die Herzen der Gläubigen hineingebetet zu werden; es würde die Freigebung der Fürbitte im schönsten Einklang damit stehen, dass die Lehre vom höheren Kirchenregiment, als ein Theologumenon der freien theologischen Forschung anheimgegeben, ferner keinen Einfluss auf das praktische Verfahren üben solle. Es müsste daher die Polemik gegen das Ob.-K.-Coll. von dieser Seite her schweigen; es müsste die wahrhaft evangelische Stellung desselben auch von seinen heftigsten Gegnern anerkannt werden; ja, die Stellung, die das Ob.-K.-Coll. dadurch einnähme, würde dazu beitragen, dass die Achtung gegen dasselbe nach allen Seiten hin erhöht würde. Auch würde das Ob.-K.-Coll. von dem Segen der Fürbitte nichts einbüssen; denn nicht blos, dass viele Pastoren dieselbe ungeachtet der Freigebung beibehalten würden; auch diejenigen, welche sich durch Einschaltung derselben ins Kirchengebet im Gewissen gravirt fühlen, würden sie nun mit erleichtertem Herzen um so fleissiger und inniger im Kämmerlein üben und ihre Gemeindeglieder zu einem Gleichen auffordern. Es erscheint daher die Freigebung dieser Fürbitte in der That als ein ganz geeignetes Mittel, den heissen Kampf nicht blos zu sänftigen, sondern auch wieder viele in brüderlicher Liebe willig betende Herzen zu machen, was ja zur gänzlichen Beilegung des Zwiespalts von grosser Wichtigkeit ist.

Hieran könnte sich eine andere Betrachtung knüpfen, welche das ganze *corpus* der Synod.-Beschl. betrifft. Diese Beschlüsse sind ihrer Entstehung nach nichts anderes, als von Menschen gemachte Satzungen, die, wenn sie auch den Zweck haben, in der Gemeinschaft, für welche sie aufgestellt sind, das Wort Gottes und die Sacramente rein und lauter zu erhalten, doch durchaus nicht mit irgend welchem göttlichen Gesetz identificirt oder gleichgestellt werden dürfen. Durch beides würde der evangelische Charakter dieser Gemeinschaft alterirt werden, und könnte selbst ganz verloren gehen. In ihrer rechten Würdigung jedoch als *traditiones humanae* können sie ja auch fernerhin ihr Gutes haben, wie sie an manchen Orten gewiss schon dazu gedient haben, löbliche Ordnungen ins Leben zu rufen oder zu erhalten. Indess erscheinen sie doch zur Erreichung des Hauptzweckes, auf den es einer jeden lutherischen Gemeinschaft ankommen muss, nicht schlechthin nothwendig. Wenn nämlich dieser Hauptzweck nichts anderes betrifft, als Lehre und Sacrament

nach dem lutherischen Bekenntnisse rein und lauter zu bewahren: so genügt dazu die vocationsmässige Verpflichtung der Pastoren auf die Symbole. Indem die Gemeinde in der von ihr ausgestellten Vocation verlangt, dass der Vocirte ihr das Wort Gottes den Bekenntnissschriften gemäss lehren und die Sacramente ebenso verwalten soll, spricht sie damit aus, dass bei ihr keine andere als die lutherische Lehre die öffentlich anerkannte und berechtigte seyn soll, dass sie mithin eine lutherische Gemeinde seyn will. Und wenn der Vocirte in die von der vocirenden Gemeinde von ihm verlangte Verpflichtung eingeht, so gibt er damit vor Gott und aller Welt thatsächlich zu erkennen, dass er nicht mehr und weniger als ein lutherischer Pastor seyn will. Dies durch die Vocation festgesetzte sittliche Verhältniss schützt die Gemeinde ebenso sehr gegen den Pastor, wie den Pastor gegen die Gemeinde. Und wenn es bei der menschlichen Sündhaftigkeit und Schwachheit gut und nützlich ist, dass eine Anzahl Gemeinden von gleichem Bekenntnisse Jemanden ernennen und erwählen, sei dies ein Fürst als *praecipuum membrum ecclesiae* oder ein anderer dazu befähigter Mann oder Behörde, der über sie Aufsicht führen soll: so braucht sich diese Aufsicht nicht weiter zu erstrecken, als darauf, dass das durch die Vocation festgesetzte Verhältniss aufrecht erhalten wird. Dabei versteht sich von selbst, dass kein Zwang statt finden kann. Es wird ja auch, unseres Wissens, in allen Eidesformeln, womit die Pastoren auf die Symbole verpflichtet werden, denselben eine Aenderung ihrer Lehre und ihres Bekenntnisses freigelassen, nur dass sie dieselbe anzeigen und betreffenden Falles das ihnen unter der Bedingung lutherischen Bekenntnisses anvertraute Amt aufgeben sollen. Wie aber hiemit den Pastoren ihre individuelle Freiheit in Bezug auf Glauben und Bekenntniss belassen ist, so muss dieselbe auch der Gemeinde gelassen werden; auch sie muss die Freiheit behalten, ihr Glaubensbekenntniss zu ändern, in welchem Falle sie jedoch aufhört, der bisherigen Gemeinschaft anzugehören. Solche Fälle sind aber auch in der Regel leicht zu erkennen und zu entscheiden, und die beaufsichtigende Behörde, wenn sie nur selbst auf dem reinen, lautern Gotteswort steht, wird ihr Amt unter Gottes Segen ohne viele Noth und Mühe ausrichten können. Und wenn sich die Aufsicht über eine Anzahl zu einem grösseren Ganzen zusammengetretener Gemeinden nicht weiter erstreckt, als dass bei ihnen allen die reine Lehre und die rechten Sacramente im Schwange bleiben: so wird damit dem Art. VII der Augsb. Conf. ein vollständiges Genüge gethan, weil dann

allezeit im Auge behalten wird, dass das vorzüglichste, ja einzige Einigungsband der Gemeinden und der Kirchen die reine Lehre ist. So suchte man es auch seit der Reformation innerhalb der lutherischen Kirche zu halten. Man betrachtete dieselbe in Deutschland immer nur als eine einzige Kirche, obgleich sie sich in viele Landeskirchen zertheilte und obgleich sie in den verschiedenen Ländern gar verschiedene Ordnungen und Einrichtungen hatte, welche sich mitunter nicht einmal auf das ganze Land erstreckten, sondern in den verschiedenen Gegenden desselben wieder verschieden waren. Man denke nur an die Agenden und an die Gesangbücher, wie sich auch nachweisen lässt, dass die Kirchenzuchtsordnung in den verschiedenen Gegenden desselben Landes eine andere war. — Warum sollte daher dieser sich auf Art. VII der *Augustana* stützende Grundsatz nicht auch heute von der von der Landeskirche sich getrennt haltenden lutherischen Kirche in Preussen wieder aufgenommen und praktisch durchgeführt werden können? Warum wollte das Ob.-K.-Coll., oder vielmehr die General-Synode verlangen, dass alle zu ihr gehörigen Pastoren und Gemeinden an die Synod.-Beschl. als an ein für alle gleichmässig geltendes Gesetz in gleicher Weise gebunden seyn sollen? Könnte dadurch das individuelle Leben der Gemeinden nicht mannichfach gekränkt; könnten die Gaben, welche der Herr seiner Gemeinde in verschiedenen Verhältnissen, in verschiedener Form und Maasse austheilt, nicht gehemmt und verkümmert; könnte das Leben der freien Liebe zu dem Herrn und den Brüdern durch jene Uniformirung des Einen Gesetzes nach und nach nicht so zusammengeschnürt werden, dass von demselben endlich nichts mehr als eine äussere Form zurückbliebe? — Nach dem Auslande hin hat schon die General-Synode von 1848 beschlossen: „1) Die Synode betrachtet es als einen ihr vom Herrn gebotenen Liebesdienst, solchen lutherischen oder lutherisch gewordenen Pastoren und Gemeinen des Auslandes, welche es begehren, den Anschluss an unsern durch die General-Synode und das Ob.-K.-Coll. zusammengehaltenen Kirchenverband zu gewähren. 2) Als unerlässliche Bedingung des Anschlusses kann nur gefordert werden, dass die Nachsuchenden sich zu den symbolischen Büchern der evangelisch-lutherischen Kirche Preussens bekennen, nicht aber auch, dass sie unsere Verfassung in ihrem ganzen Umfange annehmen, indem es ihnen frei stehen muss, besondere, nur für sie geltende Ordnungen bei sich einzuführen. Jedoch müssen sie nicht blos dem Ob.-K.-Coll. und der Gen.-Syn. als ihren kirchlichen Oberen sich untergeben, sondern auch die wesent-

lichen Richtungen der Verfassung unserer Kirche, wohin insbesondere die Wiederherstellung der Kirchenzucht gehört, mit uns theilen. 3) Die Entscheidung über den Anschluss und die Art desselben soll dem Ob.-K.-Coll. zustehen; dieses hat sich dabei nach den vorstehenden Beschlüssen zu richten, ausserdem auch alle die Rücksichten zu nehmen, welche die Liebe zum Besten sowohl der sich anschliessen wollenden, als der älteren Gemeinen erheischt." (Syn.-Beschl. S. 190). Auf Grund dieser Beschlüsse haben sich die lutherischen Gemeinden in Baden, Frankfurt a./M. und Hamburg angeschlossen, und, wenn auch der *modus* dieser Anschliessung unbekannt ist, so ist aus dem Obigen doch so viel klar, dass von ihnen nicht hat verlangt werden können, dass sie die Synod.-Beschlüsse *in extenso* und *concreto* haben annehmen sollen. Könnte nun aber die Gen.-Syn. und mit ihr das Ob.-K.-Coll. es nicht auch als einen vom Herrn gebotenen Liebesdienst betrachten, unter gleicher Bedingung den Anschluss solchen Pastoren und Gemeinden im Inlande zu gewähren, welche an den lutherischen Symbolen als ihrer *doctrina publica* festhalten, mit der Union nichts zu schaffen haben, aber doch auch zugleich das *corpus* der Syn.-Beschl. als Form ihrer Kirchenordnung nicht annehmen können oder wollen? Es ist nicht abzusehen, warum der in Bezug auf die ausländischen Gemeinden festgehaltene Grundsatz der Freiheit in den *traditionibus humanis* nicht auch in Rücksicht auf inländische Gemeinden festgehalten werden kann! Will man einwerfen, dass das Ob.-K.-Coll. alle zu seinem Verbande gehörigen Gemeinden dem Staate gegenüber zu vertreten und demselben gewissermassen Rechenschaft für sie legen müsse, und dass es deshalb wissen müsse, wie es in jeder Gemeine stehe und zugehe, was es am besten und leichtesten nur dadurch erfahren könne, wenn alle durch die Syn.-Beschl. eine gleichmässige Verfassung hätten: so ist dagegen zu bedenken, dass der Staat auf Grund der General-Concession nur danach zu fragen hat, ob alle unter dem Ob.-K.-Coll. in Breslau vereinigten Gemeinden an dem lutherischen Bekenntnisse festhalten, dass es ihm aber ganz gleichgiltig seyn kann und ist, ob alle diese Gemeinden einerlei Ordnung und Verfassung haben, wie er unseres Wissens auch noch nie nach letzterem gefragt hat. Das Festhalten an den lutherischen Symbolen kann das Ob.-K.-Coll. aber auch bei denjenigen inländischen Gemeinden vertreten, welche die Syn.-Beschl. nicht annehmen wollen, da es die *conditio sine qua non* des Anschlusses ist, und wenn der Staat etwas Weiteres von den Ordnungen, die solche Gemeinden sich gegeben haben, wissen

wollte, so werden sie in ihrem christlichen Sinne dem Ob.-K.-Coll. den Einblick in dieselben unbedingt so weit öffnen, dass es seiner Schuldigkeit dem Staat gegenüber nachkommen kann. Eine solche Freiheit würde zum segensreichen Gedeihen der Kirche unendlich mehr mitwirken, als das Einpferchen der Gemeinden in einerlei menschliches Gesetz; auch ist sie, und nur sie, dem Art. VII. der Augsb. Confession völlig conform. Auch dürfte das Begehr einer solchen Freiheit in Bezug auf die Syn.-Beschl. nicht als ein unbilliges oder wohl gar ungerechtes angesehen werden können, da selbst nach Prof. Harnacks Gutachten, soweit der Inhalt im Kirchenblatt mitgetheilt worden ist, in ihnen so manches ist, was sich nur durch Kunst mit den Symbolen vereinigen lässt. Ebenso wenig dürfte es schwer seyn, den Weg derselben einzuschlagen, da das Kirchenblatt selbst schon einige Male ausgesprochen hat, dass die Syn.-Beschl. wohl gebrochen werden könnten, wenn es die Liebe oder das Gewissen erfordere, welcher Grundsatz nur in rechter Weise ausgedehnt werden darf, um auf dem Gebiete der wahren evangelischen Freiheit anzulangen. Er würde aber auch zur Beilegung des Streites von erspriesslichstem Segen seyn; denn auch Ehlers hat in seinem Zeitblatte schon ausgesprochen, dass ihm die Syn.-Beschl. das untergeordnetere Moment in dem obschwebenden Kampfe seien. Und wenn die Lehre über das Kirchenregiment als ein freies Theologumenon behandelt und eine billige Freiheit in Bezug auf die Fürbitte und die Syn.-Beschl. verstattet wird, so dürfte kaum noch ein Grund vorhanden seyn, warum sich Diedrich, Ehlers u. s. w. dem Ob.-K.-Coll. nicht wieder nähern und wieder anschliessen sollten. Es könnte und würde sich dann zwischen beiden Theilen ein ähnliches Verhältniss gestalten, wie zwischen dem Ob.-K.-Coll. und den badischen Gemeinden schon längst besteht.

Bis dahin aber müsste jedenfalls die Sacramentsgemeinschaft gegenseitig gewährt und geübt werden. Es ist nicht zu leugnen und nicht zu bestreiten, dass alle die vom Ob.-K.Coll. abgetretenen Pastoren und Gemeinden mindestens ebenso sehr am lutherischen Bekenntnisse festhalten, als diejenigen, welche unter dem Ob.-K.-Coll. geblieben sind. Und es muss ein Schmerzesweh durch die ganze Kirche gehen, wenn sie sieht, dass Brüder, die an Einen Herrn glauben und Einen Glauben bekennen, sich die Gemeinschaft am Allerheiligsten versagen! Wenn irgend, so bedarf es hier nicht blos der Fürbitte, sondern auch der brüderlichen Handreichung von allen Seiten, damit dieser Bruderzwist getilgt werde, ehe die ver-

heerenden Gerichte Gottes entbrennen. Wo das Wort Gottes lauter und rein gelehrt und die Sacramente laut des Evangelii gereicht werden, da ist die Kirche und da hat ein lutherisch gläubiger Christ nicht nur Macht und Fug, sondern auch Recht und Pflicht, zur Bethätigung seines gleichen Glaubens und seiner brüderlichen Liebe, zum h. Abendmahl zu gehen. Und wenn die preussischen Lutheraner beider streitenden Seiten die Abendmahlsgemeinschaft mit den lutherischen Kirchen des übrigen Deutschland und wo sie sich sonst noch finden, aufrecht erhalten: so sollten sie sich dieselbe unter einander um so weniger versagen, da die Streitpunkte, um deren willen sie unter einander in Kampf gerathen sind, am Ende noch weniger wiegen, als die Mängel und Gebrechen, an denen andere Kirchenabtheilungen leiden, denen sie doch die Sacramentsgemeinschaft aufzusagen nicht gewillt sind. Möchte der Herr in Gnaden drein sehen und einen wahren Frieden schaffen! Möchte Er aber auch die Glieder Seines Leibes aller Orten in Bewegung setzen, dass sie liebreiche Handreichnng thun, einen Zwist beilegen zu helfen, welcher Brüder zu verzehren droht, die ein gutes Bekenntniss bekannt haben!

Erlass über die Lehre vom heiligen Abendmahl in der evangelischen Kirche Anhalts aus dem Jahre 1585.

Aus handschriftlicher (noch ungedruckter) Quelle mitgetheilt
von

Wolfgang Buchrucker, Pfarrer in Dessau.

Vgl. für die geschichtliche Beziehung: Beckmann „Historie des Fürstenthums Anhalt" VI. Theil. XI. Cap. S. 125 ff. Krause „Fortsetzung der Bertramischen Geschichte des Hauses und Fürstenthums Anhalt" S. 346. Bäntsch „Handbuch der Geographie und Geschichte des gesammten Fürstenthums Anhalt" S. 479. Stenzel „Handbuch der Anhaltischen Geschichte" S. 197. G. Schubring „Die Einführung der reformirten Confession in Anhalt", Leipzig bei Dörffling u. Franke 1848. S. 35—37.

Bis zum Jahre 1793 bestand Anhalt noch aus vier Fürstenthümern: Zerbst, Cöthen, Bernburg und Dessau, nach der Reihenfolge der Zeitdauer ihres wirklichen und muthmasslichen Bestehens aufgeführt. Nach dem Aussterben der Fürstl. Zerbster Linie ward das Land unter die drei übrigbleibenden getheilt; nach dem Aussterben der Herzogl. Cö-

thener Linie 1847 kam es zu keiner neuen Theilung, vielmehr wurde, weil Bernburg aus Mangel an Erben verzichtete, Cöthen mit Dessau unter dem Namen „Anhalt-Dessau-Cöthen" vereinigt. Dieses nebst Anhalt-Bernburg sind gegenwärtig noch* die beiden Anhaltischen Herzogthümer innerhalb des Deutschen Bundes. Da nun zwar in Bernburg 1820 und in Dessau 1827 die Union der beiden Confessionen, der lutherischen und der reformirten, zu Stande kam, nicht aber in Cöthen: so findet sich im gegenwärtigen Herzogthum Anhalt noch neben der Union im Stammlande Dessau und in Bernburg die Sonderung der Confessionen im angefallenen Lande Cöthen. Doch wurde in Dessau-Cöthen der Weg, welchen G. Schubring, zuletzt Pastor im Dorf Alsleben a./S. († 11 März 1856), am Schlusse seiner oben angeführten Schrift als einen einfachen, aus den Verwirrungen der Gegenwart herauszukommen, bezeichnete, dass allen Predigern ein Bekenntniss zur Augsb. Conf. und deren Apologie abgenommen würde, (denn darin stimmten die früheren lutherischen und reformirten Gemeinden überein), wirklich noch bei seinen Lebzeiten eingeschlagen, indem der fromme und gerechte Regent von Anhalt-Dessau-Cöthen [jetzt von ganz Anhalt. — D. Red.], Herzog Leopold Friedrich, auf Vortrag seines hierin gewiss erleuchteten Consistoriums kraft landesbischöflicher Gerechtsame unterm 8. Februar 1856 eine Verordnung erliess, wonach jeder evangelische Geistliche des Landes folgende Erklärung durch Unterschrift seines Namens zu vollziehen hat:

„Ich gelobe an Eides Statt, dass ich das Wort Gottes, alten und neuen Testamentes, ohne menschliche Zusätze lauter und unverfälscht lehren und mich hierin nach den drei ökumenischen Symbolen, so wie den in Anhalt zur rechtlichen Geltung gekommenen Bekenntnissschriften, namentlich der Augsburgischen Confession und deren Apologie treulich richten und keine alte oder neue Lehrmeinung, die denenselben zuwider ist, einführen noch vertheidigen, sondern vielmehr, wo es nöthig ist, von mir ablehnen und davor warnen will."

Wie nun die Vereinigung des ganzen Anhalt unserer Zeit gegeben ist, so hatte eine solche bereits vorübergehend in den Jahren 1570 bis 1586 unter Fürst Joachim Ernst stattgefunden. Damals bestanden, wie noch jetzt, vier Superintendenturen in Dessau, Cöthen, Bernburg und Zerbst; nebenher scheinen der Kreis Plötzkau mit Warmsdorf und der Kreis Koswig noch besondere Diöcesen gebildet zu haben. Dass in Anhalt

* So noch 1863. Gegenwärtig sind bekanntlich nach dem Aussterben auch der Bernburger Linie alle 4 Fürstenthümer vereinigt. Die Red.

nur die Lutherische Reformation (in den Jahren 1521 bis 1534) durchgeführt wurde, rechtfertigt schon die Nähe Wittenbergs. Dazu waren die Anhaltischen Fürsten von Anfang an, so Georg der Gottselige († 1553) und der ritterliche Wolfgang († 1566), mit Luther und Melanchthon persönlich befreundet und standen in näherer Verbindung mit dem Kurhause und Kurlande Sachsen. Seit 1595 gewann jedoch der Einfluss der Pfälzer Theologen (Verheirathung Anhaltischer Fürsten mit Pfälzer Prinzessinnen) die Oberhand und ward die reine lutherische Lehre vom Abendmahl wesentlich alterirt. Denn nachdem im Jahre 1590 der Exorcismus bei der h. Taufe abgeschafft worden war, blieben auch Neuerungen beim h. Abendmahl nicht aus, und wurden 1596 bereits geradezu die liturgischen und dogmatischen 28 Artikel der Reformirten vom Jahre 1547 allen Predigern zur Unterschrift vorgelegt bei Verlust der Stelle und Vermeidung des Landes. Wie anders im Jahre 1585, wo Fürst Joachim Ernst gegen das Ende seines Lebens sich gedrungen fühlte, nachstehenden Erlass zur Unterschrift an Geistliche, Kirchen- und Schuldiener im ganzen Lande ausgehen zu lassen, wie ich ihn nach dem Originale sammt den Unterschriften zu geben durch gefällige Mittheilung des d. Z. Inhabers desselben, Herrn Hofrath Rost hier, in Stand gesetzt worden bin. Folgende handschriftliche Stücke sind es, die mir vorgelegen haben: drei fast gleichlautende Exemplare des in der Ueberschrift genannten Erlasses, eins mit den Unterschriften der Plötzkauer und Warmsdorfer (auf der Rückseite unten die Bemerkung: Amesdorf), das andere mit den Unterschriften der Bernburger (auf der Rückseite unten die Bemerkung: Superintendentur Bernburg nebst Landen 1586), das dritte mit den Unterschriften der Cöthener (auf der Rückseite unten die Bemerkung: Cothena), ein einzelner Bogen mit den blossen Unterschriften der Dessauer, ebenso ein anderer gar mit den blossen Unterschriften der Koswiger (s. o. die kirchliche Eintheilung). Mithin fehlt ausser den anderen Abschriften des Erlasses die Superintendentur Zerbst, was um so mehr dürfte zu bedauern seyn, da die Person des dortigen Superintendenten W. Amling für die nachherige Umgestaltung des kirchlichen Wesens mehr in der Weise der Reformirten gerade von der grössten Bedeutung geworden ist. Das mit Amesdorf bezeichnete Exemplar soll denn wörtlich folgen; die Abweichungen der beiden anderen Exemplare sind gar zu unbedeutend, als dass sie hier besonders bemerkt zu werden brauchten. Die sämmtlichen Unterschriften folgen dann ohne Unterbrechung in der angegebenen Ordnung der 5 Stücke,

„**Vom Heiligen Abentmahl. In den Kirchen des Löblichen Fürstenthumb Anhalts,** wirt, von der gegenwart, des waren leibs vnd bluts unsers Hern, Jesu Christi, deutlich, sshlecht, vnd recht, gelehret, vnd das *τὸ ῥητόν* behalten, Nemlich:

Zum Ersten, Das im H. Abentmal mit dem brot vnd wein, der ware wesentliche leib vnd blut vnsers Hern, Jesu Christi, so am Creuz vor vns dahin gegeben, vnd vergossen, wahrhafftig vnd gegenwertig, denen, so zum tissh des Herren Kommen, mitgeteilet werden,

Zum Andern, Das wir den waren leib vnd blut Jesu Christi, nicht allein geistlich, durch den glauben, Sondern auch mit dem munde, Jedoch nicht auff Capernaitische weise, Sondern nach den wortten vnsers Hern, Jesu Christi, entpfangen, wie dan die clare wort bezeugen, da Christus sagt: Nemet hin vnd esset, das ist mein leib, Nemet hin vnd trinket, das ist mein blut etc.

Darumb auch Lutheri Catechismus Zweyerley essen vnd trinken meldet, Erstlich, ein leiblichs essen vnd trinken, Darnach auch ein geistlichs.

Das leibliche essen vnd trinken allein, ohne das geistliche essen vnd trinken, so durch den glauben, geschehen muss, dienet niemandts zur seligkeit, Wan aber beiderley Zusammen Kompt, wie auch die einsedzung des Hern, Christi, beides erfördert, so dienets zur vergebung der Sunden, darumb spricht Christus nicht allein,

Nemet hin und esset, etc. Sondern auch, Solchs thut zu meinem gedechtnis.

Zum Dritten, lehren wir, Das beide wirdige vnd vnwirdige, den waren leib vnd blut Jesu Christi, entpfangen, Sintemal der vnglaube Gottes ordnung nicht auffhebt, oder endert, Allein, das die wirdigen den waren leib vnd blut Jesu Christi, zu Ihrem Heil, die vnwürdigen aber, Zu Ihrer vordamnis entpfangen, nach dem SPruch Pauli: *qui indigne sumit, iudicium accipit.*

Bei dieser runden vnd richtigen lehr, gedencken wir mit Gottes Hulff, festigklich vnd einfaltig zubeharren, vnd seindt gewiss, das dieselbige in Gottes wortt, Augspurgischer Confession, Apologien, SchmalKaldischen Artickeln, vnd *Catechismis Lutheri* wol gegrundet, vnd mit den Schrifften, des Hocherleuchten werkzeugs Gottes, Furst Geörgen zu Anhaltt, Christmilder gedechtnis, welche semptlich wir teur, hoch vnd werdt achten, vns auch Jederzeit in warer furcht Gottes darauf einmutigKlich beruffen haben, vnd noch, Concordire vnd vbereintreffe,

Auff das sich auch Kein Sacramentirer darunter zu behelffen, oder seinen Irthumb damit zu bementeln habe, So vorwerffen wir demnach alles, wass dieser lehr, zugleich die *Substantiam* vnd den *usum Coenae* betreffende, entgegen, oder vngemess, Die *Autores* seyn gleich Papisten oder Caluinisten vnd Zwinglianer, oder mit wass namen sie genent werden mögen, Alte vnd Newe Sacramentsshwermer, die mit dieser Lehr, vnd mit den angezogenen buchern, nicht zufrieden, Von denen sampt vnd sonderlich sagen wir, wie die Augspurgische Confession redet: *Improbamus secus docentes.*

Vnd vorstehen vber die Bäbstische missbrauche, hiermit aussdrucklich, die schlecht brott vnd wein, oder blosse Zeichen im H. Abentmal tichten, oder von den vnwirdigen furgeben, das sie nur schlecht brott vnd wein, mit Ihrem munde entpfahen, Oder die aus dem Artickel von der Himmelfarth argumentiren, Das, so hoch der Himmel von der erden, so weit sey der leib und das blut Christi vom H. Abentmal, das auff erden gehalten wirt.

Dieses alles, vnd wass dergleichen mehr der heiligen stifftung vnd ordnung Jesu Christi, zu widder erdacht, oder furgebracht Kan werden, wie man auch dasselbige glossiren, ferben, oder beschönen möchte, halten wir durchaus fur schwermerisch.

Diese richtige, Christliche, vnd mit nichten Sacramentirische erclerung, vorhoffen wir, werden alle frome Herdzen, vnd alle redliche leute, billichen, wie wir dan gar nicht zweiffeln, das auch die aller einfeltigsten waren gliedtmassen der Kirchen, die wir doch alle vmb Christi willen hoch achten, anders nichts in Ihrem Herdzen, gleuben vnd fur recht halten, Dan wass dieser erclerung, vnd demnach vnserm lieben Kinder Catechismo Lutheri (welcher in allen Kirchen vnd Schulen dieses löblichen Furstenthumbs, zum treulichsten vnd fleissigsten, vnd sonst Kein ander Catechismus, gelehrt vnd getrieben wirt.) gemess ist, Darauf wir vns, nicht allein in der meinung, Sondern auch, so uiel die wortt vnd Sillaben selbst betrifft, das ist, *in rè & phrasi*, beruffen.

Gott erhalte vns ferner mit allen nachKommen, beförderst aber die Hochlöbliche Christliche Heupter Deutscher Nation, sampt dem furstlichen Hause Anhaltt, vnser Christlichen hohen lieben Obrigkeit, mitt allen vnderthanen vnd vorwandten, bey dem angezundten licht, seiner göttlichen vnwandelbaren warheit, hochgelobt in ewigkeit, Amen.

1. [Aemter Plötzkau und Warmsdorf — Antheil Fürst Georgs (1544) mit Hecklingen.]

M. Valentinus Faber pastor Amsdorffianus propria manu subscripsit
Conradus Guilhelmus pastor Hecklingensis subscripsit.

Johannes Greffenstein pastor Aderstedensis manu propria subscripsit.

Christophorus Teichmann pastor in pago Oschmarschleuben propria manu subscripsit.

M. Zacharias Wennemeyer pastor Ecclesiae plotzkauianae p. m. sst.

Ambrosius Bonningius minister verbi diuini Gerslebiae propria manu subscripsit.

M. Cyriacus Beckmann pastor Ecclesiae Ilberstedensis huic syncerae confessioni ex animo propria manu subscripsit.

Andreas Vogel pastor Güstensis hosce articulos de sacrosancta coena mente et manu in Thesi et antithesi approbat.

Ego Daniel Mumenius pastor in Neindorff manu propria subscripsi.

2. [Bernburg.]

Dionysius Dragendorpius Superintendens Bernburgensis.

M. Matthaeus Baumgart Pastor ad S: Nicolaum. Bernburgae.

Joachimus Beckmann, pastor ad Sanctum Stephanum Bernburgae.

M. Jacobus Ramdör Bernburgi ad D. Egidiū pastor.

Johannes Judex Bernburgi ad B. Virginem. Diaconus.

Paulus Kneuffler Bernburgi ad D. Egidium Diaconus.

M. Bartholomaeus Frencelius scholae Bernburgensis Rector.

Christophorus Tath, scholae Bernburg: Conrector

Joannes Vthdreerus Seruestanus scholae Bernb: Cantor

Hermannus Victor scholae Bernburg: collega.

Erhardus Vrsinus pastor in Sandersleben.

Johannes Praetorius Diaconus in Sandersleb:

M. Jeremias Vrsinus ibidem Ludimoderator.

Andreas Hellenbrecht ibidem Cantor.

Bertholdus Whal, pastor Ecclesiae Nienburgensis.

Cyriacus Horn ludimod. Nienburgesis.

Andreas Praetorius Iunior ibidem Cantor.

Blasius Hospes vocatus ad ministerium Evāgelii in Latorff hanc confessionem de σύναξι approbo.

Jacobus Schauer pastor in Balbergk & poley.

Basilius Byroldus pastor in Schackstedt.

Joachimus Schuman pastor Throndorffensis subs:

Ego Jacobus Cornerus pastor in HohenErxleben & Radtmesdorf hanc confessionem recipio & τὸ ῥητὸν in institutione verborum firmissime retinendum esse ..... censeo.

Georgius Müllerus pastor in Fregleben.

Henricus Paus in Mehringen pastor.

Wolffgangus Eucler pastor Eccliae in kleinen Schirstedt

Martinus Ranthen pastor Wedeliemsis.

Sebastianus Sellius pastor Ballenstetensis huic orthodoxae, piae, Christianae, catholicae et veré Anhaltinae confessioni de sacra Coena dni mi Jhesu Christi, manu & corde subscribo.

Christianus Rothwang Diaconus Ballenstetensis propria manu subscripsit.

Thomas Gebhart Ludimoderator apud Balnstedenses propria manu subscripsit.

Valentinus Athenaeus pastor Eclae Chri in Rheinstedt Confessioni Ecclesiarum Anhaltinarum lubens ac uolens subscripsit.

Johannes Wernerus huic confessioni orthodoxae manu & corde subscripsit.

Johannes Gigas pastor Riederensis huic piae et catholicae Anhaltinae Confessioni scienter, non tantum manu sed corde subscripsit.

Cyriacus Rhodius ecclesiae Hoymensis pastor huic orthodoxae confessioni de sacrosancta coena manu et corde subscripsit.

Johannes Arnt, Ecclesiae padebornensis minister indignus hanc piam & orthodoxam confessionem approbat illique manu et corde subscribit.*

Andres Jechius ecclesiae Opperodensis minister indignus huic confessioni orthodoxae de sacra coena Domini nostri Jesu Christi manu et corde subscripsit.

Nathanaël Mylius Ecclesiastes Gernrodensis subscripsit.

Christophorus Sterum pastor Gernrodensis humilis subscripsit.

Michael Schröter Ecclae Gernrod: Synunyste [?] *subscripsit*

Christoph. Hirsch pastor Frosanus hanc orthodoxam de coena dni confessionem ταῖν αμφοῖν amplectitur.

Sebastianus Teischer pastor Nachterstensis propria manu subscripsit.

M. Bartholomeus Marchie scholae Genrodensis moderator hac mea manu subscripsi.

Johannes Duderstadius pastor in maiori Alschleben manu ppria subscripsit.

Christianus Webelius pastor in minori Alslebia manu propria subscripsit.

Andreas Scroderus pastor in Alikendorf manu et corde subscribo.

Joachimus Voldeman Cantor Genrodensis

Nicolaus Neuman scholae Genrodensis subscripsit.

Valentinus Feuerspahn pastor Hatzkerotensis huic orthodoxae confessioni de coena dni manu & corde lubens subscripsit.

Christophorus Laelius Diaconus Ecclesiae Hartekerotensis huic piae et verae confessioni de sacrosancta Coena domini manu & corde subscripsit.

Nicolaus papa pastor Guntherimontanus et mnu et mente subscripsit.

Andreas Leim pastor ecclae Scheulensis et manu et aio subscripsit.

Cunradus Kunemund Ecclesiae Tulgenrodensis propria manu subscripsit.

Henricus Faber Rector scholae Harzgerodensis propria manu se subscripsit.

Conradus Gebhart Cantor Harzgerodensis subscripsit.

Nicolaus Rhodomalerus Ludimoderator Guntherimontis propria mau se subscripsit.

3. [Cöthen.]

Petrus Harringus Superintendens zu Cöthen.

Cunradus Oldendorpius Diaconus zu Cöthen.

* Der berühmte Verf. des „wahren Christenthums", seit 1584 dort Pastor, im Jahre 1590 seines Amts entsetzt, begab sich zunächst nach Quedlinburg. (Ein sicherer Beitrag zur richtigen Schreibart seines Namens, wie er diesen eigenhändig damals unterzeichnet hat.)

Vrbanus Birck diaconus zu Cöthen.
Petrus Bobbius Schulmeister zu Cothen.
Bathasar Sturmius Cantor zu Cothen.
Paulus Bergmannus Baccalaureus zu Cothena.
Petrus Nauman pastor zu Gröpzig.
Johannes Thaleman Schulmeister zu Gropzigk.
Noah Meyer pastor zu Dohndorff.
Ernestus Biederman pastor zu Körmick.
Matthaeus Kneufflerus pastor zu Wörpzigk.
Johannes Hufnagel pastor zu Preuslitz.
Caspar Vrsinus pastor zu Biendorff
Johannes Thuringius pastor zu kleine paschleben.
Joachimus Suerinus Pastor zu Wolffen.
Wolfgang Hasert pastor zu Pistorf.
Christophorus Meisterlein pastor zu Osternienburgk
Daniel Hake Pastor zu Märzin.
Joannes Kneuffler pastor zu Badegast.
Matthaeus Beierus pastor zu Brosick.
Johannes Koppe pastor zu Gnetzsch.
Martinus Bornman pastor zu Weissandt
Christophorus Hartz pastor zu Zschortwitz
Valentinus Ezell pastor zu Görtsch
Adamus Rueff pastor zu Reinsdorff.
Joannes Meckel pastor zu Honsdorff
Mattheus Burgemeister pastor zu Edderitz
Melchior Muntzer pastor zu Wulckenitz
Paulus Seidelius pastor zu Gross, Paschleben.

4. [Dessau.]

M. Johannes Brendel in aula Anhaltina concionator sst.
Samuel Henrinus Diaconus
M. Johannes Buch
Joannes Kneufler pastor in Mosikau subscripsit.
Andreas Lange Pastor Ecclesiae Quallendorffensis.
Paulus Kneuffler pastor Ecclesiae christi in Lausigk subscripsit.
Francisci khol nomine pastoris in ReupZik idem
Paulus Kneufflerus subscripsit.
Casparus pauli pastor in cappella subscripsit.
M. Christianus Arnold pastor in oppido Jessniz subscripsit
Casparus Biesenthau Diaconus eiusdem loci subscriqsit.
Philippus Paymel Eccl. Chri pastor in Raguhn.
Blasius Bomm, P. zu Durlandt,
Georgius Setzer pastor petnicensis
Georgius Buschius Diaconus Wörlicensis
M. Valentinus Crimmelius Ludimoderator Dessaënis sst.
Christophorus Richter Cantor Dess.

Sebastianus Wilhelmus Baccal: Dess.
Martinus Languth Ragunensis Juventutis Informator. •
Petrus Schönheide Ludimoderator in oppido Jessnitz subscripsit.
Valentinus Buco zu Taurlande
Dionysius Braunssdorff probst zu Wörliz.
Hinricus Kuhne ludimoderator Wövlitzensis subscripsit.
Andreas Schröter Ragunensis Juuentutis studia gubernans Ao. 86. 22. *Junij subscripsit.*
Johannes Wilhelmus Ao. 86. 27. *Septemb: subscripsit.*
Melchior Neander scholae Ragunensis moderator subscripsit Ao. 87. 4 *Febr. Seruestanus.*
Matthaeus Schmidt Cötensis scholae Dessauiensis collega subscripsit Anno 1589 17 *Cal. Maij.*
Petrus Rihelius Seruestanus scholae Dessauien. ὑποδιδάσκαλος subscripsit Ao. 89 17. *Calend. Maij.*

5. [Koswig.]

Ego M. Johannes Buch Pastor Ecclesiae Christi, quae est in oppido Coswigh huic piae et orthodoxae Confessioni lubens subscribo.
Ego Andreas praetorius Ecclesiae Dei quae est in Cosobicio Minister huic confessioni quam piam et orthodoxam esse uoui non solum mea manu sed corde ut Veritati diuinae subscripsi.
Ego Nicolaus Marchio, pastor Ecclesiae Dei, quae est in Ziko, hanc confessinem esse piam et orthodoxam confiteor, huic inhaereo & ex aio approbo.
Jacobus Riede pastor in Werpen huic piae confessioni propria manu subscripsit.
Nicolaus Hanneman pastor Ecclae Dei quae colligitr in Buko huic piae et orthodoxae confessioni propria manu subscripsit.
Michael Habicht ludimoderator & minister Ecclesiae Cosuicensis hanc Confessionem piam & orthodoxam approbat.
Bartholemeus Voigt pastor in Koselitz subscripsit.
Andreas ohme pastor in Senst huic piae et orthodoxae confessioni propria manu subscripsit.
Andreas Peschelius, pastor in Bura et Klicka subscripsit.
Johannes praetorius, Cantor scholae Cosuicensis manu propria subscripsit.
Bartholemeus Marceus custos Ecclesiae Cosuicensis propria manu subscripsit."

Aus der einfachsten Anschauung und Recognoscirung der Urkunde geht unbestreitbar hervor, dass wir wirkliche Originalstücke vor uns hatten. Ueber die Art aber, wie die Unterschriften bewirkt wurden, und namentlich in welche Zeit der Erlass fiel, konnte freilich eine Bemerkung auf der Rückseite des einen Exemplars (und auch auf der Vorderseite der anderen), weil noch dazu mit Bleistift, „1586" natürlich gar

nichts entscheiden; denn damit könnte ja z. B. eben so gut das Jahr gemeint seyn, wo das Circular nach vollendetem Cirkel in das betreffende Superintendentur-Archiv niedergelegt wurde u. s. w. Wirklich lese ich bei nochmaliger Beschauung auf der Rückseite des einen Exemplars unten „Bernburg In die Supertendur gehörigk. 1586.“ Dagegen würden wohl die Jahreszahlen bei den Unterschriften — da der Erlass selber eben kein Datum und Jahreszahl trägt — einen sichern Halt gewähren, wenn sie nicht so vereinzelt, nur auf dem Verzeichnisse der Dessauer Unterschriften, und zwar erst gegen Ende desselben, sich fänden, den Zeitraum vom 22. Juni 1586 bis zum 15. April 1589 umfassend; indessen ergibt sich daraus nicht blos die längere Geltung und Anwendung des Erlasses vorwärts, sondern auch der Ursprung desselben weiter rückwärts. Wie weit zurück, ist die Frage, und da wird es leicht gelingen, wenn wir die Anhaltische Geschichte zu Rathe ziehen, den Zeitpunkt wenigstens annähernd aufzufinden. Der neueste sonst verdienstvolle Geschichtschreiber Stenzel erwähnt nur, dass Fürst Joachim Ernst († 6. December 1586) an der Spitze der Anhaltischen Theologen bei den damals unnützen (?) Religionsstreitigkeiten, deren weitere Darstellung in der jetzigen Zeit des Interesses ermangele (??), sich einen bedeutenden Ruf erworben und selbst vielen Antheil daran genommen habe. Mehr Interesse verräth noch der frühere Geschichtschreiber Bäntsch, wenn er schreibt: „Um sich für seine eigene Person von dem Verdachte zu reinigen, als ob er ein heimlicher Anhänger der reformirten Religion sei, verfasste Fürst Joachim Ernst im Jahre 1585 sein Glaubensbekenntniss selbst und machte es öffentlich bekannt. Im Jahre darauf, nämlich 1586 den 6. December, starb dieser so wichtige und berühmte Anhaltische Fürst.“ Der noch frühere Geschichtsschreiber und Fortsetzer der Bertram'schen Geschichte, Krause, fühlt sich, gedenkend des Fürstlichen Bekenntnisses vom 4. Juli 1585, doch wenigstens veranlasst, ein Formular vom heiligen Abendmahl aus demselben Jahre namhaft zu machen, „welches auf fürstliche Verfügung von allen Kirchen- und Schuldienern unterschrieben wurde mit dem Angelöbniss, bei demselben beständig zu verharren. Dieses war im Ganzen völlig Lutherisch eingerichtet.“ Sonst verweist er auf Beckmann, die Hauptquelle der Anhaltischen Geschichte, auf den ich denn auch recurriren und, so zu sagen, mich beschränken muss, da ich Löschers „ausführliche *Historia motuum &c.*“, wo noch etwas möchte zu finden seyn, nicht habe einsehen können. Des Verständnisses und Zusammenhangs wegen darf ich aber vorweg nicht

unerwähnt lassen die ursprünglich lateinisch abgefasste *Confessio Anhaldina* vom Jahre 1579, die nach Kassel, wo man mit einverstanden war, abgeschickt wurde. Woher Schubring weiss, dass sie dort auch 1579 gedruckt wurde, kann ich nicht angeben. Ich finde nur, dass sie im Jahre 1581 zu Neustadt an der Hardt lateinisch unter dem Titel: „*Repetitio orthodoxae confessionis &c. Ecclesiae Principatus Anhaltini*" und eben daselbst 1582 deutsch unter dem Titel: „Widerholung der rechtglaubigen Kirchen Lehr und Bekantnuss u.s.w. im Fürstenthumb Anhalt" erschien, im Jahre 1589 wiederum deutsch (nebst dem Bedenken über das Concordienbuch) zu Zerbst und endlich nach der deutschen Original-Ausgabe vom Jahre 1582 aufs neue zu Bernburg 1859 herausgegeben und mit einer Einleitung versehen von Valentiner. Abgesehen davon, dass die sogenannte „*Confessio Anhaldina*" nie zum förmlichen Bekenntniss in Anhalt erhoben worden ist; (einfach wurden z.B. die durch die Freundlichkeit des H.A. Bernburger Consistoriums den Dessauer Geistlichen zugedachten Exemplare der neuesten Ausgabe diesen ohne weitere Anweisung zugestellt); abgesehen ferner davon, dass sie vollends nicht in eine Sammlung reformirter Symbole gehört, worein Professor Niemeyer sie aufgenommen hat — ist doch in der lateinischen Ausgabe eine besondere Auslassung „*contra Vbiquitatem &c.*", wider diese „in den Lutherischen Kirchen übliche Lehre von der Allgegenwart (wie Beckmann richtiger deutsch wiedergibt) des Leibes CHRisti", nicht ohne Bedeutung. Denn der lateinische Ausdruck „*ubiquitas*" ist nun einmal kein zutreffender, — es handelt sich ja nicht um ein Allenthalbenseyn des Leibes Christi an sich, sondern nur um die Möglichkeit dazu; nicht Allenthalbenheit, sondern überräumliche Allgegenwart (*omnipraesentia*) ist lutherische Lehre, — es kann sogar Jemand davon einigermassen abweichen und doch die lutherische Lehre vom h. Abendmahl festhalten. So spricht sich auch Beckmann aus. „Ob die Anhaltischen Theologen nun wohl von der Lehre der Allgegenwart des Leibes Christi abgegangen sind, sind sie doch nichts desto weniger bei der Lehre von der leiblichen Gegenwart des Leibes Christi im h. Abendmahl und dessen mündlicher Niessung verblieben, haben auch zu unterschiedenen Malen, dass sie derselben beipflichteten und denen sogenannten Sacramentirern gar nicht beifielen, zu verstehen gegeben. Solches auch zu bezeugen, haben die Superintendenten zu Zerbst, Bernburg, Köthen und Dessau, um alle fernere Verunglimpfungen (dass sie keine echten Lutheraner seien) abzuwenden, im Jahre 1585 noch eine sonderliche *Declaration* abge-

fasst, welche dahin geht, dass sie den wahren wesentlichen Leib Christi im h. Abendmahl empfingen, und das h. Brod und Wein weder für schlechte Zeichen achteten, noch dafür hielten, dass sie den Leib und das Blut Christi nur geistlich empfingen, dass auch die Unwürdigen sowohl, als die Würdigen, den wahren Leib Christi empfingen, setzen auch dabei, dass sie desfalls weder mit den Papisten, noch mit den sogenannten Zwinglianern und Calvinisten zu thun hätten." Hierauf folgt diese Declaration wörtlich und findet sich denn, dass sie fast wörtlich mit unserem Erlasse (oben) übereinstimmt. Die einzige grössere und wesentliche Abweichung dabei ist ein Zusatz, dass nämlich in der Declaration nach den Worten: „*in re & phrasi* beruffen" noch also steht:

„Da aber Leute gefunden werden sollten, (wie wier nicht hoffen,) die mit dieser kurtzen, runden, deutlichen, klaren und aufrichtigen Erklährung nicht zufrieden seind, sondern alles, was an sich selbst recht und wohl, darzu mit ihren eigenen Worten geredet ist, muthwilliger Weise durch *calumniiren depraviren* wollten, wieder dieselbigen sind wier nicht bedacht uns in eine *Disputation* einzulassen, sondern wollens GOtt dem HErrn, als dem Gerechten Richter heimstellen, Und uns des getrösten, dass ein gut Gewissen für GOtt mehr gilt, als tausend Verläumbder, es heisset doch: Thut recht, und lasset GOtt walten; denn der Spruch des Apostels nicht vergeblich in der Schrift gesetzt ist: *Qui autem perturbat nos, portabit judicium hominum, quisquis sit. Galat.* 5.

Zu Uhrkund mit unsern eigenen Händen unterschrieben, und geschehen aufm 16. Apr. an welchem Tag vor 64 Jahren *D. Luther* Seliger zu Wormbs einkommen, und folgenden Tages seine Lehre und Beichte vor der Kaiserl. Maj. und dem gantzen H. Römischen Reich verantwortet hat. Gott erhalte ..." Nach dem „Amen" folgen noch die Unterschriften der Declaration mit Datum also:

„*M. Wolfgangus Amlingus.*
M. Dionysius Dragendorpius.
M. Petrus Haringus.
*M. Johannes Brendel.**
d. 16. *April. A.* 1585."

Zur Ausführung dieser Declaration ward denn zu Dessau den 11. Mai desselben Jahres im Namen des Fürsten eine Instruction gegeben derart, dass eine gewisse Formel „in der Lehre vom H. Abendmahl" zur Vorlage an die Pfarrherren,

* Vergleiche für die drei letzten Namen und wegen der Abweichung des zweiten von den dreien die handschriftliche Unterzeichnung oben.

Diaconos, Kirchen- und Schuldiener gelangen solle, und diese Instruction liess der Fürst von seinen beiden ältesten H.H. Söhnen

Johannes George, Fürst zu Anhalt
Christian, Fürst zu Anhalt

unterschreiben oder vollziehen; die Formel selbst aber ist der oben mitgetheilte „Erlass." Er gibt denn nach Art solcher Erlasse oder Circulare, bei denen man sich der möglichsten Kürze zu befleissigen hat, die vorgenannte Declaration eben mit Weglassung des Unwesentlichen, wie wir aus der angestellten Vergleichung hinreichend erkannt haben, fast wörtlich wieder. Fragt man nun: Wie ist die Vorlage „des Erlasses" geschehen? Die Instruction, welche zugleich verordnet, „dass auch kein neuer Prediger und Lehrer angestellt werden solle, der nicht diese Formel unterschriebe", nennt im Allgemeinen fürstliche Abgesandte, durch welche den einzelnen Kreisen und Kreismitgliedern der Erlass zum Unterschreiben vorzulegen sei; daher rühren die gleichlautenden Exemplare oder Abschriften desselben, sicherlich nach der Zahl der Kreise. Wann ist aber diese Vorlage des Erlasses geschehen? Jedenfalls bald nach dem 11. Mai (Datum der vollzogenen Instruction) und wahrscheinlich noch vor dem 4. Juli 1585, an welchem der Fürst Joachim Ernst selbst unterschrieb. Jedoch was er unterschrieb, war weder die Declaration, welche nur die Unterschriften der vier Superintendenten trägt, noch die Instruction, welche er von seinen beiden H. H. Söhnen hat vollziehen lassen, noch der formulirte Erlass, der für die Geistlichen und Lehrer bestimmt war und von diesen, nochmals die Superintendenten voran, unterschrieben wurde, sondern ein eigenes Bekenntniss vom 4. Juli 1585, das nach Beckmann Theil VI. Seite 126 bis 128 wörtlich also lautet:

„Kurtze, runde und einfältige Bekenntnüss vom Heil. Abendmahl, wie dasselbige vermöge der Einsetzung Wier biss anhero mit einfältigem Hertzen verstanden, geglaubt, und biss an Unser Ende bei dieser Bekenntnüss einfältiglich verharren und bleiben wollen.

Zum Ersten, was die Substanz dieses Abendmahls, und die wesentliche Gegenwärtigkeit des HErrn Christi darinn belanget, ist das unser Bekenntnüss und Glaube, nach Gottes Wort, dass allda zwei unterschiedliche Wesen seien, in den Worten der Stiftung darzu verordnet, nehmlich ein irdisch, als das Brodt und Wein, das man siehet und fühlet, und darnach ein ander himmlisch Wesen, als der warhaftige Leib

und Blut des HErrn, das man nicht siehet noch fühlet, sondern allein im Wort begreifen muss.

Hieraus kann man leichtlich schliessen von der Gegenwärtigkeit des HErrn, nehmlich, dass im Heil. Abendmahl, wo und wann dasselbige nach der Einsetzung recht gehalten wird, der HErr CHristus wahrhaftig da gegenwärtig sei, nicht allein Geistlich mit Seiner Kraft und Würckung, oder mit Seinen Güthern und Wohlthaten, Uns durch Sein Leiden und Sterben erworben, (wie die Sacramentirer davon lehren,) sondern dass Er auch selbst wesentlich und leibhaftig da sei, und uns da seinen Natürlichen Leib am Creutz für unsere Sünde geopfert, und Sein wahrhaftiges Blut für uns vergossen, zur Vergebung der Sünden, wahrhaftiglich darreiche und gebe, mit dem Brodt und Wein zu essen und zu trinken, wie Seine eigene Wort lauten, da Er spricht: Nehmet hin und esset, das ist mein Leib, der für euch gegeben wird; Nehmet hin und trinket, das ist mein Blut, das für euch vergossen wird, zur Vergebung der Sünden. Man muss aber hier auch wohl Achtung haben, und mit Fleiss betrachten die *Unionem Sacramentalem*, wie solche zwei unterschiedliche Wesen, nehmlich, das Brodt und Wein, und der Leib und Blut Christi, so da beide gegenwärtig seyn im Heil. Abendmahl, mit einander verbunden und vereiniget werden, davon zu allen Zeiten grosse Irrthümer und Spaltungen in der Christlichen Kirche entstanden seyn. Dann etliche haben gemacht eine wesentliche Vereinigung, dadurch das Natürliche Wesen des Brodts und Weins verwandelt werde in den Leib und Blut des HErrn, oder aber beide Wesen in ein Wesen geführt: Also dass das Brodt zugleich ein Natürliches Brodt, und der Wesentliche Leib des HErrn sei, und der Wein in seinem Wesen das Natürliche Blut des Herrn. Die andern aber haben eine Natürliche Vereinigung erdacht, nach ihrer Fleischlichen Vernunft, als der Leib und Blut Christi sollte *localiter* eingeschlossen seyn in das Brodt und Wein, oder aber damit vermischet und vermenget, oder doch Natürlicher und Fleischlicher Weise, darinnen gegessen und getrunken werden. Die Sacramentirer haben allein eine Geistliche und Tropologische Vereinigung erdacht, *per Allegoriam*, *Metaphoram & Metonymiam*, mit ihrer Deutelei und Zeichelei, als sei das Brodt nicht vereiniget mit dem wahrhaftigen und gegenwärtigen Leib und Blut des HErrn: Sondern sei allein eine Figur und Fürbild, oder aber eine Bedeutung und Zeichen des abwesenden Leibes und Bluts. Wieder solche Alte und Neue Irthüme bezeugen wir und sagen, dass keine solche Wesentliche, Natürliche noch Figürliche Vereinigung geschehe in diesem Abend-

mahl: Sondern eine Sacramentliche Vereinigung, da diese zwei unterschiedliche Wesen, das Himmlische des wahrhaftigen Leibs und Bluts Christi, mit dem Irdischen des Natürlichen Brodts und Weins, also zusammen vereiniget, und mit einander verbunden, dass sie in solcher Ordnung und Gebrauch, nach der Einsetzung Christi, ein einiges Sacrament werden: Darinn mit dem Brodt und Wein, der warhaftige Leib und Blut Christi, wesentlich und freiwillig gegenwärtig dargereicht und empfangen werden: Und bleiben doch beiderlei Wesen in ihrer Natur und Eigenschaft, *realiter* und *essentialiter* unterschieden. Und geschieht solche Sacramentliche Vereinigung nicht Natürlicher Weise, sondern durch Gottes Wort und Kraft, in einem sonderlichen Geheimnüss Gottes, welches unserer Vernunft unerforschlich und unbegreiflich ist, und muss allein in Gottes Wort ergriffen werden, welchem wir sollen ohne Zweifel glauben und gehorsam seyn.

Zum Andern, von der Niessung ist das unser Glaube und Bekenntnüss nach GOttes Wort, dass eben derselbige Leib des HErrn und sein Blut, so da im Abendmahl gegenwärtig, und mit dem Brodt und Wein ausgetheilet, auch wahrhaftig mit dem Munde empfangen werden, also, dass wier in solcher Niessung des HErrn CHristi nicht allein Geistlich in der Geistlichen Niessung, nach seiner Kraft und Wohlthat, durch den Glauben theilhaftig werden, (wie die Sacramentirer davon lehren, welches auch ausserhalb des Abendmahls ohne Unterlass von den Gläubigen allein im Wort und gemeinen Predig-Ampt geschicht,) sondern allhier auch Sacramentlich oder durch die Sacramentliche Niessung, also, dass wier in diesem Abendmahl mit dem Brodt seinen wahrhaftigen Leib essen, und mit dem Wein sein wahrhaftiges Blut trinken, dadurch Uns seine Wohlthaten und ewige himmlische Güther erworben seind, wie die Wort der Einsetzung lauten.

Zum Dritten, von der Gemeinschaft der Unwürdigen im Abendmahl, bleiben wier auch bei dem einhelligen Verstand, so zur Zeit Lutheri ist aufgericht und bestätiget worden, nehmlich, dass in solcher Gemeinschaft und Austheilung des Abendmahls, nach der Einsetzung des HErrn, seinen wahrhaftigen Heiligen Leib und Blut empfahen nicht allein die Würdigen, das ist, die Frommen und Rechtgläubigen Christen, und wahrhaftigen Jünger des HErrn, zu ihrer Seelen Seligkeit, sondern auch die Unwürdigen, Bösen, Ungläubigen, Falsche Christen und Heuchler in der Christl. Kirche, doch zu ihrem Gericht und Verdammnüss, der zeitlichen und ewigen Strafe, wo sie in diesem Leben nicht zu rechter Busse und Glauben bekehret werden: Wie solches die Wort des

HErrn Christi und S. Pauli sampt dem Exempel *Judae* und der Corinther, gründlich und klar ausweisen und bezeugen.

Zum Vierten, von dem Nutz und Früchten solcher Niessung des Leibes und Bluts Christi im Abendmahl saget der HErr selbst in der Ersten Einsetzung desselben, dass wier seinen Leib, für uns gegeben, und sein Blut, für uns vergossen zur Vergebung der Sünden, sollen essen und trinken zu seinem Gedächtnüss, welches der Heilige Paulus also erklähret und ausleget, den Tod des HErrn verkündigen, biss Er wiederumb kommen wird am Jüngsten Tage.

So ist nun dieses Abendmahl fürnehmlich darzu gestiftet, dass es sei ein Neu und Ewiges Testament CHristi, dadurch Er die Verheissung seines Heiligen Evangelii mit diesem Sacrament seines Heiligen Leibes und Blutes versiegelt, und mit solchem höhesten und theuersten Pfande vergewissert und bestätiget hat, unsern schwachen Glauben dadurch aufzurichten, versichern, stärcken und bekräftigen, zur ewigen Gerechtigkeit und Seligkeit, und zu einem ewigen beständigen Trost einer Geistlichen Speiss und Artznei des gantzen Neugebohrnen Menschen, wieder die Sünde, Tod, Teufel und alle Pforten der Höllen, in rechtem Glauben und guten Gewissen. Darnach dienet dieses Abendmahl auch darzu, des HErrn Christi zu gedenken, und seinen Tod zu verkündigen, nehmlich in täglicher Busse und Erkänntnüss unserer Sünden, im rechten Glauben GOtt und seinem Sohn für solche grosse Gnade und Wohlthaten zu danken, loben und preisen, und in rechtem Neuen Gehorsam eines guten Gewissens Ihme zu dienen, nach allen seinen Geboten in warhaftiger Liebe gegen GOtt und dem Nächsten.

Welche nun solch Abendmahl des HErrn also gebrauchen zu diesem Ende, davon es von Christo eingesetzet und verordnet ist, die empfahen auch daraus den rechten Nutz und wahrhaftige Frucht des Glaubens zum ewigen Leben. Welche aber von solchem Ende abweichen, und solch Abendmahl zu einem andern Ende gebrauchen, ihren Unglauben, Heuchelei und unbussfertiges Leben damit zu decken, die haben diese heilsame Frucht nicht, sondern empfahens ihnen zum Gericht, dass sie nicht allein bleiben in ihren vorigen Sünden, unter Gottes Zorn, unter dem Fluch des Gesetzes und ewigen Tod, sondern häufen noch mehr Sünde und Schuld zusammen, dass sie in ihrer Unbusse und Unglauben solche grosse Gnade Gottes und Himmlische Güther im Evangelio verachten, und das Blut JEsu CHristi mit Füssen treten: Darumb sie auch eine schwere Last der Zeitlichen und Ewigen Strafen tragen müssen, wo sie nicht bekehret werden.

Und kommt solcher Schade der Strafen und Verderbens dere, so es unwürdig empfahen, nicht aus der Einsetzung Christi, auch nicht aus dem Abendmahl, (welches den Frommen und Bösen, einem so gut gegeben wird als dem andern) sondern kömmt aus dem Missbrauch deren, die es unwürdig empfahen, aus sichern, erkalteten, bosshaftigen, ruchlosen und in Sünden und Unglauben ersticktén, verharreten und erstarreten Hertzen, wie Paulus zeuget 1 Cor. 11.

Joachim Ernst, Fürst zu Anhalt u. s. w.
4. Jul. A. 1585."

Es ist mir unerklärlich, wie Lentz „*Becmannus enucleatus*" S. 357 sagen kann, dass Beckmann solches „Glaubensbekänntnüss" nicht erwähne, und dass er es aus Lünig's Reichs-Archiv folgen lasse, gibt aber dann nichts Anderes, als das eben Mitgetheilte, nur ohne die Ueberschrift.

Eben daraus aber, dass Beckmann die unterschriebenen Exemplare unseres Erlasses wahrscheinlich nicht zu Gesicht bekommen und Schubring wieder sich auf Beckmann verlassen hat, erkläre ich mir die sehr unwahrscheinliche Angabe Beider, dass dies Bekenntniss Joachim Ernst *A.* 1586 zu Zerbst habe drucken und von sämmtlichen Kirchen- und Schuldienern unterschreiben lassen. Soll das heissen, dies gedruckte Bekenntniss sei unterschrieben worden, so scheint mir dagegen unter Anderem hauptsächlich dreierlei zu sprechen:

1) Fürst Joachim Ernst's Bekenntniss, das ausser den drei Punkten des Erlasses noch einen vierten „Nutzen und Früchte solcher Niessung des Leibes und Bluts Christi im h. Abendmahl" bringt, ist ein ganz anderes und für eine Vorlage schon zu weitläufig.

2) Man wird doch aber nicht annehmen wollen, dass zweierlei Documente zu gleicher Zeit unterschrieben worden seien, da sich ja unter unserem Erlass Unterschriften sogar bis zum Jahre 1589 finden.

3) Oder wie sollte der Fürst, nachdem er seine Superintendenten vorweg, dann seine eigenen H. H. Söhne vermittelst der Instruction und sämmtliche Kirchen- und Schuldiener nochmals mit den Superintendenten hatte unterschreiben lassen und sein eigenes Bekenntniss ausgestellt hatte, dieses nochmals unterschreiben lassen? Das wäre mehr als überflüssig, geradezu undenkbar. Dazu war er durch Leibesschwachheit und in anderer Art so während seines letzten Regierungs- und Lebensjahres in Anspruch genommen, dass ihm zu einer solchen — überflüssigen — Verordnung kaum möchte Zeit geblieben seyn. Weitere Nachrichten über des Fürsten Glaubensstellung und Ende gehören nicht hierher.

Doch mag ich mir für das Gedächtniss des gottseligen Fürsten nicht versagen aus seinen ein Jahr nach seinem Hingange herausgekommenen „*Sacra poëmata*“ ein besonders fürstliches Gebet und ausserdem den Schluss seines täglichen Gebets hier anzufügen.

„Las dir auch meine getrewe Rehte, gantzes Hoffgesinde, vnd alle meine Diener befohlen seyn! Verleihe deine göttliche gnade, das ein jeder in seinem befohlenem Ampt vnd Beruff, mit raht vnd that, mir trewlich vorstehen, dienen vnd rathen möge, vnd ja nicht mit vntrewe, nachlessigkeit, vnd zeitlicher geselschafft, mich in weiter beschwerunge bringe, sondern das es allein nach deinem willen durchaus in allen Emptern, in deinem reichen segen, Christlich, glücklich vnnd trewlich von stadt gehe, vnd wir deines reichen segens, mit dancksagunge, in dieser zeitlichen vnterhaltunge, theilhafftig werden mügen.

Las dir auch meine getrewe Vnterthanen alle semptlichen befohlen seyn, an Leib vnd Seele, vnd verleihe jhnen ja ein getrewes vntertheniges Hertze gegen mir, Unnd mir wiederümb ein veterlichs gnedıges Hertze gegen jhnen, vnd erstatte jnen diese schatzungen hundertfeltig wider, vnd hilff, das sie es an jhrer Nahrunge nicht vermissen. Vnd hilff, du getrewer Gott, mir aus meiner grossen beschwerunge, Vnd dz der lieben Armut schweis ja wol vnd rechtschaffen angelegt möge werden. Ach HERRE, du allein must segnen, sonst ist es vmb sonst, doch dz es alles zu deinen Ehren gereiche.

Ach Gott Schöpffer Heiliger Geist, kome vnd entzünde in mir das Fewer deiner Göttlichen liebe, Vnd erhalte mich auff rechter Ban, vnnd füre mich aus diesem elenden Leben zu der Ewigen frewde, vnd sey mein Gleitsman, Amen.“

Miscellen.

1. Es ist sehr interessant und — nach des Ref. Bedünken — im Wesentlichsten auch zutreffend, wie in den neuesten Nrn. (1863 Nr. 21 ff.) „der Lutheraner“ des Prof. Walther in St. Louis über die dermaligen Zustände der separirt lutherischen Kirchengemeinschaft in Preussen sich ausspricht. Sie ist — sagt er (genauer Dr. Sihler, in dem Aufsatze: „Welches ist die Gestalt unserer Zeit und welche Zukunft haben wir zu erwarten?“) — „in sich selber gespalten und zerrissen. Die Einen nehmlich, bis jetzt noch die Mehrzahl, stehen zu ihrem Oberkirchencollegium, das auf dem alttestamentlichen Standpunkte sich befindet und wider

die Art und Natur des Evangeliums und der Kirche neuen Testaments das Kirchenregiment als eine auch dieser Kirche von Gott eingestiftete Ordnung behauptet, so dass es also nach göttlichem Rechte bestehe und das Gewissen der Kirchkinder zum Gehorsam zu verbinden berechtigt sei. Die Andern verwerfen mit Recht diese Lehre, gerathen aber in ihren vornehmsten Stimmführern in einen andern Irrthum*, nehmlich dass das Kirchenregiment in den einzelnen Pastoren hafte, natürlich sofern sie nichts wider das Evangelium und das kirchliche Bekenntniss setzen und reden. Beiden Partheien fehlt, meines Erachtens, die im 7. Artikel der Augsb. Conf. bezeugte evangelische Grundwahrheit vom Wesen der Kirche als der Gemeinde der wahrhaft Gläubigen. Denn aus der Erkenntniss dieser Wahrheit fliesst auch nothwendig der Folgesatz, dass dieser Gemeinde, als von Christo übertragen, das Kirchenregiment, d.i. die Regierung Christi durch das grade Scepter seines Wortes, wesentlich einhafte, und zwar nicht nur der Gesammtheit christlicher Gemeinden, sondern jeder einzelnen rechtgläubigen Gemeinde. Ihr nehmlich ist mit dem Evangelio unmittelbar auch das Amt der Schlüssel gegeben, und sie allein ist es, welche die Lehrer und Hirten zur Verwaltung dieses Wortes beruft, setzt und ordnet. Demgemäss steht es auch allein in ihrer Macht, diese und jene Ordnungen zu stellen und unter der Oberhoheit des göttlichen Wortes und unter der Verpflichtung auf das kirchliche Bekenntniss diese und jene Personen aus sich heraus zu bestellen, denen sie die Aufsicht und Ueberwachung über einen kleineren oder grösseren Gemeindeverband überträgt. Diese Personen also — sie heissen nun Bischöfe oder Superintendenten oder Kirchencollegien u.s.w. — haben und verwalten ihr Amt nur nach menschlichem Rechte; denn göttlichen Rechts und göttlicher Ordnung ist nur die reine Predigt des göttlichen Wortes und die Verwaltung der ungefälschten Sacramente. Es möge nun solches in dieser oder jener Form aus christlicher Freiheit zeitlich geordnetes Kirchenregiment allein aus Hirten und Lehrern oder zugleich auch aus Nichtpredigern bestehen: gewiss ist, dass es nicht, wie das göttliche Wort, die Gemeinden im Gewissen zum Gehorsam verbinden darf; gewiss ist es, dass die Gemeinden nur aus Liebe und um des Friedens willen diesem Kirchenregiment Folge leisten, sofern es nichts wider die h. Schrift und das kirchliche Bekenntniss setzt und nicht als eine vorgeblich aus göttlichem Recht bestehende Macht beansprucht, die Gewissen zum Gehorsam zu verpflichten. Dies ist nehmlich das Wesen der Hierarchie und des Pabstthums und dem Wesen des Evangeliums straks ent-

* Es würde sich nun fragen, welcher von beiden der grundstürzendere sei. G.

gegengesetzt.... Mangel an evangel. Klarheit in den betreffenden Streitpunkten scheint uns auf beiden Seiten zu herrschen. Und diese Unklarheit bedünkt uns daher zu rühren, dass die evangelische Lehre von der Rechtfertigung, die ja auch der Lehre von der Kirche zu Grunde liegt, sammt ihren nothwendigen Folgesätzen nicht recht ergriffen ist. Zugleich scheint uns der jetzige Kampf der Lutheraner in Preussen mit der herrschenden Art und Weise im Zusammenhang zu stehen, in der sie aus der unirenden Landeskirche vor etwa 30 Jahren ausgeschieden sind. Denn soviel wir uns erinnern, trat darin sehr zurück, dass und wie durch den Unionszwang nicht nur die Lehre von der Kirche, sondern auch das lutherische Lehrkleinod, die evangelische Lehre von der Rechtfertigung, verletzt und beschädigt werde. Dagegen trat sehr in den Vordergrund die Opposition gegen das unirte Kirchenregiment des weltlichen Landesfürsten und die starke Betonung von der Nothwendigkeit eines eigenen selbstständigen Kirchenregiments und von der Wichtigkeit der Kirchenordnungen. Später wurde sogar den Breslauer Synodalbeschlüssen eine gesetzgebende und Gehorsam fordernde Gewalt beigelegt, bei der Ordination auf sie verpflichtet, diese Beschlüsse demgemäss den Bekenntnissschriften an die Seite gestellt. ... Summa uns will bedünken, dass eben von vornherein die Ausscheidung der preussischen Lutheraner einen schiefen Anlauf genommen. ... Und daher ist es dann gekommen, dass sie auch als Freikirche je länger je mehr eine schiefe Richtung genommen hat."

2. Ob ebenso zutreffend sei, was derselbe nordamerikanische „Lutheraner" in demselben Aufsatze dann über die Gestalt der modernen deutschen Theologie überhaupt sagt, geben wir der Erwägung der Betheiligten anheim. Er sagt unter Anderem: „Nur spärlich, hin und her zerstreut, kann man einzelne treue Zeugen und rechtgläubige Lehrer entdecken, die den Fusstapfen der Väter folgen und an dem schriftgemässen Lehrbegriff der Reformationskirche festhalten..... Dagegen sind jetziger Zeit die meisten Professoren und Doctoren der Theologie in der lutherischen Kirche Deutschlands gar andere Leute. Gut lutherisch wollen sie zwar fast alle seyn, und der Kirchlichkeit sind sie so voll, dass Mund und Feder davon übergeht. Aber unter dieser Firma bethören sie die Ohren Unerfahrener. .. Gemeinsam ist ihnen die Ermangelung der unbedingten Unterwerfung unter das einfältige Schriftwort und die Abstreifung aller durch die Bekenntnissschriften der Kirche gestellten Lehrzucht. Gemeinsam der hochmüthige Wahn und Dünkel, dass jede ihrer Schriftauslegungen ihre Berechtigung habe; gemeinsam die sich selbst vergötternde Ueberschätzung der natürlichen Gaben und Kräfte und der das Studium der Theologie begleitenden Hilfswissenschaften;

gemeinsam die kindische Eitelkeit, der neumodischen Geistreichigkeit nachzujagen. . . Was aber die besondere Gestalt dieser sogenannten lutherischen Theologen anlangt, so ist diese mancherlei. Ein Theil ist nach Rom zu abschüssig. . . Ein anderer buhlt mit der herrschenden Gott verweltlichenden und die Welt vergötternden Zeitphilosophie. . . Ausser diesen beiden Hauptarten gibt es noch andere von untergeordneter Bedeutung: unionsfreundliche, staatskirchliche, chiliastische Theologen. . . Und das Bedauerlichste ist, dass von Seiten der rechtgläubigen lutherischen Theologen gegen alle jene afterlutherischen kein männliches, rundes und entschiedenes Zeugniss erhoben wird."

3. Von dem verehrten Theologen, welcher sich in eben angeführter Weise (1. 2. der Miscellen) ausgesprochen hat, dem Professor Dr. Sihler in Fort Wayne in Nordamerika, ist soeben eine Evangelien-Postille (für Deutschland bei Mittler) im Druck erschienen, welche auch ernsten und treuen Lutheranern Deutschlands angelegentlichst empfohlen zu werden verdient. Der Verf. schreibt bei Uebersendung derselben an den Unterzeichneten unterm 31. Dec. 1863 gewiss mit Recht: „Ich habe mir gedacht, dass doch vielleicht auch in Deutschland in den lutherischen Gemeinden hin und her einzelne Leute seien, die ein Bedürfniss hätten, sich durch Lesen in der reinen lutherischen Lehre, auch in deren Bekämpfung des Pabstthums, der Schwarmgeister, sowie anderer herrschenden Zeitlügen und -Irrthümer zu begründen und in der Lehre von der Rechtfertigung tiefer einzuwurzeln." Wer dies Bedürfniss hat — und wer sollte das nicht? —, findet in jener Postille sicher Befriedigung. [G.]

II. Allgemeine kritische Bibliographie

der

neuesten theologischen Literatur,

bearbeitet von

*F. Delitzsch, H. E. F. Guericke, K. Ströbel, R. Rocholl, W. Dieckmann, E. Engelhardt, H. O. Köhler, A. Althaus, C. F. Keil, C. W. Otto, K. Ph. Fischer, A. Köhler, G. Plitt, A. H. Schick, O. Stählin, Th. Crome, O. Zöckler, F. W. Bornscheuer, J. A. F. Richter, G. Hofmeier, u. A.**,

redigirt von **Guericke.**

II. Theologische Literaturkunde.

Dorpater Zeitschrift für Theologie und Kirche unter Mitwirkung mehrerer Pastoren herausgegeben von den Professoren und Docenten der theol. Fac. zu Dorpat. Bd. 4. J. 1862. H. 1. 2. Bd. 5. J. 1863. H. 1. 2. Dorp. (E. J. Karow) 1862. 1863. 316 u. 320 S. gr. 8.

Völlig ausser Stande, die kritischen Uebersichten und Anzeigen in unserer Zeitschrift auch auf theologische Tagesliteratur auszudehnen, glauben wir doch einmal eine Ausnahme von der Regel bei einer neueren Zeitschrift machen zu dürfen, welche wie wenige das Zeugniss einmüthigen Zusammenstehens und Zusammenwirkens ablegt und dabei ebenfalls wie nicht eben viele verhältnissmässig reicher ist an gründlichem und interessantem Inhalt. Aus den drei Abtheilungen der einzelnen Hefte der Dorpater Zeitschrift (Abhandlungen, Mittheilungen [Zeitgeschichtliches], Literarisches) heben wir bei den vorliegenden 4 Heften neben mancherlei Unbedeutendem als vorzugsweise beachtungswerth hervor: die

---

* Jeder einzelne Artikel wird, ohne Solidarität des Einen für den Anderen, mit der Anfangschiffre des hier offen genannten Namens des Bearbeiters unterzeichnet (Del., G., Str., Ro., Di., E., H. O. Kö., A., Ke., O., F., A. Kö., Pl., Sch., Stä., Cr., Z., B., Ri., H.). Minder regelmässige Mitarbeiter nennen stets ihren vollen Namen.

Abhandlung über die Theologie des Lactanz von Overlach 1862. S. 3—34 und 151—203; die des (auffälligerweise hier in Dorpater Gemeinschaft gerathenen) Dr. Schott in Erlangen über die geschichtlichen Verhältnisse des Apostels Paulus während der Abfassung der Pastoralbriefe 1862. S. 203—254; die von A. v. Oettingen über die Wiedergeburt durch die Kindertaufe. 1863 S. 3—29, und die von M. v. Engelhardt über Christenthum und Heidenthum im 19. Jahrh. 1863 S. 201—235; ferner die Mittheilung von M. v. Engelhardt über die 27. livländische Provinzialsynode im J. 1861, 1862. S. 69—78, und die von Willigerode über Neuendettelsau 1863. S. 38—74; endlich wohl auch die literarischen Anzeigen (dies allerdings die sichtlich schwächste, wie es scheint im Verlauf noch immer schwächer werdende, aller drei Abtheilungen des Ganzen) von Döllingers Kirche und Kirchen von A. v. Oettingen 1862 S. 104—130 und der neueren Gfrörerschen und Giesebrechtschen Werke über Gregor VII. von M. v. Engelhardt 1862. S. 255—309. Wie übrigens die 2. Abtheilung des Ganzen von Anfang an mehr nur populären Charakter trug, so werden wir kaum irren, wenn wir diesem Charakter im Verlauf die ganze Zeitschrift sich mehr zuneigen sehen. [G.]

IV. Werke der Theologen seit der Reformation.

1. *Natalicia secularia A. H. Franckii publice celebr. indicit F. A. Eckstein. Hal. (Orphanotr.)* 1863. IV u. 27 S. 4.
2. Vier Briefe A. H. Francke's zur 2. Säcularfeier seines Geburtstages herausg. von G. Kramer. Halle (W. H.) 1863. IV u. 82 S. 8.

Am 23. März 1863 haben die Franckischen Stiftungen in Halle den 200jährigen Geburtstag ihres Gründers A. H. Francke festlich und im Ganzen schön und würdig begangen. Ob solche jubilirende Feier, und zwar namentlich in Halle, woselbst bekanntlich Fr. nicht geboren war, und wo man 1827 bereits das 100jährige Gedächtniss seines hier erfolgten Todes in stiller Würde mit Recht begangen, 1763 aber den Tag seiner Geburt nicht begangen hatte, und wo man zweifelsohne gegen Ende unsers Jahrh. die Säcularfeier der Stiftungen selbst begehen wird, ganz in Franckes Sinne gewesen, der sich ganz und gar nicht „dieser Welt gleich stellen" wollte, bleibe unerörtert. Jedenfalls hat die Feier in obigen zwei Schriften werthvolle Documente ans Licht gebracht, die in der Masse der Jubiläenliteratur nicht vergessen werden dürfen. Condirector Eckstein veröffentlicht *Aug. Herm. Franckii narratio de orphanotropheo Glauchensi,* unterm 19. Dec. 1714 an den amerikanischen Geistlichen Mather gerichtet, einen genauen und authentischen Bericht, der bisher noch nicht gedruckt war, und Director

Kramer vier neu aufgefundene, zum Theil sehr ausführliche Briefe A. H. Franckes an Casp. Sagittarius (ohne Datum), Heinr. Fergen (vom 16. Aug. 1700), Herm. v. d. Hardt (vom 11. Oct. 1701) und einen Ungenannten (vom 27. April 1700), welche den eigentlichen Sinn und Geist Franckes in helles Licht setzen und über seine theologischen, besonders theologisch praktischen, persönlich ernsten und liturgisch ecclesiastischen Grundsätze wenn auch nicht eben neue, doch jedenfalls von neuem höchst willkommene Aufklärung geben. [G.]

V. Exegetische Theologie.

1. *Nov. Test. graece, ad fid. codicis Vaticani recensuit Philipp. Buttmann. Berol.* (*R. L. Decker*) 1862. 524 S. gr. 8. 1½ Thlr.

Der berühmte Philolog bietet hier, vom Verleger veranlasst, statt in der gewöhnlichen griechischen Cursiv- in alter Uncialschrift eine Ausgabe des N. T. dar mit dem Texte des hochgeachteten alten *Codex Vaticanus*, so wie der Herausgeber diesen aus den beiden freilich sehr unvollkommenen Ausgaben dieses Codex von A. Mai 1857 und 1859 und aus den von Birch 1798. 1801, Bentley 1799, Bartolocci, Lachmann 1842. 1850, Tischendorf 1859, und Muralt 1860 mitgetheilten Varianten desselben erkannt hatte, aber in einer nicht kurzen Reihe von Stellen, deren genauer *recensus* mit kritischer Werthbezeichnung am Ende des Werks gegeben wird, mit Emendation der Vaticanischen Lesart als falsch oder unwahrscheinlich oder mit Bezeichnung derselben als unsicher und schwankend. Als Ausgabe eines alterthümlichen Textes in alterthümlicher Gestalt zu billigem Preise, besorgt von einem gewiegten Kritiker und Philologen, wird diese neue Ausgabe des N. T. sich unzweifelhaft viele Freunde erwerben; eigentlich kritische Bedeutung hat sie freilich kaum, denn dazu müsste sie entweder einerseits den alten Vaticanischen Text selbst in seiner historischen Gestalt in diplomatischer Genauigkeit nach Autopsie völlig unverändert geben, oder wenigstens andererseits die bewirkte Emendation doch weit gründlicher und überzeugender noch erörtert und motivirt haben, als es geschehen ist und hat geschehen können und wollen. [G.]

2. C. Tischendorf, Die Anfechtungen der Sinai-Bibel. Lpz. (C. F. Fleischer) 1863. 24 S.*

Ein kurzes Wort des berühmten glücklichen Finders und Editors des sinaitischen Bibelcodex, zum Abweis der zwiefachen öffentlich hervorgetretenen Anklage, einmal dass die Handschrift nichts anderes sei als das feine Machwerk des Griechen Simonides aus

* Diese Anzeige ist vor Bekanntschaft mit den Miscellen des vorigen Hefts geschrieben und expedirt worden. Die Red.

dem J. 1839, und sodann dass sie nur die Ablagerung primitiver Ketzereien sei, wie sie bei Phantasiasten der frühsten Jahrhunderte im Schwange gingen. Die letztere Anklage, von dem Archimandriten Prophyrius ausgegangen, der allerdings ziemlich gleichzeitig mit Tischendorf den Codex an Ort und Stelle gesehen, ist schon an einem andern Orte dieser Zeitschrift (1863, S. 507 f.) gewürdigt worden. Die erstere ist ausgegangen von dem neueren literarisch-kritischen Herostratus, Simonides selbst, und sein Gesammt-Gebahren bedürfte ja allerdings wohl einer noch objectiveren und eingehenderen kritischen Gesammt-Analyse, als sie hier gegeben worden ist (wobei immerhin auch der berühmte Verf. selbst vor ernsten eignen *Confessiones* sich nicht würde scheuen dürfen), wie denn überhaupt der so vornehme und höhnende Ton des von Selbstgefühl strotzenden ganzen Schriftchens uns nicht hat als würdig erscheinen können. Je überlegener einer wirklich ist über Andere, um so weniger bedarf es ja eines solchen Tones der Ueberlegenheit, und um so weniger ist er an seiner Stelle. [G.]

3. Fingerzeige in den Inhalt und Zusammenhang der heiligen Schrift, von J. H. Staudt. 2. Aufl. Stuttgart (Steinkopf) 1859. 352 S. gr. 8. 22½ Ngr.

Will man das „für lernbegierige Ungelehrte" bestimmte Buch mit Nutzen gebrauchen, so dürfen folgende Bemerkungen nicht unberücksichtigt bleiben: 1) Vor allen Dingen „muss ganz besonders hervorgehoben werden, dass hier nicht eine Einleitung in die Bücher der h. Schrift, noch weniger eine Erklärung derselben gegeben, sondern nur mit Fingerzeigen auf den Inhalt und Zusammenhang der heiligen Reichsschriften hingedeutet werden soll." 2) Der Verf. (Pfarrer in Kornthal) gehört zu der von Bengel ausgegangenen würtemberger Theologenschule und sieht mit ihr den Gang des Gottesreiches rückwärts an (von der Offenbarung Johannis aus), während wir gewohnt sind, ihn vorwärts, vom 1. Buch Mosis aus, zu betrachten. 3) Der zum Wesen jener würtemberger Theologie gehörende Chiliasmus tritt zwar in unserm Buche nur selten förmlich und ausdrücklich hervor (z. B. S. 221 f.), bildet aber allenthalben die durchschimmernde Unterlage. 4) Der Begriff „Reichsschriften" passt nicht auf die Bücher Koheleth, Esther, Hoheslied, Ep. Jakobi, — über welche denn auch Hr. Pf. St. gar singuläre Hypothesen vorträgt. 5) Die genaue Inhaltsangabe jedes biblischen Buches (meist durch Thema und ausführliche Disposition mit I, 1, *a, aa, α* u. s. f.) erleichtert freilich in gewissen Fällen das Verständniss sehr, in anderen jedoch verbreitet sie ein schiefes, und bisweilen gar ein falsches Licht, wie bei dem Propheten Malachia (vgl. S. 273 die Disposition des II. Theils: „1) das falsche Verlangen nach der Zukunft des Messias: 3, 1—18;

a) seine Befriedigung: 3, 1—6; *aa*) durch den Weg bereitenden Vorläufer, V. 1; *bb*) durch den begehrten Herrn des Tempels und Bundesengel, V. 1." u. s. w.). Wer diese fünf Bemerkungen beachtet und *cum grano salis* zu lesen versteht, den werden die „Fingerzeige" nicht ohne wirklichen Gewinn für Belehrung und Erbauung lassen. —— Einen andern, jedoch verwandten, Zweck verfolgt der im J. 1860 in demselben Verlage und gleichfalls in zweiter („durchaus vermehrter und verbesserter") Auflage erschienene

4. Leitfaden zur Bibelkunde. Von *Dr. theol.* Joh. Kirchhofe (Antistes zu Schaffhausen) 406 S. gr. 8. 1 Thlr.

Der Verf. schrieb „für Bürgerschulen, Elementarschullehrer-Seminarien u. s. w.", und solchen kann das mit grossem Fleisse gearbeitete Buch auch wirklich empfohlen werden, — natürlich unbeschadet der „von christlichen Schulmännern in neuster Zeit gemachten Bemerkung, dass die Auszüge aus der Bibel und die sogenannten Einleitungen das Bibellesen mehr hemmten als beförderten" u. s. w. (S. VI.) — „Was den Glauben und die Erkenntniss, auf dem der Verf. hinsichtlich der h. Schrift steht, betrifft", so erklärt er sich gar schön gegen die „willkürliche Unterscheidung von Gottes Wort und h. Schrift, von Geist und Buchstaben", gegen die „eingebildete Weisheit" und gegen die „Eitelkeit auf die sogenannten Fortschritte der Wissenschaft, durch welche die alte kirchliche Lehre von der Schrift als irrig erwiesen werde." „Ich kann, sagt er, in dieser Weise nicht Buchstabe und Geist, als sich ausschliessend, betrachten. Man lese 2 Tim. 3, 16. 17; 2 Petr. 1, 21; 1 Thess. 2, 13. Diesen Aussprüchen glaube ich. In derselben Ueberzeugung ist auch der Leitfaden gearbeitet; seine Tendenz ist, nichts zu mehren und nichts zu mindern an Gottes Wort, sondern es durchgängig als Urkunde der Offenbarung des Willens und der Rathschlüsse Gottes über die Menschen zu ihrem Heile darzustellen und die Jugend auffassen zu lehren." Wegen dieser ächt evangelischen „Tendenz" wollen wir denn auch die neumodischen Glaubensartikel vom 1000jährigen Reich, vom evangelischen Predigtamt im „Jenseits" und von der dringend nöthigen Ausflickung der Luther'schen Bibel stillschweigend mit in den Kauf nehmen, — um sie unbesehen zu dem vierten Modedogma, von der unentbehrlichen Crinoline, in den grossen Kleiderschrank des Jahrhunderts zu hängen. [Str.]

5. Evangelium nach Lukas übersetzt und erklärt von Dr. P. Schegg, Prof. d. Theol. am königl. Lyceum zu Freising. 1. Bd. München (Lentner) 1861. 551 S. gr. S.

Auch unter dem Titel: „Die heiligen Evangelien übersetzt und erklärt. Vierter Theil." Der vorliegende Band behandelt blos die 8 ersten Capitel des Ev. Lucä. Nach einer „Einleitung und Ueberschrift" mit Angabe der „Literatur" (S. 3—16) folgen von S. 19—

430 die „Uebersetzung und Erklärung“, und sodann bis zu Ende philologische, kritische, antiquarische „Anmerkungen.“ Die Uebersetzung ist ungelenk und oft gar nicht zu verstehen. Wir geben ein paar Proben. Cap. 1, 36 ff.: „Und siehe Elisabet deine Base, und selbst eine die empfangen hat einen Sohn in ihrem Alter, und dies ist der sechste Monat bei ihr die unfruchtbar heisst: denn nicht unmöglich bei Gott ist jegliches Wort. Maria aber sprach: Siehe die Magd des Herrn: mir geschehe nach deinem Wort. Und der Engel verliess sie.“ Cap. 8, 22 f.: „Es geschah aber eines Tages, er stieg in das Schiff und seine Jünger, und er sprach zu ihnen: Lasst uns übersetzen auf das Jenseitige des See's; und sie stiessen ab. Während sie aber schifften, schlief er ein; und ein Windstoss prallte nieder auf den See und sie wurden ganz voll und liefen Gefahr.“ Abgesehen hiervon und von manchen Eigenthümlichkeiten in Interpunktion und Ausdruck (z. B. „betreff“ statt im Betreff; „Dörner“ statt Dorner) ist der Commentar reich an gediegenen Einzelheiten, im Ganzen und Grossen aber gedrückt durch den kirchlichen Standpunkt seines (römisch-katholischen) Verf.'s, insbesondere durch das Traditionsprincip. Schon die Zugrundlegung des griechischen Originals erscheint ohne innere Nothwendigkeit, als eine blosse Gelehrtenaccommodation an den exegetischen *Usus* der „Protestanten“; es bleibt unklar, warum nicht eben so gut auch der „lateinische Text“ in der Vulgata hätte gebraucht werden können. Sodann ist aber auch eine, wenigstens relative, Geringschätzung des N. T. ebenso unverkennbar, als aus jenem Principe erklärlich. Man nimmt sehr bald wahr, dass der schriftstellerische Charakter und Standpunkt des Lucas im Grunde ebenso gefasst und behandelt wird, wie der eines Herodot und Livius: der Evangelist hat aus mehr oder weniger ungenauen Quellen geschöpft, er ist unvollständig informirt gewesen und vermag daher auch nur mangelhaft zu referiren. Sein Geschichtswerk hat in dieser Hinsicht nichts Wesentliches voraus vor den Jahrbüchern des Tacitus, den Alterthümern des Josephus u. dergl. Hr. Dr. Sch. steht hier eigentlich mit den Rationalisten auf gleichem Boden, namentlich auch was die „gegenseitige Harmonie“ der Evangelisten belangt: ist er in diesem Falle nicht im Stande, „eine Ergänzung aus der patristischen Exegese zu liefern“, so hilft er sich ganz ähnlich wie jene Aufklärer. Ja sogar in einzelnen Redeweisen werden wir an diese Sorte von Auslegern errinnert. So gleich Cap. 1, 5 („Es war in den Tagen Herodis u. s. w.“), wo es heisst: „Die Erzählung beginnt ächt morgenländisch mit dem einfachen: es war, nur dass nicht das unbestimmte einmal folgt“, wozu die Anmerkung: „Jede Lokmanische Fabel hat ihr *marra*, einmal.“ Ferner S. 350: Die Erzählung (Luc. 7, 36 ff.) „scheint zu jenen einzelnen Legenden gehört zu haben, die gelegentlich da

und dort in den Kreis der evangelischen Katechese aufgenommen wurden, wobei dann Zeit und Ort nicht weiter in Betracht kamen", — also zu den berühmten Geschichten, die sämmtlich anfangen wie Grimm's bekannte von den Sechsen: „Es war einmal ein Mann". Das will freilich Hr. Dr. Sch. nicht sagen; im Gegentheil wendet er sich mit Unwillen von Meyer u. A. ab, denen nur darum zu thun ist, aus der biblischen Geschichte „einen Mythus zu machen." (S. 88) Aber müssen sich denn nicht die Extreme, selbst wider ihren Willen, berühren? Und dass Hr. Dr. Sch. zu dem einen Extrem, zu dem specifisch römischen mit allen seinen bibelfeindlichen Consequenzen, gehört, bedarf von meiner Seite nicht noch eines besonderen Nachweises: Der Leser des vorliegenden Commentars wird es mit Händen greifen. [Str.]

6. Der Tag des ersten Passahmahles Jesu Christi. Ein harmonistischer Versuch von F. H. A. Sarno, evang. Pred. in Bromberg. Berlin (Oehmigke) 1859. 83 S. gr. 8.

Weder mit der Schürzung, noch mit der Lösung des Knotens bin ich einverstanden. Nicht mit der Schürzung, denn sie ist unüberlegt. Findet Hr. S. in der „scharfen und bezeichnenden Auffassung, womit Strauss in seinem Leben Jesu den gegenwärtigen Stand der Streitfrage darstellt, den concisesten Ausdruck der eigenen Meinung", so bleibt ihm überhaupt weder Raum noch Recht zu einem „harmonistischen Versuche" übrig. Ein solcher ist ja eben nur bei scheinbaren Widersprüchen möglich und zulässig: nach Strauss liegen aber im gegebenen Falle wirkliche Widersprüche vor. Hat Hr. S. wohl bedacht, was es heisst: „Alle Zeitbestimmungen der Synoptiker sind von der Art, dass nach ihnen Jesus das wahre Passah noch mitgefeiert haben müsste, alle johanneischen dagegen so, dass er es nicht mitgefeiert haben kann"? — was es heisst: „dass es sich nicht um die Differenz eines einzigen Punktes in den Relationen handelt, der durch eine künstliche Exegese zu entfernen wäre, sondern dass wir es mit ganzen divergirenden Linien zu thun haben"? Glaubt Hr. S. im Ernst, man könne solche Aussprüche adoptiren und dennoch hinterdrein das *Distingue tempora* gegen sie geltend machen? Dann täuscht er sich sehr. Wer einmal so weit mit Strauss gegangen ist, der muss *nolens volens* auch „im Uebrigen" und im „Gesammtresultate" mit ihm „einverstanden" seyn, d. h. er muss aus einfacher logischer Nothwendigkeit jedem harmonistischen Versuche gleich von vorn herein die *conditio sine qua non* absprechen und sich „den vielen, in der theologischen Welt mit Recht hochgeehrten Männern" zugesellen, „welche die Lösbarkeit des Problems nicht anders möglich finden, als dass sie einen Irrthum auf der einen Seite der Berichterstatter (also entweder bei den Synop-

tikern, oder bei Johannes) annehmen.“ („Zu den Gelehrten dieser Ansicht gehören u. a. Neander, Lücke, de Wette, Usteri, Theile, Sieffert nnd der ihnen folgende Ideler, der Begründer einer wissenschaftlichen Chronologie; sie halten gemeinsam die johanneische Darstellung in chronologischer Beziehung für die allein richtige, wogegen Dr. Strauss und Hofmann sich, wie die Frage jetzt stehe, keine Entscheidung darüber zutrauen, auf welcher Seite die Wahrheit sei.“) Hr. S. scheint zweien Herrinnen zugleich dienen zu wollen: der *vulgo sic dicta* „Wissenschaftlichkeit“ und der Harmonistik; jener zu Gefallen sieht er in der h. Schrift wirkliche, d. h. unlösbare Widersprüche; dieser zu Liebe behandelt er die „wissenschaftlichen“ Widersprüche faktisch nur als auflösbare Differenzen. — Doch auch mit dem Ergebnisse der Auflösung bin ich nicht befriedigt. Das Ganze läuft nämlich auf einen doppelten jüdischen Kalender hinaus („Kalender der jerusalemischen und auswärtigen Israeliten“); in Folge dieser (nur 1 Tag betragenden) Kalenderverschiedenheit wäre im Todesjahre Christi das Passahmahl von den „Galliläern“ (*sic*) am Donnerstage, von den „Hierosolymitanern“ erst am Freitage (von beiden natürlich an ihrem 14. Nisan) gehalten worden. Diese „neue chronologische Grundanschauung“ wird bewiesen „aus dem klassischen Werke eines Meisters und Begründers der chronologischen Wissenschaft“, aus Idelers Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie. Allein die ganze Beweisführung zerfällt in nichts, weil nach Idelers ausdrücklicher Erklärung „in Palästina selbst“ immer eine gemeinsame gleichzeitige Feier desselben Festes stattfand, und Hr. S. weiss dieser „als Regel“ geltend gemachten „Sitte“ nichts weiter entgegenzustellen als den unberechtigten Machtspruch: „So lange das Gegentheil sich nicht auf das überzeugendste darthun lässt, halten wir es für höchst natürlich und wahrscheinlich, dass die Galliläer der Sitte der ausserpalästinensischen Israeliten, namentlich ihrer Nachbarn, der syrischen Israeliten, folgten“ u. s. w. Hrn. S.'s „harmon. Versuch“ bleibt ein Conglomerat gewagter Hypothesen; er lehrt jedoch auf's neue den eigentlichen Stand der Sache ins Auge fassen, und das ist immerhin ein Verdienst. Wiederholt wird auf Reland (*Antiqq.* 5) verwiesen, und einen bessern Arzt gegen die Grillen, Vagheiten und Nebulositäten der heutigen „wissenschaftlichen Theologie“ möchte es auf archäologischem Gebiete auch kaum geben. Von ihm lernt man erst, wie leicht es ist, die vorliegende Frage verworren, vorurtheilsvoll, tendenziös, und wie schwer, sie einfach, scharf, unbefangen anzufassen. Wo finden wir z. B. jetzt auf die dringend nöthige Vorfrage, an welchem Tage nur überhaupt zu Christi und der Apostel Zeiten das Passahlamm gegessen worden sei, eine solche Antwort, die, auf der jüdischen Tagesbestimmung (von

Sonnenuntergang bis Sonnenuntergang) unerschütterlich feststehend, nicht bald zur altoccidentalischen (von Sonnenaufgang zu Sonnenaufgang), bald zur heutigen (von Mitternacht bis Mitternacht) hinüberschielt? Auch Hr. S. antwortet schaukelnd: am 14. Nisan, d. h. „auf der Grenze zweier jüdischer Tage." Wo steht aber irgend in der h. Schrift, das Osterlamm sei an zwei Tagen (14. und 15. Nisan) gegessen worden? Sollte man dann nicht auch mit Rauch behaupten dürfen, es sei genossen worden auf der „Grenze des 13. u. 14. Nisan?" (S. 17.) Wie präcis ist dagegen Reland's Angabe (*l. c. p.* 330 *f.*): *„Agnus ille decimo quarto die mensis Nisan mactari debuit. Comedebatur autem nocte sequente, quae partem faciebat diei decimi quinti*", — und wie einschneidend ist sie! Ein ganzes Nest von Angriffen auf die Zuverlässigkeit der Evangelisten steht und fällt mit der Annahme des 14. Nisan als des Tages der Passahfeier. Wie schwer hält es ferner, von der „Wissenschaftlichkeit" eine runde, hörnerlose Auskunft zu erlangen, ob παρασκευή Bezeichnung eines Wochen-, oder eines Monatstages sei. Auch Hr. S. drückt sich hin und her. Einmal behauptet er, „dass von allen vier Referenten der Todestag Christi παρασκευή, d. h. Freitag (Rüsttag zum Sabbat) genannt wird, Matth. 27, 62; Marc. 15, 42; Luc. 23, 54; Joh. 19, 14." Ein andermal dagegen sagt er: „Der Freitag, an welchem der Herr leidet, heisst παρασκ. τοῦ πάσχα, Rüsttag zum Passah, kann also unmöglich der Festtag selbst seyn, sondern erst der 14. Nisan." Hieraus wird später die Behauptung, dass „παρασκ. τοῦ πάσχα einfach und ungekünstelt nur als technischer Ausdruck für den 14. Nisan verstanden werden kann." Da nun endlich sogar παρασκευή „als Vorbereitungstag ganz im Allgemeinen" gefasst werden und „σάββατον soviel als Feiertag heissen könne", so entsteht ein chronologischer Wirrwarr, in welchem sogar der Grundstein der S.'schen Harmonisirung (die Thatsache, dass Christus am Freitage gestorben, am Sonntage auferstanden ist) unrettbar versinken muss. Wie ganz anders klingt das alles bei Reland! Nach ihm (*l. c. p.* 409) heisst παρασκ. τοῦ πάσχα niemals so viel als heiliger Abend des Osterfestes, *„sed παρασκ. tantum respectu Sabbati dicitur; quapropter Marc.* 15, 42 *explicatur vox illa per προσάββατον, eaque appellatur παρασκευὴ Paschatis, quod in diem primum Festi Paschatis incideret. ... Quod si notetur, vocem παρασκευή usurpari veluti nomen proprium diei sexti, sive Veneris, facile intelligetur, cur dicatur τοῦ πάσχα, quum in Pascha incidat*" (also nicht: „Rüsttag zum Passah", sondern wie Luther: „Rüsttag in Ostern" = Freitag in der siebentägigen Passahfestzeit, — dem Ausdrucke nach ganz entsprechend unserm „Freitag in der Osterwoche"). Hier erfahren wir also klar, das fragliche Wort bezeichne blos einen Wochentag.

Hätte das Hr. S. bedacht, so wäre er gewiss bewahrt geblieben vor der obigen verworrenen Aeusserung, der „Rüsttag" falle erst am 14. Nisan, also vor dem Osterfeste, das doch unbestreitbar gerade am 14. Nisan seinen Anfang nahm. — Auch an diesen „wissenschaftlichen" Schaukelbegriff der *παρασκ. τ. πάσχα* (bald Wochentag, bald Monatstag, je nachdem es die eine oder die andere Hypothese erheischt) hängen sich Einwürfe gegen die Evangelisten an; noch weit stärker aber an das *ἵνα φάγωσι τὸ πάσχα*, Joh. 18, 28. Hierin soll ein directer Widerspruch mit dem synoptischen Berichte liegen, und doch ist abermals keiner von denen, die das behaupten, im Stande, einen befriedigenden Sinn jener johanneischen Worte anzugeben. Hr. S. glaubt nun freilich, einen solchen Sinn ganz leicht angeben zu können. „Schliesslich, sagt er, ist es durchaus klärlich der Fall, dass *φάγειν τὸ πάσχα* nichts anderes als: das Passahmahl am 14. Nisan geniessen, heissen müsse, so lange das Gegentheil nicht sprachlich nachgewiesen ist, und zwar nicht etwa für *φάγειν* allein, oder für *πάσχα* allein, sondern für diese so verbundene Redensart." Aber gibt denn diese befangene, tendenziös geschraubte Auffassung einen klaren, befriedigenden Sinn? Keinesweges! Schon die Erwähnung des „vierzehnten Nisan" verwirrt die ganze Sache; am 14. Nisan wurde gar kein Passahmahl gehalten. Auch lässt sich hier aus 14 nicht 15 machen, denn am 15. Nisan fanden zwei Passahmahle statt, von denen nur eben Hr. S. das eine auf den 14. zurückverlegt. Welches von den beiden wäre denn gemeint? Doch sehen wir ganz von diesem Umstande ab, verstehen wir unter „Passahmahl" das Osterlamm und nehmen wir als Tag seines Genusses den 14. Nisan an, — verbreitet denn nun Hrn. S.'s obige Interpretatiou ein helles Licht über die Meinung des Johannes? Gerade das Gegentheil, — und das hat der kluge Strauss gar wohl begriffen; darum hütet er sich sehr, dem johanneischen Berichte „Wahrheit" beizumessen, — „wie die Frage jetzt stehe." Jetzt nämlich steht sie so: Wenn Johannes (18, 28) das wirklich gesagt hat, oder wenn er es hat sagen wollen, was ihm Neander, Lücke, de Wette, Usteri, Theile, Sieffert, Ideler, Strauss, Hofmann, Serno u. A. in den Mund legen, dann hat er nicht „Wahrheit", sondern Irrthum berichtet, und zwar einen ganz handgreiflichen, lächerlichen Irrthum, der sich nur daraus erklären liesse, dass der Apostel in Folge seines hohen Greisenalters, geistesschwach, kindisch und gedankenlos geworden sei. Man sehe sich doch die Sache einmal ganz unbefangen in einem concreten Bilde an! *Posito*: Zwei Hochgelahrte kämen zu einer feierlichen Disputation vor dem Könige des Landes zusammen. Doctor Cajus vertheidigt den Satz: Als Pilatus Jesum zum Tode verdammt hatte, gingen die Juden heim und assen das Osterlamm.

Doctor Mucius: Am Freitage? Dr. C.: Ja wohl. Dr. M.: Bei Sonnenschein? Dr. C.: Am hellen Tage und bei Sonnenschein, sonst wäre es ja nicht mehr Parasceve gewesen. Dr. M.: Assen es zur nämlichen Zeit auch die Apostel? Dr. C.: Dazu waren sie durch das Gesetz verpflichtet. Dr. M.: Ich muss widersprechen. Das Osterlamm wurde erst am Abend nach Jesu Kreuzigung genossen. Dr. C.: Also am Sabbat? Dr. M.: Am grossen Sabbat der Grabesruhe Christi, sonst hätte es ja noch nicht Abend seyn können. Dr. C.: Haben es auch die Jünger Jesu am Sabbat genossen? Dr. M.: Ohne Ausnahme, soviele ihrer überhaupt noch lebten und sich nicht (wie etwa Joseph v. Ar. und Nikodemus bei Jesu Begräbniss) verunreinigt hatten. — In dieser Weise disputirten sie fort, ohne dass einer den andern widerlegen konnte. Zuletzt baten sie den König um seine Entscheidung. Dieser war in der grössten Verlegenheit: er wusste nicht, ob er die Reden der Doctores für Ernst oder Scherz halten sollte und vermuthete endlich, es sei irgendwo ein fünftes Evangelium aufgefunden worden, worin die Dinge ganz anders erzählt würden, als in seiner Bibel. Da schoss ihm plötzlich die bekannte Fabel durch den Kopf: „Ochs und Esel zankten sich." Er erkannte darin einen bedeutsamen Wink und entschied nun gleichfalls wie der *rex fabulae*: „Ihr seid alle beide Narren!" Aber, aber! das Finale war hier nicht, wie dort: „jeder gafft ihn an und geht", sondern die Doctores sprachen *unisono*: Mit Gunst, Herr König, sind wir Narren, so ist der Evangelist Johannes in unserm Bunde der Dritte. König: Vom Osterlamm schreibt Johannes weder, dass es am hellen, lichten Tage, noch dass es am Sabbat nach Christi Begräbniss genossen worden sei. Doctores: Herr König, haltet zu Gnaden, Ihr seid kein Theolog, am wenigsten ein „wissenschaftlicher." Darum befragt Euch nur bei den in der „wissenschaftlichen" Theologie hervorragenden Männern, sie werden Euch einstimmig bezeugen, dass im Evangelium Johannis eins von beidem steht: entweder das, was ich, Dr. Cajus, oder das, was ich, Dr. Mucius, verfechte. *Diximus*! — Mit dieser ponirten Disputation ist hoffentlich klar gemacht, „wie die Frage jetzt stehe." Soll sich das „wissenschaftliche" Verständniss des johanneischen Berichtes halten, so muss es auf köhlergläubigen Boden fallen. Gewogen, gemessen, auf dem Probirsteine gestrichen darf es durchaus nicht werden, wenn es Eingang finden soll; man muss es unbesehen, ungeprüft in Bausch und Bogen annehmen. Darum wartet Strauss klüglich, ob sich für die Katze im Sacke die Zahl der Käufer mehren oder mindern werde. Nun, das Letztere dürfte schon darum wahrscheinlicher seyn, weil auch sprachlich betrachtet die „wissenschaftliche Auffassung" der betreffenden Bibelstellen mehr blauen Dunst, als gediegene Körner liefert. Das gilt

besonders in Bezug auf Joh. 18,28. Hier wirft sich die ganze Wucht der widerspruchsüchtigen Tendenzexegese auf den hermeneutischen Fehler der Verwechslung von *significatio* und *sensus*; man pocht mit unbegreiflicher Hartnäckigkeit darauf, *τὸ πάσχα* bedeute das Passahlamm (bei Hrn. S. durch eine Umschreibung verschleiert: „Passahmahl am 14. Nisan" = Osterlamm). Das bedeutet jedoch *πάσχα* weder an sich, noch als Object von *φάγειν*; im letztern Falle darum nicht, weil der Begriff Passah auch auf Rinder, ingleichen auf erwachsene Schafe und Ziegen Anwendung findet, Deut. 16, 2; 2 Chron. 30, 24; 35, 7—12. *Τὸ πάσχα φάγειν* ist überall gleichbedeutend unserm „das Passah (Passahmahl) geniessen", mit Luther's Ausdrucke: „Ostern (Osterkost) essen." Wer es an einer einzigen Stelle für gleichbedeutend mit dem Genusse des Osterlamms erklärt, der macht sich damit zu dem Beweise anheischig, die Passahrinder wären nicht gegessen worden. Nun wirft man freilich ein, auf die Bedeutung komme es nicht an; der Sinn von *φάγ. τ. π.* sei in allen Fällen derselbe: Speisung des Passahlamms. Allein dieser Einwurf beruht auf einem zweiten Interpretationsfehler, einem logischen Cirkel, einem *Quod erat demonstrandum* als Schlussformel der Aufgabe. „In allen Fällen"? Das wird ja eben in Bezug auf einen bestimmten Fall in Frage gestellt. Man wähnt doch nicht gar, die *significatio* eines Terminus werde eine andere, sobald dessen *sensus* an 99 Stellen ein anderer ist, als an der 100sten? Oder, was dasselbe wäre, der einhellige Sinn jener 99 bestimme den Sinn der 100sten? So steht die Sache nicht! Der Sinn, das „*hoc loco*" eines Ausdrucks, muss, für jeden einzelnen Fall besonders, *ex hoc loco*, aus dem Zusammenhange, dargethan und wo das nicht möglich ist, *in suspenso* gelassen werden. Wird das eben Gesagte auf den vorliegenden Fall angewandt, und dabei zugleich festgehalten, dass am „14" (15) Nisan allgemein anerkanntermassen zweimal das Passah gegessen wurde (zuerst während der Nacht: Passahlamm; sodann im Laufe des Tages: Passahrind — man entschuldige diese Breviloquenz!), so ist im Evangelium Johannis nirgends ein Grund ersichtlich, warum Cap. 18,28 gerade von jenem ersten, nächtlichen Passah verstanden, also der Evangelist mit den Synoptikern in Widerspruch gebracht und noch obendrein zu einer widersinnigen, unglaubhaften Aussage gedrängt werden müsste. Und nun möge zum Schluss noch eine ganz kurze Recapitulation alles Obigen in kalendarischer Form als mein „harmonistischer Versuch" Platz finden. Jüdische Osterwoche: 1) 14. Nisan (von Mittwoch Abends c. 6 Uhr — Donnerstag Ab. c. 6 Uhr). Erster Tag der süssen Brode; Schlachtung und Bereitung des Osterlamms; Matth. 26, 17—19; Marc. 14, 12—16; Luc. 22, 7—13. — 2) 15. Nisan (von Donnerstag Abend

6 Uhr — Freitag Ab. 6 Uhr). Passah: *a*) nächtliches (Osterlamm; Matth. 26, 20 ff.; Marc. 14, 17 ff.; Luc. 22, 14 ff.; Joh. 13, 1 ff.); *b*) während des Tages (Joh. 18, 28). — 3) 16. Nisan (von Freitag Ab. 6 Uhr — Sonnabend Ab. 6 Uhr). Sabbat; *ἑορτὴ τῶν ἀζύμων* (Levit. 23, 6 n. d. LXX) = *ἑορτὴ τοῦ πάσχα* (Joh. 13, 1.). — 4) 17. Nisan (von Sonnab. Ab. 6 Uhr — Sonntag Ab. 6 Uhr). *Μία τῶν σαββάτων* (Marc. 16, 2; Luc. 24, 1; Joh. 20, 1). — 5) 18. Nisan (von Sonnt. Ab. 6 Uhr — Montag A. 6 Uhr). Fünfter Tag der süssen Brode. — 6) 19. Nisan (von Mont. Ab. 6 Uhr — Dienstag Ab. 6 Uhr). Sechster Tag der süssen Brode. — 7) 20. Nisan (von Dienstag Ab. 6 Uhr bis Mittwoch Ab. 6 Uhr; — also bis an den Abend, mit welchem der 21. Nisan anfing). Letzter Tag der süssen Brode; Exod. 12, 18; Levit. 23, 8. — — Dies war die temporelle und rituelle Ordnung der jüdischen Osterwoche, in welcher der Herr für uns litt und auferstand. Ob sie durchweg mit Mosis Anordnungen übereingestimmt habe, ist eine andere, hierher nicht gehörende Frage. [Str.]

7. Populäre Auslegung der Gleichnisse Jesu Christi in katechetischer Gedankenfolge. Von W. Mangold, Lehrer an der Bürgerschule zu Cassel. Cassel (Freyschmidt) 1861. XVI u. 272 S. 28 Ngr.

Des Verf.'s „katechetische Auslegung der Gleichnisse", deren 1. Lieferung der Ref. in dieser Zeitschrift 1860, I, S. 161 anzeigen durfte, hat es nicht weiter gebracht als bis auf vier Gleichnisse, dafür aber hat sie in sehr erfreulicher Weise eine Umwandlung in die gegenwärtig vorliegende Form erfahren und zugleich ihren Abschluss gefunden. Die dort auf die Länge so ermüdende katechetische Form ist hier verlassen, ja auch sachlich belehrenden Worten hat der Verf. offenes Ohr geliehen, denn hier finden wir die überspannte Deutung der drei Scheffel Mehl nicht mehr, ebenso wenig die künstliche Auslegung, dass Gott und Mensch verwandt seien, wie Mehl und Sauerteig. So darf man es denn auch gewiss noch einmal wagen auf einzelne exegetische Punkte hinzuweisen. — In dem Gleichnisse von den Arbeitern im Weinberg wird der den Unzufriedenen gegebene Groschen ausgelegt von den „zeitlichen Gütern", womit sie abgefunden werden. Diese völlig verkehrte Deutung kommt nur aus dem gefährlichen Grundsatze, dass man jeden Zug des Gleichnisses meint in die Heilsordnung übersetzen zu müssen. Nur die ganze Mannichfaltigkeit aller Gleichnisse bilden das Himmelreich ab, nicht in jedem einzelnen Gleich nisse kann alles enthalten seyn. Darum wird hier von den stolzen Arbeitern ebenso wenig wie bei dem älteren Bruder des verlorenen Sohns gesagt, was aus ihnen wird, wenn sie der Gnade noch ferner widerstreben. — In dem Gleichnisse vom reichen Mann und Lazarus wird übersehen, dass beide im Jenseits eine Leiblichkeit

haben (Finger — Zunge u. s. w.). Der ganze Mensch nach Leib und Seele kommt entweder in den Himmel oder in die Hölle, und von der zeitweiligen Trennung beider Stücke sieht das Gleichniss völlig ab. So will es uns scheinen, als dürfte man nicht sagen, wie es S. 118 geschieht: „Lag er denn nicht im Grabe? Nein, das war nur sein Leib. Das eigentliche Er, die Person, darf damit nicht verwechselt werden“; und S. 122: „Seines Leibes wird gar nicht mehr erwähnt; was damit geschieht, trifft ihn ja nicht mehr.“ — Endlich das Gleichniss vom ungerechten Haushalter ist wesentlich recht ausgelegt, aber hier ist nun einmal ein Zug ausgelassen, der wirklich im logischen Gedankengange nicht fehlen darf, nämlich der, dass die Freunde einen Christen aufnehmen in die ewigen Hütten. Da es nämlich unzweifelhaft gewiss ist, dass es Stufen der Seligkeit geben wird, d. h. reichliches und kärgliches Ernten, so wird für den liebereichen Christen darin die Stufe der Seligkeit bestehen, dass ihm die Armen Dankbarkeit erweisen und ihn ihre selige Gemeinschaft geniessen lassen. Womit sich sehr wohl verträgt, dass Christus allein die Schlüssel des Himmels hat, und dass er vergilt, was wir aus Liebe zu ihm den Armen thun. [H. O. Kö.]

8. St. Pauli Brief an die Römer in Bibelstunden für die Gemeinde ausgelegt von W. F. Besser. Erste Hälfte. 731 S. Zweite Hälfte. 585 S. 8. Halle (Mühlmann) 1861. 1½ und 1¼ Thlr.

Ich habe zu Bibelstunden, beide zu mündlichen und gedruckten, durchaus keine Hinneigung, weil ich in ihnen bisher beständig einen andern Glauben, als den meinigen, vorfand. An diesen „Bibelstunden“ aber habe ich mich kaum satt lesen können, denn sie streichen gewaltig den Satz heraus: „Christus für uns, der bleibe unser Trost, so sind wir der Liebe Gottes versichert und unserer Seligkeit gewiss.“ (I, 305) Sie predigen mit Macht, dass der Christen Leben und Seligkeit zwar noch mit Christo in Gott verborgen sei, keinem pietistischen Gefühlswesen zugänglich, sondern dem Glauben allein erfindlich und erfasslich; aber gleichwohl kein erdachtes und eingebildetes Leben; vielmehr das allergewisseste, wogegen das Wesen dieser Welt eitel Schein und Schatten ist. (I, 372) Sie lehren uns trotzen auf den köstlichen Spruch: Wir glauben, dass wir mit Christo leben werden (Röm. 6, 8), wenngleich unser Fühlen und Sehen uns das Gegentheil sagt; „denn wir sehen ein ander Gesetz in unsern Gliedern, als das Gesetz des Geistes, der da lebendig macht in Christo Jesu. Und fühlen wir auch das Sterben unsers alten Menschen an den Schmerzen und Schrecken der Reue, so will sich das neue Leben doch nicht gleich empfindlich spüren lassen. Dennoch besteht unser Glaube darauf, wider alles Fühlens und Sehens Nein, dass wir wahrlich mit Christo leben werden.“ (I, 382) — Auf diesen uner-

schütterlichen evangelischen Felsen gegründet wissen unsere „Bibelstunden“ auch den mancherlei Götzen dieser Zeit beharrlich zu widerstehen, herrschende Meinungen richtig zu beurtheilen, auf „brennende“ Tagesfragen nüchtern und christlich zu antworten. So z. B. hinsichtlich „des Weibes Potiphars, Union genannt“ (I, 676), — hinsichtlich der „Hauptsache, worauf sich die Kirche zu verlassen hat“ (II, 84), — hinsichtlich des „Geistes der Milde und Mässigung, der weder vor Gott fein, noch dem Nächsten erspriesslich, sondern von der Welt ist und beide dem Argen und dem Guten anhangen will in Lehre und Leben“ (II, 124 347), — hinsichtlich der erträumten allgemeinen Judenbekehrung (II, 135. 326), — hinsichtlich der Mission (II, 143: „Schwärmer und Conventikler mögen thun, was Paulus in ehrfürchtige Abrede stellt, predigen ohne gesandt zu seyn, laufen auf eigene Bestellung; nüchterne Christen aber halten den ordentlichen Beruf Gottes mittelst der Kirche in Ehren“), — hinsichtlich der Häresie (II, 566: „So lange Jemand zusammensteht mit allen ums Evangelium Versammelten und sich das Wort Gottes sagen lässt, welches gewiss ist und die Augen erleuchtet, kann er viele Irrthümer haben, und ist doch kein ketzerischer Mensch. Wer aber eine Nebenlehre und einen Beiweg neben der öffentlichen und gemeinen Christenlehre zum Sammelpunkte eines Haufens, einer Sekte und Rotte neben dem Christenhaufen erwählt, der ist ein Häretiker oder Ketzer, Zertrennung der Kirche und Aergerniss der unschuldigen Herzen sein satanisches Werk“) u. s. w. — Hiermit glauben wir, den Geist des Buches hinlänglich charakterisirt zu haben; wir wollen nun nur noch über einzelnes Wichtigere unsere Meinung aussprechen. In Cap. 7 hat der Verf. versucht, „einen Doppelsinn des Gesetzes der Sünde und des Dienens dem Gesetz der Sünde annehmbar zu machen.“ Am sichersten dürfte es jedoch seyn, das „Gesetz der Sünde“ ausschliesslich durch die treffliche Bemerkung (I, 540) zu erklären: „Wie der wilde Stier seine Wildheit, der faule Knecht seine Faulheit, der Missethäter seinen auf Missethat gerichteten Sinn zum Gesetz hat, so hat der sündige Mensch in seiner Sünde selbst ein Gesetz.“ Hiernach hat schon Sebastian Schmid die betreffenden Verse unseres Capitels, gewiss ganz richtig, also paraphasirt: „*Certe delector, non tantum convictus consentire cogor, Lege Dei juxta interiorem hominem, qui per Christum in me creatus est, et bonus est: unde etiam est, quod bonum volo facere. Verum video aliam legem h. e. aliud principium, mihi, quae facere debeam, suggerens, movens, et delectans, in membris meis, h. e. omnibus naturae meae carnalis viribus et facultatibus, quae Lex adeo mala est, ut non tantum rebellet Legi mentis meae et Dei, sed etiam captivum me vi sua inexpugnabili reddat, Legi peccati seu peccato originis, quod est in iisdem membris meis; ut non valeam facere, quod volo,*

sine mala concupiscentia, sed invitus concupiscam malum. — Quare idem ego, qui in Christo sum, mente servio Legi Dei utpote qua delector secundum interiorem hominem, licet carne serviam Legi peccati, quae in membris meis est." — Ein zweiter beachtenswerther Punkt ist unseres Verf.'s Lehre von der „Vorsehung", beide der „Erbarmung und Verstockung", Cap. 9ff. Ob alles hierher Gehörige just nach dem Verhältnisse seiner grössern oder geringern Wichtigkeit behandelt worden, möchte freilich zweifelhaft seyn; doch sind alle zum richtigen Verständnisse des schwierigen Gegenstandes nothwendigen Stücke zur Sprache gebracht. Es ist 1) nach Luthers Anweisung (vgl. II, 5) der „Epistel in ihrer Ordnung" gefolgt, d.h. die Lehren von Christo, vom Evangelium, von Sünde, Gnade, Kreuz und Leiden sind, nach St. Pauli Vorgange, als Grundlagen und Voraussetzungen des Artikels von der „Vorsehung" hingestellt, das umgekehrte Verfahren der Calvinisten dagegen (wonach z.B. schon die 1. Frage und Antwort des heidelberger Katechismus auf der Prädestinationslehre ruht) mit Recht verworfen. 2) Erbarmung und Verstockung werden zunächst als geoffenbarte und sodann erst als verborgene Rathschlüsse Gottes gefasst, mit andern Worten: den aprioristischen Prädestinationsspeculationen der calvinischen Philosophie wird eine lediglich aus der göttlichen Offenbarung geschöpfte, aposterioristische Erwählungs- und Verwerfungslehre entgegengesetzt. Damit sind denn alle vorwitzige Fragen nach dem Willen des verborgenen Gottes ein für allemal beseitigt (vgl. II, 37. Anmerk.). 3) Den Rathschluss der Erwählung und Verwerfung lässt der Verf. nicht durch ein blosses göttliches Zulassen, sondern durch Gottes directe Wirkung zum Vollzug kommen. 4) Dagegen nimmt er keine unmittelbare göttliche Wirksamkeit an: Gott erwählt durch (nicht wegen) den Glauben, und verstockt (verwirft) durch den Unglauben (nicht wegen des Unglaubens); jener, der Glaube, ist Gottes Gnadengeschenk, dieser, der Unglaube, ist des Menschen angeborene Natur und Art. Der Glaube entsteht nicht auf enthusiastischem Wege, sondern wird erzeugt, gewirkt, angezündet durch das göttliche Wort, in denen, die dasselbe annehmen. Bei denen aber, die es verwerfen, steigert dasselbe göttliche Wort den vorgefundenen natürlichen Unglauben bis zur Verstockung. Auf diesen 5 Hauptsätzen fussend wehrt der Verf. alle fatalistischen und pelagianischen Verfälschungen des Artikels von der göttlichen „Vorsehung" ab. Im Bewusstseyn, die lautere Wahrheit, so weit sie uns in diesem hohen Artikel überhaupt geoffenbart ist, vorzutragen, tritt er mit grossem Nachdruck gegen die hohlen Prätensionen der Calvinisten auf, — deren Prädestinationtlehre ja keineswegs, wie sie vorgeben, auf zwingender Logik, sondern ganz einfach auf purer Verzweiflung beruht: Calvin wollte kein Pelagianer, kein Synergist,

kein „himmlischer Prophet“ werden, wusste aber auch nichts, oder mochte und durfte nichts wissen von Gnaden mitteln, sondern blos von Gnadenzeichen; was blieb ihm übrig, als zu einem fatalistischen Elections- und Reprobationsdecret zu greifen, wenn er überhaupt eine Erklärung geben wollte, wie? warum? wodurch? ein Theil der Menschen selig, der andere verdammt werde! Hätte er ein himmlisches Element in Wort, Taufe und Abendmahl anerkannt, so würde es ihm nicht eingefallen seyn, der unschuldigen Logik seinen Prädestinationsirrthum aufzubürden. Unsere Concordienformel hat den Artikel von der ewigen Wahl und Vorsehung ohne den mindesten logischen Widerspruch entwickelt; aber freilich will sie keine Aufschlüsse über den verborgenen Gott und seine geheimen Gedanken geben, — hierin ist Bessers vorliegendes Buch rechtschaffen nachgefolgt, darob sind beide zu loben. — Noch darf drittens des Verf.'s Lehre von der Bekehrung Israels zu Christo (Röm. 9—11) nicht unerwähnt bleiben. Mit gutem Recht verlangt er, dass diejenigen, welche gerade dieser Materie wegen die „Bibelstunden“ aufschlagen, „dem ganzen apostolischen Gedankenzuge in den drei Geschichtscapiteln aufmerksam nachgehen mögen, ehe sie über die hier versuchte Auslegung urtheilen.“ Das habe ich denn auch aufs sorgfältigste (und nicht ohne grossen Nutzen für mich selbst) gethan; möchten es viele Andere gleichfalls thun und damit die ganz besondere Mühe und Genauigkeit, die der Verf. auf die Erklärung gerade dieser schweren Capitel verwandt hat, einigermassen belohnen. Ohnehin ist ja die Sache, wie für jede Kirchenzeit, so insbesondere für die unserige, von hoher Bedeutung. Was nun die fragliche Lehre betrifft, so concentrirt sie sich in Röm. 11,25.26. Hier bin ich nun gänzlich einverstanden mit B.'s Auslegung von „bis“ und „also“ und darum natürlich auch mit der energischen Abweisung der chiliastischen „Erwartung einer endlichen allgemeinen Judenbekehrung.“ Dagegen rechne ich „die Fülle der Heiden“ nicht unter „das ganze Israel“, sondern halte es mit der von B. auf S. 264 f. besprochenen Auslegung: ich setze „neben die Heidenfülle (die ganze in den Oelbaum der Kirche eingepfropfte Heidenschaft) die Israelsfülle, d. h. sowohl alles dem Oelbaume Angestammte, als alles ihm Wiedereingepfropfte aus den zwölf Geschlechtern Israels.“ Es dürfte viel zu wenig seyn, dieser Auslegung blos zuzugestehen, sie sei „dem Glauben nicht unähnlich“ und dem Texte nicht zuwider („meint Jemand, den Namen Israel hier im engeren Sinne verstehen zu müssen, weil er den herbeigeführten Heiden nebengeordnet sei, so ist ihm zuzugestehen, dass der Text den weiteren Sinn des Namens nicht erzwingt“). Gerade den „engern Sinn erzwingt der Text.“ Hätte Paulus das Thema des Galaterbriefes und des Apostelconcils

(*Actor.* 15, 1. 5. 7—11. 13—19. 24) im Römerbriefe abzuhandeln gehabt, dann durfte er allerdings die unleugbare Wahrheit, das „ganze Israel“, welches selig werde, bestehe ebensowohl aus gläubigen Heiden, als aus gläubigen Juden, zum Zielpunkte seiner Beweisführung wählen; er hätte aber auch dann schon Cap. 9, 6ff. einen ganz andern Ausgangspunkt nehmen und einen ganz andern Weg einschlagen müssen; statt des Spruches: „es sind nicht Alle Israel, die von Israel sind“, musste er den Satz: es sind Viele Israel, die nicht von Israel sind, an die Spitze seiner Argumentation stellen. Nur unter diesen oder ähnlichen Voraussetzungen würde jener „weitere“ Sinn des Namens Israel in Röm. 11, 26 zulässig seyn. Nun ist ja aber der Zweck des Apostels in unsern Capiteln ein ganz anderer: er will die Cap. 11, 1 aufgeworfene, sich blos um das Volk der 12 Stämme drehende Frage beantworten; unmöglich kann er also an das zum grössten Theile aus bekehrten Heiden bestehende geistliche Israel, an die christliche Kirche, denken. Es redet auch das biblische Citat 11, 26. 27 nur von „Jakob“, würde also für den heidnischen Bestandtheil des „ganzen Israels“ ohne Beweiskraft seyn. Ueberdiess werden in den folgenden Versen (28—32) Heiden und Juden ebenso auseinander gehalten, wie allerwärts in diesen 3 Capiteln. Kurz, Zweck und Zusammenhang der apostolischen Argumentation machen es nöthig, unter „ganz Israel“ die Gesammtheit der Gläubigen aus der Beschneidung zu verstehen. Besser wendet hiegegen ein, „dass es dem Bilde vom Oelbaume mehr entspreche, unter ganz Israel den ganzen, in Saft und Kraft stehenden Baum zu verstehen, nicht blos einen Theil seiner Zweige.“ Aber wie denn? Gerade die Heiden sind ja blos ein Theil der Zweige des Oelbaums; Wurzel, Stamm und der andere Theil der Zweige, also doch eigentlich der ganze Oelbaum, sind doch lediglich aus Abraham, Isaak, Jakob und ihrem Samen. Was B. dann weiter von dem „Fortschritt von Eingehen zu Seligwerden“ sagt, verstehe ich nicht recht, da doch beides nichts weiter ausdrücken soll, als: „durch (ein und) denselbigen Glauben selig werden“; — oder soll das Seligwerden etwa so viel heissen, als wiedereingehen („sowohl die eingegangenen Heiden, als die wiedereingegangenen Juden“)? Das wäre sehr bedenklich. — „Endlich, meint Besser, gefährdet die Beschränkung des ganzen Israels auf die Erkorenschaft aus dem jüdischen Zwölfgestamm den edeln Kirchennamen Israel mit Verengerung wider Pauli und aller prophetischen und apostolischen Schrift Sinn.“ Dieser Einwurf beruht auf einem Missverständnisse. Als „Kirchenname“ wird der Ausdruck: „das ganze Israel“ (Röm. 11,26) nur von der einen Haupterklärung der Stelle, der Besser'schen, verstanden; die andere Haupterklärung, die chiliastische, fasst „Israel“ als genealo-

gischen —, die dritte, welche ich für die richtige halte, als emphatischen Volksnamen. B. scheint freilich der Ansicht zu seyn, in dieser letzten Bedeutung komme das Wort in der h. Schrift nicht vor. Wir möchten ihn jedoch der Kürze wegen blos an seine Aeusserung erinnern: „Der h. Johannes sieht im Geiste die Verwahrung des ganzen Israels unter den Leiden dieser Zeit zur zukünftigen Herrlichkeit in der Versiegelung der Hundertvierundvierzig Tausend von allen Geschlechtern der Kinder Israel“ (II, 258. Anmerk.). Als „Zahl heiliger Menge“ hat Johannes (Offb. 7, 4—8) jedenfalls jene Versiegelten bezeichnen wollen, aber nur als Volkszahl der auserwählten leiblichen Nachkommen Jakobs, nicht als „Kirchenzahl“, unter welcher auch die auserwählten Heiden mit inbegriffen wären; denn diese letzteren unterscheidet er ausdrücklich als „eine grosse Schaar, welche niemand zählen konnte, aus allen Heiden und Völkern und Sprachen“ (*ib.* V. 9) von jenen ersteren. — Was übrigens B. gegen manche Fassung der von uns angenommenen Auslegung bemerkt, zeugt von seiner grossen Lindigkeit. So will er es z. B. „nicht Irrlehre heissen, wenn Etliche dieses ganze Israel (die Gesammtzahl der Gläubigen aus den Juden) so zu Stande kommend sich vorstellen, dass nach dem Eingange der Heidenfülle in die Kirche noch einige oder viele der abgebrochenen Zweige in ihren Oelbaum wieder-eingepfropft würden“; — eine Vorstellung sehr bedenklicher Art! — Doch wir brechen hier ab und wünschen diesen „Bibelstunden“ zahlreiche Leser. [Str.]

S. Pauli Brief an die Römer in Bibelstunden u. s. w. von W. F. Besser. 2. Hälfte. Cap. 9—16. Halle (Mühlmann) 1861.

Die Vorzüge dieser gründlichen, tief eingehenden, nach allen Seiten hin den Text würdigenden Auslegung sind bekannt und bedürfen hier keines Lobes und keiner Anerkennung mehr. Dass der vorliegende Band ein besonders interessanter werden musste, liegt in dem Inhalte der schwierigen hier behandelten Kapitel begründet, die freilich den Ausleger oft zwingen, fast wider Willen sich in Höhen und Tiefen der Gedanken zu verlieren, welche für unsre Gemeinden, wie sie jetzt sind, zu fern liegen; so dass einzelne Abschnitte mehr nur für den gebildeten und in der Schriftwahrheit bewanderten Leser verständlich seyn werden. Vielleicht hätte B. in diesem und jenem Punkte in Bezug auf Popularität etwas mehr thun können. Hie und da macht das Wort den Eindruck, als wollte es die Räthsel des natürlichen Denkens nicht lösen, sondern diese erst recht erwecken. Wir führen als Belag das über die Verstockung S. 61 Gesagte an, wo es heisst: Glaubst du an Jesum Christum, so weisst du auch, dass du allein daher an Ihn glaubst, weil Gott sich deiner erbarmt hat aus purem Liebeswillen und hat das natürliche Widerstreben deines Herzens gegen das Evangelium

aus Erbarmen überwunden, dass du nicht verstockt worden bist, wie du es reichlich verdient hättest. Wer noch zu sagen sich vornimmt: „Gott hat sich meiner erbarmt, weil ich nicht bin, wie Pharao war“, der hat dem Römerbrief noch nicht Recht gegeben; umgekehrt hält es sich: Weil Gott sich meiner erbarmt hat, darum bin ich nicht, wie Pharao, sondern wie Moses. Und wenn dann deine Vernunft das Bekenntniss u. s. w. dir verdächtigt, indem sie spricht: „Ist dem also, so ging Pharao und gehen alle Verstockten verloren, weil ihrer Gott sich nicht erbarmen wollte“, dann disputire du nicht weiter mit ihr, sondern sage also: Ich will lieber nicht wissen, wie der Verstockten Schuld und des Verstockens Rathschluss sich reimen, als dies dunkle Wort lichten um den Preis, entweder den Erbarmer nach freier Wahl, oder den Gott, der kein Gefallen hat am Tode des Sünders, zu verlieren. — Auf diese Weise werden aber die Skrupel bedenklicher Seelen sehr wenig gehoben seyn. Ich denke, durch eine eingehende Erklärung des θέλει, durch die Auseinandersetzung, dass ἐξήγειρα v. 17 noch keineswegs identisch mit ἐγέννησα, durch die Hervorhebung, dass der Apostel hier keine allseitige Erörterung dieser Frage geben wollte, sondern nur bestimmten irrigen Annahmen gegenüber auch den bestimmten Gegensatz entgegentreten lassen wollte, hätten sich die Bedenken doch genügender lösen lassen. Es handelt sich in diesen Versen doch nicht um die ursprüngliche Anlage und Begabung des Menschen, sondern um ein historisches Verhalten Gottes gegen den Menschen, der allerdings nach eigner Wahl eine Stellung zu Gott einnimmt, in der er aber nirgends Gottes Willen bedingen kann, sondern immer und überall Gottes Willen als den ihn durch und durch beherrschenden anerkennen muss. Die sittliche Freiheit der Wahlentscheidung kann auch v. 17 nicht aufheben wollen, sondern nur die eigenmächtige Willkür des Menschen. Dieser Willkür tritt nicht wieder eine Willkür Gottes gegenüber, sondern V. 18 ein θέλειν, ein auf Gottes Weisheit, Liebe und Gerechtigkeit ruhendes Wollen. In der Auseinandersetzung von V. 20 scheint es mir nicht richtig, dass bei den Fragenden blos Trotz vorausgesetzt werde und dass daher die Antwort blos diesem gelte, da sonst Paulus aus einander gesetzt hätte, dass eben ihre Sünde der Grund solchen Scheltens sei. Vielmehr erledigt der Apostel ein wirkliches Bedenken, wie sich das Gericht Gottes mit der doch durch seinen Willen geordneten Stellung reime, durch die eigentliche Antwort: die Stellung in der Welt, die wir einnehmen, gehöre in das Machtgebiet Gottes, womit doch zugleich angedeutet ist, dass damit das sittliche Wollen des Menschen keineswegs unfrei werde. Es ist daher mit φύραμα keineswegs auf die gemeinsame Grundlage von Juden und Heiden, noch mit τιμή auf die Bekehrung hingewiesen; auch ist φύραμα nicht

die eitel harte Erde, der sich der Zustand der Menschheit vergleichen lasse. Nicht, was Gott aus der sündigen Menschheit machen kann, will hier gesagt seyn, sondern welche Stellung Gott in der Festsetzung der menschlichen Verhältnisse den Einzelnen zutheile; nicht die sittliche Bestimmtheit, sonst hiesse es *σκεύη ὀργῆς*, sondern die historische Stellung *εἰς τιμήν*, in welcher sich ihr sittlicher Gehalt zur Erscheinung bringt. Der Apostel verweigert darum nicht, wie Besser meint, dem vorwitzigen Warum? die Antwort, sondern er gibt dem bedenklichen Warum? die rechte Antwort. Ebenso irrig ist deshalb die Annahme, mit V. 22 wende sich der Apostel wieder zu den Bedenken eines Christen. Solcher Wechsel ist durch gar nichts indicirt. Auch seine Erklärung von V. 22 und 23 können wir uns nicht aneignen. Er nimmt V. 23 mit v. Hofmann als Nachsatz, allein die Ergänzung bei *καί*: so hat er sie auch getragen, ist zu umfangreich, und der Apostel hätte im ersten Satze den ersten Grund des Tragens Gottes nennen müssen, wie auch v. H. konsequenter *θέλων* als Absichtssatz fasst, während Besser es übersetzt „der da wollte." Ich fasse es: bei seinem Willen, nehme V. 22 als Frage und ergänze: wie steht es da mit deinem Einwande? Die Langmuth kann dann nicht mit Besser, was gewiss unnatürlich ist, als eine solche gefasst werden, die nicht mehr der Bösen wegen ist, sondern nur um Anderer willen, sondern vielmehr darauf ruht der Nerv des Gedankens, dass Gott selbst Gefässen des Zorns, d. h. nicht, in die sich erst der Zorn ergiessen wird, sondern die bereits seinen Zorn herausfordern, noch harrende Geduld zuwendet, ob sie sich nicht zur Bekehrung reizen lassen, wie das Warten Gottes vor der Sündfluth thatsächlich belegt. Nicht blos aber von dem Verhalten Gottes gegen die Verstockten ist hier die Rede, sondern V. 23 selbständig auch von seinem Verhalten gegen die Begnadigten, das nicht blos nebenbei als eine zweite Absicht seines Tragens zu fassen ist, sondern die andere Seite seiner Manifestation bildet. Wie kann Gott ungerecht seyn, will der Apostel sagen, wenn er einerseits gegen die Bösen Geduld übt und gegen die Andern Barmherzigkeit erzeigt? Bei *ἵνα* V. 23 wäre also *εἰ* zu ergänzen; diesen Bedingungssatz aber führt der Apostel nicht durch, sondern geht in einen Relativsatz über: wenn er Gefässe zur Herrlichkeit bereitete.

Hie und da hat der Verf. seine Exegese nicht scharf und bestimmt genug hervorgehoben, so dass man Mühe hat, den Sinn seiner Auslegung zu fassen. Wir führen als Belag seine Erklärung von C. 9, 27 an, das er also auslegt: Wenn auch die vollkommene Erfüllung der Verheissung, dass die Zahl der Kinder Israel seyn soll, wie der Sand am Meere, dastehen wird (was soll das heissen?), so wird es dennoch dabei bleiben, was jüdischen Ohren ärgerlich zu hören ist, dass das Uebrige selig werden soll. Der

Sinn soll seyn: Jene Grundverheissung wird ihren Bestand haben, aber in einem andern Sinn, als ihr Juden meint. Jesaja spricht diesen Segen den für Samen Abrahams gerechneten Gläubigen aus den Heiden zu sammt den Uebrigen aus den Juden. Wir glauben, dass B. die Stelle im hebr. Urtext nicht richtig verstanden und ferner Jesaja eine Auslegung jener Grundverheissung zugeschrieben hat, wie sie dieser nicht haben konnte. Denn diese Erkenntniss, dass die Heiden zum Samen Abrahams gerechnet werden sollen, nicht blos hinzugethan, geht über die alttestamentliche Stufe hinaus, weil sie blos vom Glaubensleben abhängig macht, was dort noch durch die Zugehörigkeit zum Volke bedingt war. Und die Grundstelle will doch offenbar besagen: wenn auch Israel in seinem natürlichen Hochmuth sich mächtig und gewaltig dünkt beim Einbruch der Gerichte, so muss es eben doch durch alle Noth derselben hindurch und muss so zum kleinen Rest schwinden. Von den Heiden ist also hier gar keine Rede, sondern nur von Israel. In der Erklärung von V. 28 hält er sich an Luthers Uebersetzung: es wird ein Steuern geschehen zur Gerechtigkeit; allein weder der Grundtext weist auf diese Fassung hin, noch gibt der griechische Ausdruck hiezu eine Berechtigung. Das *γάρ* begründet hier, warum von einer so grossen Masse nur ein kleiner Rest bleibt, weist also allerdings hin auf die Strafgerechtigkeit Gottes, welche sich aber darin auch als Gerechtigkeit erweist, dass sie einen heiligen Rest verschont. Dass in V. 31 schon mit der Bezeichnung *νόμος* die Vergeblichkeit ihres Bemühens gezeichnet sei, können wir nicht finden; sondern dass sie nicht zum *νόμος* kommen, weil sie nach V. 32 einen falschen Weg hiezu einschlugen, das ist's, was ihnen zum Unheil gereicht. Wären sie dazu gekommen, so hätten sie die Gerechtigkeit gefunden. Undeutlich ist der Ausdruck S. 96, wann das Wollen und Gehorchen Gabe und Wirkung der durch nicht sausser ihr selbst vermachten Gnade Gottes sei.

In Beziehung auf die erläuterten Citate des alten Testamentes hätten wir ein gründlicheres Eingehen auf den Sinn, den jene in ihrem ursprünglichen Zusammenhang haben, gewünscht. Es wird z. B. keinem der neueren Exegese Kundigen genügen, wenn B. zu Jes. 28, 16. blos angibt: hier wird Christus unter dem Bilde des köstlichen Ecksteins verheissen. Hinter dem leblosen Grundsteine des Zionstempels war ja Christus, der lebendige Grundstein des Hauses Gottes verborgen. Es fehlt hier an der nöthigen Vermittlung dieses Gedankens, denn jedermann sieht, dass so ohne Weiteres dies dem alttestamentlichen Volke nicht klar seyn konnte. Es müssen also auch die Mittelglieder aufgezeigt werden, die zu solchem Verständnisse helfen. Dieselbe Weise finden wir auch in der Auslegung der Messianischen Psalmen. So sagt er z. B. C. 11, 9: Als dem König David das Wasser der Trübsal bis an die Seele

ging, versetzte ihn der h. Geist aus sich selbst hinaus in Christum und Christum in ihn hinein, dass er sein Kreuz als ein Stück vom Kreuze Christi auf sich nehmen möchte u. s. w. In prophetischer Stille hörte seine Seele Christum klagen, beten, loben. Es ist hier ein allzugrosses Ueberspringen der Mittelglieder und die Annahme einer Erkenntniss von den Zuständen Christi, die doch über den Erkenntnissgrad alttestamentlicher Gläubigen hinausgeht. Sie sprachen im Geiste Christi, aber damit ist noch nicht gesagt, dass sie auch verstanden, was der Geist deutete.

Auch die Auffassung, welche der Apostel von der schliesslichen Stellung Israels ausspricht, lässt B. nicht zu ihrer vollen Geltung kommen. Nur flüchtig, als scheute er sich, hier ein gefährliches Gebiet zu berühren, erwähnt er zu *πλοῦτος* C. 11, 12: Das Heil hat sich desto ungehinderter zu den Heiden ergossen, je freier das Strombett des Evangelii in der Welt von allen jüdischen Dämmen und Wehren ist. Allein dies ist jedenfalls zur Deutlichmachung dieses Verhältnisses unzureichend. Denn dass falsche Dämme des Judenthums von den Aposteln nach dem nächsten Gange der Dinge angewendet worden wären, ist nicht wohl anzunehmen; es musste also dieser Gang, wie er ausserdem eingetreten und allerdings hemmender den Volkseigenthümlichkeiten der Heiden gegenüber gewesen wäre, deutlich auseinander gesetzt werden, falls ein Verständniss hievon bei der Gemeinde erreicht werden soll. Zugleich ist es eine Beschränkung der Meinung des Apostels, wenn der Verf. zwar *πλήρωμα* mit Recht als Füllzahl übersetzt, mit Bezug auf V. 26, dies aber nur also deutet, dass noch Uebrige hinzukommen werden, Einzelne, wie dies nach dem Mass der geringen Tage der Wartezeit der Kirche schon erfüllt sei und nur in dieser Art weiter erfüllt werde. Der Verf. trägt offenbar zu schnell seine vorgefassten Ansichten in den Text hinein. Die erste Arbeit muss die streng exegetisch erörternde seyn; dieser müssen alle Meinungen zum Opfer gebracht werden. Nun ist in 11, 26 ganz klar *Ἰσραήλ* im Gegensatz zu *πλήρωμα τῶν ἐθνῶν* gesetzt; es muss also irrig seyn, unter Israel sowohl die Angestammten als das Wiedereingepfropfte zu verstehen, und *οὕτω* kann nichts Anderes bedeuten, als was der vorausgehende Satz besagte, die Ordnung seines Eingehens; *πᾶς* hinwiederum kann nichts Anderes seyn, als das ganze im Gegensatz zur Heidenfülle stehende israelitische Volk. Dass aber die Bedingung des *σωθῆναι* etwas Anderes sei, als der Glaube, ist ja nicht gesagt. Indem das schliessliche Israel zum Glauben kommt, hat es eben die Bedingung seines Heiles gefunden.

Wir schliessen hiermit unsre Einzelbemerkungen, und scheiden von dem Hrn. Verf. mit herzlichem Danke für die ausgezeichnete Arbeit, die wir in Jedes Händen sehen möchten, dem es um ein tiefeindringendes Studium des Römerbriefes zu thun ist. [E.]

IX. Kirchengeschichte.

1. F. C. W. K. Sell (Dr. u. Prof. d. Theol., Direct. des Pred.-Sem. u. 1. Stadtpf. zu Friedberg), Denkschrift des evang. Pred.-Seminars zu Friedberg für 1857—1861. Friedberg (Comm. v. Bindernagel u. Schimpff) 1862. IV u. 320 S.

Vorliegende Denkschrift des grossherzoglich hessischen Predigerseminars zu Friedberg enthält dreierlei: einmal statistische und chronistische Nachrichten über den bezeichneten Zeitraum (S. 287—318), die allgemeinere Bedeutsamkeit nicht ansprechen; sodann (S. 187—286) eine Reihe von mehr oder minder bedeutsamen und eingreifenden praktischen Arbeiten von Lehrern und Mitgliedern des Seminars, welche sämmtlich den im Vorwort von der Anstalt prädicirten „Standpunkt gläubiger von Extremen entfernter Vermittlung" bekunden, und den zu rühmen unsers Ortes nicht ist; endlich aber (S. 1—186) eine wahrhaft verdienstliche Abhandlung von Dr. Franz Schwabe über die reformatorische Theologie des Joh. Hus, welche auf Grund der eignen Schriften von Hus und nicht ohne Berücksichtigung ausgezeichneter neuerer Darstellungen des Objekts von Neander, Böhringer, Novotny u. A. die gesammte Theologie Hus'ens vom Artikel von der Kirche und dem damit Connectirten aus bis zu denen von Schrift, rechtfertigendem Glauben, Sacramenten, Heiligen, Fegfeuer u. s. w. hin einer so fleissigen, gelehrten und eindringenden (wenn allerdings auch ziemlich trockenen) Erforschung unterbreitet, wie sie der Lehre Hussens bisher noch nirgends zu Theil geworden ist. Sie schliesst mit dem Ergebnisse ab, dass wirklich die evangelischen reformatorischen Principien bei H. zu finden seien, wenn er auch nicht überall ihre nothwendigen Folgerungen gezogen habe; was ihn aber vor Allem auszeichne, sei, dass jene bei ihm nicht blos Sache der Erkenntniss, sondern des persönlichen Lebens geworden. Im Allgemeinen können wir ja hier dem Verf. nur beipflichten, und nur wenn derselbe hiebei S. 135 ff. auch Festhaltung der Transsubstantiation bei Hus mit Entschiedenheit findet, so möchten wir dazu ein Fragezeichen setzen. Der Abhandlung folgt noch S. 170 ff. ein gelehrter und interessanter Anhang mit authentischen Stimmen von Zeitgenossen über den Klerus und sein Verderben im 14. u. 15. Jahrh., wobei es nur auffällt, dass der Verf. wiederholt (S. 173) den Kirchenhistoriker Gieseler Giesler nennt. Der ganze Schwabische Aufsatz über Hus ist es jedenfalls allein, was der vorliegenden Denkschrift erst bleibenden Werth gibt und weit über die hessischen Grenzen hinaus für alle Zeit Beachtung verdient.

[G.]

2. Primus Truber, der Reformator Krains. Ein Beitrag zur Reformationsgesch. Oesterreichs von Dr. Wilh. Sillem, Schuldirector zu Oberschützen in Ungarn. Erlangen (Bläsing) 1861. XII u. 98 S. 12 Ngr.

Der Verf., ein geborener Hamburger, hat zu der vorliegenden, höchst schätzenswerthen Arbeit besonders die Manuscripte benutzt, welche sich auf der Hamburger Stadtbibliothek aus dem Raupachschen Nachlass befinden, übrigens aber auch die einschlagende Literatur, besonders die provinzielle für Krain, treu berücksichtigt; und wenn wir nun hinzunehmen, dass er in slavischen Ländern zu beiden Seiten der Donau zu wiederholten Malen gewesen ist als Augenzeuge nationaler und kirchlicher Zustände, so kann es uns nicht verwundern, dass als Frucht seiner Studien ein an Detail reiches Büchlein hervorgegangen ist, nicht blos wichtig für die Reformationsgeschichte, sondern insbesondere auch für die Culturgeschichte damaliger Zeit. Das Hauptinteresse richtet sich auf die Uebersetzung der Bibel und guter lutherischer Schriften in die slavischen Dialekte, welche von Würtemberg aus, wo sich Truber im Exil aufhielt, unter Mitwirkung des Herzogs Christoph und des P. P. Vergerius geschah, und hier verdanken wir dem Verf., theils als Ergänzung, theils gegenüber der Biographie von Sixt über Vergerius, die eingehendsten Belehrungen über das Verhältniss der beiden slavischen Alphabete (des glaglolitischen und des cyrillischen) über den Antheil, den Vergerius fast nur durch einflussreiche Empfehlungen, Truber aber durch wirkliche jahrelange Arbeit an der Bücherverbreitung gehabt u. s. w. Von den Lebensschicksalen Trubers erfahren wir hingegen nur sehr wenig. Dies sollte uns bei dem Spürfleiss des Verf. ein deutlicher Beweis seyn, dass aus den bis jetzt aufgefundenen Quellen weiter nichts zu melden war; wenn indessen Sixt (a. a. O. S. 375) in einer Anmerkung sagt: „er starb 1586 als Pfarrer von Derendingen, nachdem er zuvor noch in Laufen am Neckar angestellt gewesen war", so lag hierin für Sillem die Nothwendigkeit, diese Aussagen zu prüfen und entweder zu bestätigen oder als unhaltbar zu bezeichnen. [H. O. Kö.]

3. Jac. Maehly (*Ph. Dr.*), Seb. Castellio. Ein biograph. Versuch nach den Quellen. Basel (Bahnmaier — C. Detleff) 1862. 152 S. 27 Ngr.

Fast ein Jahrhundert ist verflossen, seitdem J. Conr. Füesslin 1775 seine Lebensgeschichte Castellios herausgegeben hat, ohne dass diesem Werke eine neue Monographie über Castellio gefolgt wäre. Nur kürzere Charakteristiken und Be- oder auch Verurtheilungen dieses Mannes sind neuerlich reichlich erschienen. So war es denn wohl an der Zeit, dass ein Gelehrter von neuem sich den Castellio zum Objecte einer ausführlicheren quellenge-

mässen Darstellung machte. Immerhin war ja seit Füesslin Mancherlei hinzugekommen, was das äussere oder innere Leben desselben schärfer zeichnete. Dies zu verarbeiten und zu sichten und das ganze Material neu zu durchforschen und zu gestalten hat sich der Verf. zum Ziel gesetzt. Schwerlich wird dabei auch irgend Jemand einwenden, die Bedeutung Castellios sei keine solche, um eine ausführliche aktenmässige Darstellung seines Lebens zu rechtfertigen. Mag Trechsel ganz Recht haben, wenn er Castellio zu den Repräsentanten der Richtung zählt, deren eigenthümliches Gepräge darin bestand, „dass sie die scharfen Ecken und Lineamente der Kirchenlehre so sehr als möglich verflachte und abstumpfte und einem angeblich biblischen Universalismus entgegensetzte, mit einem Worte sich mehr oder weniger dem näherte, was man oft eine allgemeine oder natürliche Religion zu nennen pflegt"; und mag der Verf., ein Nichttheolog, in diesem Bezug seine Sympathien mit Castellio auch hie und da nicht verleugnet haben. Jedenfalls ist Castellios Kampf, in den er nach jener Richtung hin gegen Prädestination, für freien Willen, für religiöse Duldung eintrat, und der ihn den Römischen so gut wie den Calvinisten verhasst machte, ein geschichtlich bedeutender gewesen, und die Geschicke seines Lebens, die ihn so tragisch verflochten haben mit den theologischen Kämpfen und Stürmen seiner grossen Zeit, mit dem reformatorischen Wirken Calvins und Bezas, forderten von neuem eine quellenhafte Erörterung und Würdigung. Haben ein Calvin und Beza den Mann und dessen Einfluss für wichtig genug gehalten, um mit aller und vereinter Kraft gegen ihn anzukämpfen in einem Kampfe auf Leben und Tod, in welchem die eine Parthei, Castellio, nach wechselnden Siegen und Niederlagen endlich das Leben auf der Wahlstatt gelassen hat: so ist es mehr als gerechtfertigt, dass auch dem Verf. die hohe Bedeutung des Mannes auf gelehrtem und religiösem Gebiete Grund seiner erneuten Forschung geworden ist. Freilich hat er von Anfang an zunächst nur seine philologische Bedeutung im Auge gehabt und in philologischer Nüchternheit und Akribie spricht er auch kurz, ungeschminkt und bündig über das ganze Leben und literarische und anderweite Wirken C.'s. Im Verlauf der Untersuchung aber ist ihm immer klarer geworden, dass das theologische Gebiet bei Würdigung C.'s nothwendig auch müsse beschritten werden; und wenn er demgemäss auch über C.'s Polemik, Hermeneutik, Dogmatik, Bibelkritik gesprochen, so ist es doch stets bescheiden geschehen und diese Bescheidenheit entwaffnet allezeit, auch wo sie mitunter opponiren möchte, theologisch gegnerische Kritik. Einige urkundliche Beilagen und reiche literarische Anmerkungen und Beläge, welche letzteren wir freilich ungleich lieber und weniger störend gleich unter dem Texte gesehen hätten, beschliessen das verdienstliche Ganze.

[G.]

4. Lic. Preuss, Das Concil von Trident. Ein Vortrag geh. im Auftr. des ev. Vereins zu Berlin. Berl. (G. Schlawitz) 1862. 38 S. 7½ Ngr.

Eine klare und im Wesentlichen protestantisch reine compendiöse Darstellung des Verlaufs, des Inhalts der Beschlüsse und der historischen und kirchenrechtlichen Bedeutung des Tridentiner Concils, nicht aber eine anziehende Einleitung in das allseitige genetische Verständniss desselben für einen grösseren Kreis gebildeter Leser. Und wenn nun doch wohl letzteres der eigentliche Zweck der Vorträge des evangelischen Vereins seyn dürfte, so hätten wir freilich gewünscht, die Zweckgemässheit dieses Vortrags noch deutlicher erkennen zu können. [G.]

5. Aloys. Pichler, Dr. d. Theol., Geschichte des Protestantismus in der orientalischen Kirche im 17. Jahrh. oder der Patr. Cyrill. Lucaris u. s. Zeit. Münch. (J. J. Lentner) 1862. IV u. 254 S.

Es ist dies die erste vollständige Monographie über den Patriarchen Cyrillus Lucaris, aus unantastbaren, zum Theil noch ganz unbenutzten Quellen zusammengestellt, angemessen eingeleitet — da die Geschichte Cyrills mit den damaligen griechischen und allgemein europäischen Zuständen in engem Zusammenhange steht — durch eine historische Charakteristik der religiös politischen Lage Europas und des christlichen Orients und von da zur Darstellung zuerst der Jugendgeschichte Cyrills und seiner politischen und religiösen Vorbildung, hierauf der patriarchalischem Wirksamkeit desselben in Alexandrien und Constantinopel bis zu seinem gewaltsamen Tode, endlich der confessionellen Stellung Cyrills in ihrem ganzen Zusammenhange und ihren gesammten Folgen fortschreitend. Der Titel: „Geschichte des Protestantismus in der orientalischen Kirche im 17. Jahrh." ist also allerdings zu viel sagend. Aber auch der erste Versuch einer vollständigen Monographie über Lucaris selbst und seinen Versuch, die griechische Kirche Calvinistisch zu reformiren, hat ja seine hohe Bedeutung und sein unbestrittenes Verdienst, zumal des Verf. Streben, gegenüber den Ungenauigkeiten und Entstellungen calvinistischer Berichterstatter, die er geradezu als Gewissenlosigkeiten und historische Lügen bezeichnet, historisch wahr und treu zu seyn, vielfach ein neues Licht über jene ganze Geschichte verbreitet. Freilich ist nun, wie Ref. nicht anders erkennt, des Verf.'s Kritik Calvinistischer Quellen doch mannichfach zur Ungerechtigkeit geworden; sein streng romanistischer Standpunkt, der ihn nicht einmal die griechische Kirche unbefangen beurtheilen liess, hat ihn noch weniger gegen Calvinismus und gegen Cyrillus Lucaris wirklich gerecht seyn lassen. Doch ist immerhin durch das vorliegende sorgsam und concinn gearbeitete historische Werk die Bahn gebrochen

worden zu einer nothwendigen und gewiss auch successiv eintretenden vollen Ausklärung des bedeutsamen historischen Objekts. [G.]

6. Die Lehre des württ. Theosophen Johann Michael Hahn systematisch entw. und in Auszügen aus seinen Schriften dargestellt von W. F. Stroh, Pf. in Grömbach. Stuttgart (Steinkopf) 1859. 594 S. 8. 1 Thlr. 20 Ngr.

Für das vorliegende Werk, welches die Lehre des berühmten Stifters der Michelianischen Gemeinschaft in Württemberg und als Einleitung einen Lebens-Abriss des Mannes enthält, sind wir dem Hrn. Verf. grossen Dank schuldig. Denn einerseits ist das System Hahns für den Entwicklungsgang der Theologie und insbesondere der Theosophie so bedeutungsvoll, dass kein Theolog dasselbe völlig unbeachtet liegen lassen sollte, zumal es sich auch praktisch so lebensfähig gezeigt hat; andererseits ist die Art und Weise der Mittheilungen Hahn's eine so zerstückelte und systemlose gewesen, dass gewiss nur Wenige sich die Aufgabe stellen werden, sich durch die 15 Bände seiner zum grossen Theil in eigenthümlicher Sprache gehaltenen Werke durchzuarbeiten. Der Verf. war nun zu dieser der Wissenschaft wie dem grösseren Publicum zugleich bestimmten Arbeit um so mehr befähigt, als ihm nicht nur die Gabe der Systematisirung eignet, sondern auch, was die Grundbedingung jedes wahren Verständnisses ist, die rechte liebende Hingebung für den Schöpfer dieser Gedanken sich findet. Er bezeichnet als das Resultat seiner Forschung die Lehre Hahn's als ein auf den tiefsten Schriftideen ruhendes, allumfassendes und durchleuchtendes System, das zur Förderung eines tiefen, lebendigen und ganzen Schriftverständnisses überhaupt und zur Erläuterung und Ergänzung der Böhme'schen und Oetinger'schen Gedanken insbesondere von grösstem Werthe ist. Die Zusammenfassung der einzelnen Aussprüche Hahn's müssen wir als eine sehr präcise und auf das kürzeste Mass reducirte, sowie an die Sprache der theologischen Wissenschaft sich möglichst anschliessende bezeichnen, die Auswahl der Belagstellen reducirt sich ebenfalls auf die nothwendigsten und schlagendsten Beweisstellen, welche fast sämmtlich erbaulichen Charakters sind, so dass das Buch zugleich ein geisterweckendes und seelenerbauendes genannt werden kann. Der Hr. Verf. hat das ganze System in drei Theile getheilt. Der erste behandelt die Offenbarung der Herrlichkeit Gottes und zwar a) in Gott selbst b) in der Creatur c) im Menschen; der zweite behandelt den Verlust der Herrlichkeit, ebenfalls in drei Abschnitten, erstlich den Sündenfall, zweitens die Herrschaft der Sünde zum Tode, drittens den Fluch; der dritte umfasst die Wiederherstellung der Herrlichkeit in vier Abschnitten, deren erster den göttlichen Liebesplan der Wiederbringung aller Dinge durch das

königliche Hohepriesterthum Christi, (die allgemeine Wiederbringung spielt bekanntlich in Hahn's Lehre eine grosse Rolle; er sagt: Ich glaube nicht, dass irgend ein Mensch schrecklicher wider Gott und Gottes Wahrheit, wider sein Licht und seines Herzens Sinn zeugen kann, als der von unendlichen Verdammnissen predigt), deren zweiter die persönliche Zubereitung des königlichen Hohenpriesters bespricht mit den wichtigen Unterabtheilungen von Versöhnung, Opferleib und Opfertod, Mittelsubstanz u. s. w. (Christus ist zur vollkommenen Himmelsleiter gemacht, deren oberste Kreisstrasse ist seine himmlische Menschheit im Lichtraum der allerinnersten Gottesgeburt, und die allerunterste Sprosse ist seine Menschheit aus Maria, die sich unter Alles erniedrigt hat). Der dritte behandelt das hohepriesterliche Werk Christi in den Gläubigen, in Geistesmittheilung, Geistesgeburt und Geistesgemeinschaft bestehend; der vierte das königliche Regiment und Reich Christi, indem a) von der Universalherrschaft Christi zur Wiederbringung aller Dinge, b) von den Wiederbringungsanstalten, c) von der Ordnung der Wiederbringung gesprochen wird. Das der Inhalt.

Wir sind allerdings der Ansicht, dass die Kirche allezeit gerade der Theosophie gegenüber ein sehr waches und kritisches Auge haben müsse, da dieselbe nur zu leicht dieses umnebelt; aber wer sich solches zutraut, findet hier sicher einen reichen und grossen Schatz köstlicher Gedanken. [E.]

7. L. N. Ranyard, Das noch fehlende Glied, oder die Bibelfrauen in den Häusern der Armen Londons. Aus dem Englischen von M. B. Mit Vorwort von W. Bögerhold. Berlin (W. Schultze) 1862. VIII u. 206 S.

In den verrufensten Districten und Häusermeeren Londons, welche bisher weder das Wort der Predigt, noch die Fürsorge der Stadtmission hat erreichen können, ist neuerdings durch fromme Frauen äusserlich gleich niedrigen Lebensverhältnisses, welche unter der Aufsicht gebildeter Damen dort zu sehr billigen Preisen Bibeln und Neue Testamente verkaufen und zugleich durch evangelisches Wort und durch Fürsorge für ordentlichere Bekleidung und Ernährung und häusliche Reinlichkeit dem grauenvollen sittlichen Elende abzuhelfen trachten, ans Wunderbare Streifendes geleistet worden, das auch unsere grösseren Städte zur Nacheiferung aufrufen muss. Was so in London geleistet worden ist, wird authentisch dargelegt in dieser Uebertragung eines englischen Buches. Allerdings hätten wir für deutsche Zustände eine Bearbeitung des englischen Originals erspriesslicher erachtet. Die mannichfache Zusammenhangslosigkeit, sich wiederholende Weitschweifigkeit, historische Ungenauigkeit, confessionelle Incorrectheit u.s.w. des Originals wird manche deutsche Leser abschrecken. Doch ist auch andererseits gerade die Ursprünglichkeit der mitgetheilten Berichte

schlagend und rührend, und von Herzen wünschen wir, dass die Schrift dazu beitragen möge, das für recht gedeihliches Eingreifen christlichen Sinnes in die Verhältnisse des niedrigsten Lebens annoch fehlende Glied gewissermassen kirchlicher Organisation auch uns zu schenken. Freilich fehlen uns ja noch viel mehrere und bedeutsamere Glieder als dies eine, und schier möchte man hie und da, in Preussen z. B., an der ferneren Lebensfähigkeit deutsch evangelischer Zustände verzweifeln. [G.]

X. Kirchenrecht und Kirchenpolitie.

1. Die Kirche und ihre Zukunft, oder die religiösen Tagesfragen. Zur Orientirung auf dem kirchlichen Gebiet für Gelehrte und Ungelehrte beleuchtet von Philipp Paulus. Ludwigsburg (Riehm) 1861. 348 S. gr. 8. 28 Ngr.

Das im pietistischen Geiste und Interesse geschriebene Buch stellt als selige Zukunft der Kirche den schon von anderwärts her (vgl. Evang.-K.-Zeit. von 1863. Nr. 16. S. 192) bekannten „Ecclesiolismus“ hin, d. h. die Auflösung der evangelischen Christenheit in lauter „Secten“ und „Conventikel“ („*ecclesiolae in ecclesia*“) und deren „höhere“ Wiedervereinigung in der „evangelischen Allianz.“ Es ist nicht ohne Nutzen, sich mit dem Buche bekannt zu machen: man lernt daraus manches für Kirchengeschichte und Kirchenpolitie, noch mehr aber für richtige Beurtheilung des Pietismus nach seinem Wesen und seinen Tendenzen. Ganz frei und unverhohlen wird hier des Christenthums Kern und Stern nicht in den heilbringenden Glauben an den Erlöser, sondern in die selbsterwählten Werke ascetischer Frömmigkeit gesetzt. Die letzte, unvermeidliche Consequenz dieses grundstürzenden Irrthums kann natürlich keine andere seyn, als: brüderliches Zusammentreffen mit den Resultaten des werkheiligen, tugendstolzen Vulgärrationalismus, der Christum, den Glauben und das Evangelium für nichts achtete und „der evangelischen Kirche“ schon vor 70 Jahren denselben „Rath“ gab, den im J. 1861 der superfromme H. Ph. P. in folgenden Worten wiederholt: „Suche den Grundsatz mit aller Macht zu predigen und allem Volk ins Herz zu pflanzen, dass das ganz einerlei ist, welcher Glaubensgenossenschaft sich Jemand anschliessen möge“ (S. 94). Hierbei ist es fast unbeschreiblich, welche Masse von geistlichem Hochmuth in dieser Sectirerei steckt. Da wird z. B. der von Jakob Böhme inspirirte „Seelenhammer“ Michael Hahn (der „den Boden der evangelischen Lehre von dem Worte Gottes, als der alleinigen Quelle der Erkenntniss der göttlichen Dinge, verliess“, weshalb „von einer Ableitung und Herleitung seiner Lehre aus Gottes Wort überall keine Rede, sondern Hahn schöpft alles zunächst und unmittelbar aus

seiner eigenen Erleuchtung") auf eine Linie gestellt mit dem von Gott erleuchteten Propheten Amos, und zwar darum, weil beide keine Gelehrten gewesen, — als ob Moses mit seiner ägyptischen, Daniel mit seiner chaldäischen, St. Paulus mit seiner jüdischen Gelehrsamkeit den Weg zu Gott nicht noch ganz anders zu zeigen gewusst hätten, als jene Bauern und Handwerksbursche, die von den Sekten zu „Stundenhaltern" und Missionaren gemacht werden. Fast noch hochmüthiger ist die bis zum Ekel wiederholte Behauptung, die evangelische Kirche der Reformation habe mit Christo gar nichts gemein; sie sei eine „Herberge" für „die Geistlichtodten, die Unbekehrten und Unwiedergeborenen, die Kinder dieser Welt", für „die Lügner, Betrüger, Faullenzer, Fresser, Säufer, Hurer, Ehebrecher, Diebe, Räuber, Mörder"; dagegen bestünden die „Sekten" aus lauter wiedergeborenen Gotteskindern, „denn ohne wirkliche Busse und Bekehrung könne man weder ein Pietist, noch ein Michelianer, noch ein Herrnhuter, noch ein Methodist, noch ein Baptist werden." Aus dieser Anschauung heraus erklärt sich dann auch die Definition: „Die Welt d.h. der Theil der Christenheit, welcher keiner Secte angehört." — Möchten doch diese donatistischen Pharisäer zuvor lernen, was Adam, was Erbsünde, was Fleisch sei, ehe sie sich für die fleckenlose Gemeine der Heiligen, uns aber für das Reich Belials ausschreien! Ihrem Rufe: Siehe, hier bei uns ist Christus! antworten wir lediglich mit Matthäi 24, 23—26. [Str.]

2. Dr. Oskar Wächter, Bekenntnissgrund, Kirche und Sectenwesen in Würtemberg. Stuttg. (J. F. Steinkopf) 1862. VIII u. 175 S. 20 Ngr.

Ein frisches, lebenskräftiges, geistesmächtiges Wort für lutherische Wahrheit aus der würtembergischen Kirche, zwar nicht aus theologischer Feder geflossen, aber eben darum wohl um so lebenvoller, wenngleich freilich wohl kaum zugleich um so nachhaltiger. Zuerst (S. 2—33.) richtet der Verf. den Blick auf die kirchliche, insbesondere reformatorische Geschichte Würtembergs, um das historische Werden seines Bekenntnissstandes zu veranschaulichen. (Dabei nimmt es sich nicht gut aus, wenn S. 8 das Athanasianische Symbol „einem Bischof Athanasius" — dies die ganze Bezeichnung — zugeschrieben und S. 12 als schlechthiniger Urheber der Concordienformel Jac. Andreä genannt wird, wogegen S. 27 ganz treffend die historische Charakteristik gegeben wird: „der gesunde altwürtembergische Pietismus gewann in nachhaltigster Weise Gestalt und Leben in J. A. Bengel"). Sodann (S. 33—59) erörtert der Verf., und nicht von äusserlichem, sondern von wahrhaft innerlichem Standpunkte, die Rechtsfrage; und endlich am ausführlichsten wird (S. 59—140) die Lehre selbst dargestellt, gegenüber den Abirrungen des Papismus und Zwingli-Calvinismus,

wie des gesammten würtembergischen Sectencomplexes, zum Schluss (S. 141—174) mit einem treffenden Auszuge aus den evangelisch-lutherischen Bekenntnissschriften. Wir zweifeln nicht, dass nicht wenige und nicht eben ungewichtige würtembergische Stimmen gegen das ganz Zutreffende der gegebenen Charakteristik historischer, kirchenrechtlicher und dogmatischer Zustände Würtembergs Verwahrung einzulegen gedrungen seyn mögen; aber ein nacheiferungswerthes und wenigstens vorbildliches Lebenszeugniss der würtembergischen Kirche ist und bleibt die Darstellung auf alle Fälle. [G.]

Dieses Büchlein ist allerdings für Würtemberg und seine kirchlichen Zustände zunächst bestimmt, aber es ist ganz geeignet, auch anderen kirchlichen Provinzen lutherischer Kirche einen hellen Spiegel zur Selbstschau vorzuhalten. Dr. Wächter ist ein guter Lutheraner, trägt das Heiligthum seiner Kirche mit warmer Liebe im Herzen und weiss sie deshalb gegen Gefahren, Angriffe und Verdächtigung nach rechts und links gut zu vertheidigen, wie denn auch die Noth der Zeit und die letalen Gefahren in ihr für den Fortbestand der lutherischen Kirche dieses sein Zeugniss ausgeboren haben. Diese Gefahren sind für Würtemberg insonderheit reformirte Lehre und reformirter Geist, falsch pietistische Lehrverachtung, Sectenbildung und Sectengeist, Abneigung gegen lutherische Exclusivität; daneben Unglaube in erschreckender Macht, so dass er den mit seltener Einstimmigkeit gefassten Beschluss der zweiten Kammer vom 17. September 1861 hat zu Wege bringen können, dass die staatsbürgerlichen Rechte vom christlichen Bekenntnisse unabhängig seyn sollen, womit sich der Staat vom Christenthume losgesagt hat. Alles das bewegt die Seele des Dr. Wächter und Niemand wird sich darüber wundern, wenn er im Kampfe dagegen auf den ersten Blick ein ziemlich buntes Durcheinander zu bieten scheint. Allein das ist nur Schein, vielmehr führt er den Kampf aus dem Centrum einer starken und guten Festung und dieses ist die gute Lehre und das gute Recht der lutherischen Kirche. Dass er allen andrängenden Wogen dieses und dieses allein in ehrlicher Rüstung entgegenhält, die vergessenen und verachteten Schätze dieser Kirche wieder öffnet und die Vorurtheile dagegen zu zerstreuen sucht — das ist es, was seiner Schrift gründlichen Werth gibt. Denn es zeigt den gesunden und tiefen Blick, dass vor dem Sturz in den Abgrund nicht Transactionen, Unionen, Alliancen, Kirchenverfassungen, wissenschaftlicher Auf- und Neubau, sondern einzig die Hinkehr zu der einzig zu Recht stehenden Kirche lutherischen Bekenntnisses retten könne. Das ist zum Sichbesinnen vorerst genug. Deshalb handelt Dr. W. seine Arbeit in vier Stücken ab: 1) Unsere Geschichte. 2) Unser gutes

Recht. 3) Unsere Lehre. 4) Anhang: Die evangelisch-lutherischen Bekenntnissschriften im Auszuge. Sonst hätten wir gegen die vorgetragene Lehre wohl Manches einzuwenden, so namentlich in der Lehre von der Kirche, von der Taufe, von dem Verhältnisse des Worts zum Sacramente. Auch der vorgelegte Unterschied zwischen reformirter und lutherischer Lehre ist zu wenig concentrisch gefasst, selbst Widersprechendes kommt mit vor, so dass man sieht, Dr. Wächter sei über Manches noch in dem Stadium der Gährung; allein der Ansatz ist in allen Stücken — nur nicht bei der Lehre von der Taufe, dass sie eine substantielle Schöpfung des neuen Menschen sei — gut lutherisch und, was für den Kampf des Verf. die Hauptsache ist, das gute Recht der lutherischen Kirche ist unantastbar. Allein wer wird es wieder zu der ihm gebührenden Herrschaft bringen? [A.]

3. Die orientalische Kirchenfrage nach ihrem gegenwärtigen Stande. Von Dr. Aloysius Pichler. München (Lentner) 1862. 46 S. gr. 8.

Diese Blätter sind veranlasst durch des Verf.'s Habilitation an der theologischen Facultät in München und sollen nur Vorläufer eines ausführlichen Werkes seyn, das unter dem Titel: „Die griechische Kirche und das Pabstthum" im Verlaufe eines Jahres erscheinen soll. Es war dem Verf. daher in dieser Schrift durchaus nicht um materielle Vollständigkeit, sondern nur darum zu thun, durch Zusammenstellung der neuesten und vornehmsten Zeugnisse aus der byzantinischen, russischen und hellenischen Kirche zu beweisen, dass die Orientalen gegenwärtig das Pabstthum als das grösste Hinderniss ihrer Vereinigung mit den Occidentalen erklären. Alle anderen hiemit zusammenhängenden Punkte, namentlich auch die neuesten Unionspläne und Versuche, sollen in dem versprochenen grössern Werke ihre ausführliche Behandlung erfahren. — Dass gerade ein römisch-katholischer Gelehrter, ein dem Primat seines Kirchenoberhauptes huldigender Theolog, umständlich auf diesen Gegenstand eingeht, könnte kaum zu irgend einer andern Zeit so willkommen seyn, als eben jetzt, wo Luther von den päbstlichen Vorreitern mit ungewöhnlicher Dreistigket beschuldigt wird, die Einheit der katholischen Kirche zerstört zu haben. Das bei dem Streite zwischen Rom und Wittenberg unbetheiligte christliche Morgenland tritt in unserm Schriftchen als unpartheiischer Richter vor die beiden abendländischen Partheien, und sein einstimmig gefälltes Urtheil geht dahin, es sei einzig und allein der Pabst, der die katholische Kircheneinheit zerrissen habe und einer Wiedervereinigung der getrennten Glieder als unübersteigliches Hinderniss im Wege stehe. So lauten die hier beigebrachten Zeugnisse und Andeutungen der Orientalen, von den ältesten Zeiten an und namentlich seit Cyrillus Lucaris bis auf

unsere Tage. Wir sehen aus diesen wenigen Blättern, dass sich in der protestantischen Lossagung von Rom die morgenländische nur wiederholte und fortsetzte; wir lernen, wie gerecht und wie tiefbegründet alle von den Reformatoren gegen das Pabstthum gerichtete Vorwürfe waren; wir erfahren, dass es römische Art von jeher gewesen ist, sich weiss zu brennen, den Gegner aber so schwarz als nur immer möglich darzustellen. Es drängen sich beim aufmerksamen Lesen des P.'schen Büchleins unwillkürlich die auffallendsten Parallelen, die überraschendsten Analogieen zwischen dem orientalischen und dem protestantischen Kampfe mit Rom auf, die wir hier nicht weiter darlegen können. Wohl aber dürfte es nicht unnütz seyn, einiges von P. Entwickelte oder Berührte hervorzuheben. Da tritt uns nun zuvörderst die auch von den Reformatoren betonte Wahrnehmung entgegen, dass der römische Stuhl bald so bald entgegengesetzt spricht und handelt, je nachdem es die sich immer gleichbleibende Politik seiner Weltherrschaftsinteressen erheischt. In dem einen Augenblicke pocht er auf seine kirchliche „Stabilität" und brandmarkt die Protestanten als Neuerer, als Fortbilder; im nächsten Moment rühmt er sich der Fortbildung und verdammt die Orientalen wegen ihrer kirchlichen „Stabilität" und ihres Abscheus vor seinen Neuerungen. Was ist die nothwendige Folge dieser zweizüngigen Politik? Dass sich die orientalisch-protestantische Ueberzeugung, der Curie sei es lediglich um profane Zwecke zu thun, mehr und mehr festsetzt, verstärkt und ausbreitet. Was Wunder also, wenn „die orientalische Kirchenfrage" allmälig in das Stadium eingetreten ist, in welchem sie Dr. P. uns vorführt? „Die Vorwürfe der Griechen gegen die Lateiner haben sich seit Photius nicht nur um keinen vermindert, sondern im Gegentheil um viele vermehrt. Der confessionelle Gegensatz zeigt deutliche Stufen des steten Wachsthumes und ist gegenwärtig wohl auf dem Höhepunkte seiner Ausbildung angelangt. Die Toleranz, welche der römische Stuhl in Bezug auf alle Differenzen, so weit sie kein erklärtes (!!!) Dogma betreffen, gegen die Griechen übt, wird von diesen zu dem Vorwurfe missbraucht (???), dass demselben an keinem Dogma etwas gelegen, sondern nur um die Aufrechterhaltung seiner usurpirten Universalherrschaft zu thun sei." Nun meint zwar Dr. P., auf diesem Höhepunkte werde sich der griechische Widerspruch „unmöglich lange erhalten können." Indess möchten sich die etwa hierauf gegründeten Hoffnungen doch zeitig genug als Trugbilder erweisen; der protestantische „Gegensatz" steht ja schon seit 300 Jahren auf jenem „Höhepunkte", und trotz aller Vorreiterei rechts und aller Atheisterei links ist die in der Natur der Sache begründete Aussicht vorhanden, dass er sich dort noch gar lange wird erhalten können. Gerade deshalb, weil die griechische

Controverse sich aus ihrer ursprünglichen Multivagität in ihr innerstes Centrum zurückgezogen hat, ist sie nur um so zäher, widerstandsfähiger, lebenskräftiger geworden. „Die anfänglichen, ganz allgemeinen und gleichsam principlosen Beschuldigungen haben allmälig eine bestimmtere Gestalt gewonnen und sind in ein gewisses System gebracht worden. Während Photius ungefähr 10 Anklagen gegen die Lateiner vorbrachte, Cerularius 20, Nicetas Seidus 32, Nectarius mehr als 30, Coressius noch einige mehr, während Costanzi 22, Manuel Calecas 60, Cotelerius 89, das griechische Pedalium und die russische Kormczaia Kniga geradehin unzählige enthalten, neben welchen eine gemässigtere Parthei geht, wie Petrus von Antiochien, der nur 2, Johannes, Metropolit von Russland, der nur 7, Theophylact, Erzbischof von Bulgarien, der nur 1 für stichhaltig hält; während die Einen, wie Michael Paläologus, die Differenz über den Primat, Andere, wie Cyrillus Lucaris, die Bedeutung des Streites über das *Filioque* auf Null reducirten: ist nun seit dem eben genannten Patriarchen und der näheren Berührung der Griechen mit den Protestanten das Pabstthum der grosse Stein des Anstosses, und dessen Verwerfung der Artikel der stehenden und fallenden Kirche für die anatolische Orthodoxie geworden." Wie mag man doch römischerseits auf die baldige Bekehrung eines bis zu dieser Einsicht vorgeschrittenen Gegners hoffen? War man nicht einmal im Stande, die plan- und zusammenhangslos streitenden Morgenländer zu überwältigen oder überlisten, wie soll es mit den um Eine Losung gesammelten leichter möglich seyn? Und wie fest sie sich um diese Eine Fahne schaaren, zeigen ihre Aussprüche, von denen ich nur diejenigen hier anführen will, die am stärksten das anatolische Verhältniss einerseits zum Pabste und dessen Kirchen-, Staats- und Kirchenstaatspolitik, andererseits zum Protestantismus kund geben. Leichtbegreiflich mischt sich in die orientalischen Zeugnisse manches unserer Ueberzeugung nicht Entsprechende; von solchen, wie von allen minder starken Aussprüchen und Ausführungen abstrahiren wir, auf die vorliegende Schrift selbst verweisend. „Nach dem Vorgange der Protestanten Calixt (P. schreibt „Callixt") und Conring (*ricedeatus certe romanus asseri et negari nequit sine alterutrius partis manifesta haeresi*) erklärte bereits der Patriarch Cyrillus Lucaris den Primat als das einzige Hinderniss der Vereinigung beider Kirchen, der griechischen und lateinischen. Wollten nur die Griechen, schreibt er, an den römischen Pabst glauben und ihn als das Oberhaupt der Kirche und den Nachfolger Christi anerkennen, dann hätte aller Streit ein Ende; weil sie aber dies verweigern, darum werden sie excommunicirt und verdammt. Den Römern liegt nichts an dem *Filioque*, sondern nur deshalb schelten sie die Griechen Schismatiker, weil sie dem

römischen Bischofe und der römischen Kirche die Unfehlbarkeit absprechen und dem Patriarchen von Rom kein grösseres Ansehen als ihren eigenen zuerkennen. — Der Patriarch Nectarius von Jerusalem, einer der berühmtesten Prälaten der orientalischen Kirche, bemerkt in seinem Buche: über die Herrschaft des Pabstes, das Griechen und Russen als das festeste Bollwerk gegen die Angriffe der römischen Kirche erklären: In göttlicher Inspiration haben die Väter zu Chalcedon den 28. Kanon der römischen Ehrsucht entgegengestellt, um die Monarchie, die der Tyrannei am nächsten steht, von der Kirche auszuschliessen und die römische Herrschbegierde mit der Wurzel auszurotten. Seit die Römer von der Gewalt der griechischen Kaiser sich losgerissen und die Gemeinschaft mit der orientalischen Kirche abgebrochen haben, sind sie doppelte Tyrannen geworden durch die Anmassung der Universalherrschaft über die Welt und über die Kirche, indem sie sich selbst vergötterten und ihre Willkür zum Gesetz erhoben.“ Beiläufig zeigt sich hier, wie wenig selbst die ökumenischen Concilien vom Pabste geachtet werden. Das dritte untersagte jede Veränderung des nicenischen Symbols; das vierte verwarf die römischen Primatsprätensionen;— der Pabst setzte sich über beide Synoden hinweg. Ihn soll keine binden; aber den Protestanten rückt er beständig vor: „Concilia! Concilia! Ihr haltet weder Väter, noch Concilia!“ — Gleich Cyr. Luc. und Nectar. bezeichnet Helias Meniata, Bischof von Cernice, in seiner Schrift „über den Fels des Aergernisses“ ebenfalls als ersten Differenzpunkt beider Kirchen den römischen Primat. „Denn, sagt er, dieser bildet gegenwärtig die höchste Scheidemauer, da er auf die ganze Regierung der Kirche sich bezieht und alle anderen Controversen in demselben begründet sind. Wären nur beide Kirchen in diesem Punkte einig, ob die Verfassung der Kirche die Aristokratie sei, wie die Griechen behaupten, oder die Monarchie, wie die Lateiner meinen, dann wäre die Verständigung über alles Uebrige eine leichte Sache.“ — Markoran, über die päbstliche Encyclica von 1848: „Während der Pabst die übrigen Differenzen mit Stillschweigen überging, konnte er dagegen die Frage über den Primat, als der ersten und Hauptursache der Trennung, nicht unberührt lassen.“ — Fürst Pitzipios: „Rom und die römischen Missionäre sind gewöhnt, anders zu reden und anders zu handeln. Diese widersprechende Verfahrungsweise finden alle diejenigen ganz unbegreiflich, welche die politischen Motive nicht kennen. Die röm. Kirche macht den oriental. Christen den Vorwurf, die Grundlehren der kathol. Kirche preisgegeben zu haben, behandelt dieselben als Verdammte, bezeichnet sie als Ungläubige und Schismatiker, für die es kein Heil gibt, und erachtet sie sogar unwürdig der priesterlichen Gebete, des Begräbnisses und jeder göttlichen Gnade.

Wenn indess eine griechische Gemeinde oder ein Einzelner sich bereit erklärt, blos den Supremat des Pabstes, auch nur im Geheimen, anzuerkennen, so erlaubt ihm Rom, alle seine anderen Häresien und ungläubigen Grundsätze, alle anderen Differenzen und Abweichungen, beizubehalten und betrachtet ihn, wegen dieser stillschweigenden Anerkennung, als ein orthodoxes Glied der alleinseligmachenden Kirche. Diese Suprematie des Pabstes (soll) das Dogma der Dogmen, das einzige Abzeichen des wahren Christen, das Resumé der christlichen Religion, die Panacee des Heils seyn." — Turgeneff: „Es gibt einen Punkt, in Bezug auf welchen die öffentliche Meinung in Russland sich stets einer vollkommenen religiösen Freiheit widersetzen wird; dieser Punkt ist das Pabstthum. Niemals wird das Volk zugeben, dass es einem russischen Unterthanen erlaubt sei, gleich den römischen Katholiken einen Pabst, einen Fürsten, einen fremden Souverän als Haupt und Lehrer auch nur in Sachen der Religion anzuerkennen. Auch die tolerantesten Fürsten Russlands haben stets den Einfluss bekämpft, den der Pabst als Oberhaupt der katholischen Kirche hätte üben können. Sie handelten hierin im Sinne der Nation. Das Princip, welches den Pabst das sichtbare Haupt der Kirche und den Stellvertreter Christi seyn lässt, widerspricht der ganzen Natur des russischen Volkes; die zeitliche Gewalt, womit dieser Pabst zugleich bekleidet ist, erhöht noch diese Antipathie. Und wie sollte man diejenigen tadeln, welche sich gegen diese widersinnige Verbindung so ganz verschiedener Gewalten erheben, wenn man sieht, welches Unheil sie über das so schöne Italien gebracht hat! Bei allen Reformen wird die grosse Majorität des Volkes stets dem Pabstthum sich widersetzen, und die religiöse Freiheit wird daher nie eine vollkommene werden. Der Protestantismus dagegen würde nicht die gleichen Hindernisse bieten. Wenn in diesem Augenblicke volle Religionsfreiheit verkündet würde, so würde ohne Zweifel der Protestantismus unter allen Confessionen der griechisch-russischen Kirche die meisten ihrer Glieder entreissen." — Golovin: „Es ist Thatsache, dass, seit Constantinopel zur Hauptstadt erhoben ward, auch die Patriarchen des Kaisersitzes den Titel ökumenischer Bischöfe annahmen und nicht Vasallen der Päbste seyn wollten. Daher ist die Trennung gekommen, nicht so fast von einer dogmatischen Differenz." (Aehnlich auch der Fürst Galitzin). — Murawijew: „Wir sind vollkommen überzeugt, dass die ruhmreichen orientalischen Kirchenstühle ihren alten Glanz wieder erlangen werden. Woran wir aber nicht ohne tiefe Betrübniss denken können, ist dieses, dass die abendländische Kirche freiwillig sich getrennt hat von der Regel der Concilien, in stolzer Verblendung ihrem Stuhle Unverantwortlichkeit vindicirt und ihre eigenmächtigen Neuerungen ohne Scheu zu Dogmen

erhebt. Es ist gegenwärtig schwer für sie, zur alten Ordnung zurückzukehren; gerade diese ihre Neuerungssucht aber ist die Hauptursache unserer Trennung. Rom scheint die Wiedervereinigung der zwei Kirchen sehnlichst zu wünschen; aber wie könnte die orientalische Kirche hiezu sich entschliessen, wenn sie die allgemeinen Canonen preisgeben müsste? (Danken wir dem Herrn dafür, dass die Dogmen, die Canonen und die Riten in ihrer ursprünglichen Reinheit erhalten sind!) Wie könnte sie dem Pabste statt des Ehrenvorranges den Supremat zuerkennen, da sie das unverletzbare Recht der Gleichheit aller Patriarchen mit Füssen treten müsste? Wollte auch die morgenländische Kirche über alle anderen Irrthümer ihrer abendländischen Schwester aus Liebe zum Frieden hinwegsehen, würde wohl diese, wenn sie auch in allen andern Punkten nachgäbe, wie sie schon öfter sich hiezu bereit erklärt hat, auch den Artikel von der Souveränität ihres Patriarchen fallen lassen? Dies ist der Stein des Anstosses und Aergernisses, der mitten in der Finsterniss des Mittelalters zum Grundstein der römischen Kirche gelegt wurde und an dem sie nicht rütteln kann, ohne das ganze Gebäude zu erschüttern. Möge der Herr die 5 Patriarchalkirchen vor seinen Richterstuhl bescheiden, auf die eine Seite die von Rom stellen, auf die andere die von Constantinopel, Alexandrien, Antiochien und Jerusalem, und unter diesen, vormals unter sich gleichen und mit einander die Eine katholische Kirche bildenden Schwestern, Richter seyn! So lange die römische Kirche, ungeachtet aller ihrer Irrthümer, auf der Erklärung beharrt, dass es ausser ihrem Patriarchat kein Heil gebe, wird ihre orientalische Schwester, durchdrungen von dem Bewusstseyn ihrer eigenen Orthodoxie, nicht aufhören zu weinen über eine so traurige Verhärtung." — Die Petersburger Nachrichten: „Das Feudalsystem und das Pabstthum lasten heutzutage auf Westeuropa, lassen die Nationen nicht aufathmen und verursachen jene fürchterlichen Erschütterungen, die vor unsern Augen vorgehen." — Neophytus Ducas: „Kaum war die anatolische Kirche den grossen Gefahren der alten Häresieen des Arius, Nestorius, Sabellius, Macedonius, Dioscur und vieler Anderer glücklich entronnen, als unvermuthet ein neuer gewaltiger Sturm von Westen her gegen die heilige Arche der orientalischen Kirche sich erhob. Der Bischof von Altrom hatte sich die Ueberzeugung beigebracht, dass ihm allein die Schlüssel des Himmelreiches und alle Macht im Himmel und auf Erden übergeben sei, und strebte daher als Nachfolger Petri das Haupt auch der Kirche des Orients zu werden, indem er sich als absoluten, unabhängigen, unfehlbaren, irrthumslosen und unverantwortlichen Richter der ganzen Welt erklärte, dessen sämmtliche Handlungen von dem ihm allein eigenen heiligen Geiste geleitet seien. Von da ab

war er unablässig bemüht, durch Versprechungen und Drohungen gegen die griechischen Kaiser die orientalische Kirche sich zu unterwerfen, und es gelang ihm auch, manche zu verführen. Nie jedoch versank im Schiffbruch die Arche des Herrn in den Abgrund des occidentalischen Meeres, sondern durch die Hand des Höchsten beschützt, siegte sie über den papistischen Wahn, und schwebt, wenn auch äusserlich schwer gedrückt, heute noch ruhig auf den brausenden Wellen. Die bayerische Afterkönigsherrschaft weckt neuerdings die Hoffnungen des päbstlichen Hofes. Nicht, wie einst die heidnischen Tyrannen, setzt er den Orthodoxen den Mordstahl an die Kehle, nicht, wie die alten Häretiker, sucht er durch Sophismen zu verführen, sondern in teuflischer Politik raunt er unserm Clerus zu: Ihr werdet seyn wie Götter, wenn ihr unserer Herrschaft euch unterwerfet! Aber Löwen und Männer werden eher durch treue Eide sich verbinden, und Wölfe mit Lämmern eher Freundschaft schliessen, als die anatolische Kirche der papistischen Schlange die Hand zum Bunde reichen wird." — (Karatheodorides?) „Orthodoxie und Papismus", eine 1857/59 erschienene Kritik der Ansichten des Jesuiten Gagarin über die Union: „Die Differenz zwischen uns und den Papisten ist viel grösser, als man glauben machen will, um desto leichter die Einfältigen und Unwissenden zu täuschen. Die gegen Photius erhobenen Anklagen sind blosse Beschimpfungen, weil er die Griechen nicht den Weg des occidentalischen Fortschrittes betreten lassen wollte, der schnurgerade in den Abgrund führt. Wir haben nicht die Absicht, den Papismus des Irrthums zu überführen; denn er besitzt selbst alle Mittel zu seiner Aufklärung. Er fordert aber von uns, dass wir die freie orthodoxe Kirche dem Sklavenjoche eines einfachen, sterblichen Menschen unterwerfen, der allen menschlichen Schwächen unterliegt und der Gefahr ausgesetzt ist, das ganze göttliche Gesetz zu verkehren; dass wir diesem Sterblichen alle Rechte und alle Autorität der allgemeinen Kirche zuerkennen, und was noch ärger ist, dass wir ihn für Gott gleich, über die göttlichen Gesetze selbst erhaben halten mit der Vollmacht, Alles nach seiner Willkür zu verändern, beizufügen oder zu unterdrücken, eine ganze Reihe heiliger Väter mit dem Anathem zu belegen. Dies ist die Hauptursache der Trennung des Orients und Occidents. Sobald wir nur eine einzige Forderung des Papismus zugestehen, wird das ganze Gebäude unseres Glaubens Stück für Stück zusammenbrechen, und in seinem Sturze alles begraben, was die katholische orthodoxe Kirche glaubt und festhält. Was wir daher im Namen der Orthodoxie den Occidentalen anempfehlen, ist Vorliebe für die Vergangenheit, Liebe und Achtung für die Lehren und Beispiele der alten christlichen Kirche, ein aufmerksames Ohr auf die Stimme

der Väter und der Concilien, mit Einem Worte: die Rückkehr zum christlichen Alterthum und zur Vergangenheit, die uns allein zu der Zeit hinaufführen kann, wo der Orient und Occident trotz der Verschiedenheit der Sprache nur Eine Kirche bildeten." — Staurides: „Der grösste Feind der orthodoxen katholischen Kirche ist gegenwärtig der Papismus. Er sucht in sich selbst Mittel des Trostes, aber er entdeckt nur die Symptome der Fäulniss und Verwesung. In seiner Verzweiflung wendet er sich zu der gesunden und blühenden Heerde Christi, um auch diese mit seinem Miasma anzustecken. Wenn die politische Gewalt aus rein politischen Ursachen den Patriarchen von Alt- und Neurom eine Art Vorrang zuerkannnt hat, so hat jedoch die Kirche, die nichts gemein hat mit der politischen Gewalt, einen solchen Primat nicht nur nie dogmatisch anerkannt, sondern als der Pabst das Kreuz in die eine, und das Schwert in die andere Hand nahm, und mit Gewalt seine Anerkennung als höchster Oberpriester von der allgemeinen Kirche erzwingen wollte, da erhob sich diese wie Ein Mann gegen den Apostaten, verdammte ihn und schloss ihn aus ihrer Gemeinschaft aus und erklärte auf's bestimmteste, dass sie nur ein einziges Haupt anerkenne, ihren gottmenschlichen Stifter, Jesus Christus. Eine aufrichtige Vereinigung der beiden Kirchen wird erst dann möglich seyn, wenn der Pabst seinen Irrthum bekennt, und die eingeführten Neuerungen verwirft, die orientalische Kirche aber ihre volle Freiheit erlangt hat." — Abt Gyettis: „Wir erklären, dass eine Union nur allein unter der Bedingung möglich ist, dass diese Vereinigung keine Unterwerfung sei. Die Hauptfrage in der Controverse der beiden Kirchen ist die über die göttliche Berechtigung des römischen Primats. Die orientalische Kirche hält fest, dass dieser Primat nur kirchlichen Rechtes ist. Wenn Pius IX. von Vereinigung spricht, so meint er damit Unterwerfung, weil es nach seiner Anschauung keine Einheit ohne Unterwerfung unter seine Universalherrschaft geben kann." Wolle er aber in der That den Namen des Grossen sich verdienen und für die wahre Einheit aller Christen nützlich wirken, so müsse er eine Encyclica folgenden Inhalts veröffentlichen: „Meine mittelalterlichen Vorfahren sind von dem rechten Wege, den ihnen meine ersten Ahnen vorgezeichnet hatten, abgeirrt. Ich kehre zur Quelle zurück, aus welcher die reine Lehre fliesst. Ich bekenne, dass ich über die Kirche keine göttliche und allgemeine Gewalt habe, und dass die Canonen meinen Vorfahren nur den Ehrentitel des ersten Bischofes verliehen haben. Ich liebe diesen Titel und wünsche, dass meine Mitpriester, die Bischöfe aller katholischen Kirchen, ihre Gemeinschaft mir gewähren." — — Aus diesen Zeugnissen wird klar, dass „das wirkliche Hinderniss der Wiedervereinigung der griechisch-russischen mit

der römischen Kirche die Verwerfung des von Christus selbst eingesetzten Primats sei." Die Antipathie der orientalischen Kirche gegen den römischen Primat beruht auf einer, von dessen Vertheidigern, namentlich von Dr. P., zwar für „ganz verkehrt" ausgegebenen, durch die Geschichte jedoch, besonders die neueste, gerechtfertigten Auffassung desselben. Die Griechen gehen von dem Gedanken aus: „Der römische Bischof ist nach der Ansicht der Lateiner nach göttlichem Rechte die einzige Quelle aller geistlichen Jurisdiction, aller Unfehlbarkeit und aller Macht, auch in zeitlichen und weltlichen Dingen; der Kirchenstaat ist nach ihrer Theorie ein Dogma und zum Besten des Pabstthums und der Kirche wesentlich nothwendig." Namentlich gegen diese lateinische Theorie von der Nothwendigkeit des Kirchenstaates richten die griechischen Theologen und Staatsmänner ihre stärksten Ausdrücke. Sie sagen z.B.: „Ein Unding, schreckbarer als Hippocentauren, ist ein Bischof der christlichen Kirche, der in der einen Hand das Kreuz, und in der andern das Schwert trägt." „Die usurpatorische Gewalt des römischen Primates, schreibt Alex. Stourdza, kann nur durch den Besitz und die Ausübung weltlicher Macht ihren gigantenhaften Bau aufrichten und erhalten. Diese zeitliche Gewalt ist aber unvereinbar mit dem wahren Geiste des Christenthums, und ist die Quelle aller Leiden und Irrthümer geworden für die abendländische Kirche. Wie soll eine Autorität, die sich selbst entehrt hat, der sichtbare Stellvertreter Christi und das unfehlbare Orakel der ganzen Kirche seyn können? Die geistliche Regierung des Pabstes unterliegt nothwendig den Wechselfällen seiner weltlichen Herrschaft. Die Apostasie und Ketzerei der Lateiner ist daher gleichen Datums mit der weltlichen Souveränität des Pabstes." Verbindung der geistlichen und weltlichen Gewalt ist naturwidrig. „Selbst bei Heiden wagte man es nicht, mit dem Schwerte dem Altare zu nahen." — Ein Anderer sagt: „Die am einstimmigsten von allen katholischen Mächten für die Existenz des apostolischen Stuhles und die allgemeine Suprematie des Pabstes als nothwendigste anerkannte Bedingung ist dessen Herrschaft über die römischen Staaten als weltlicher Souverän, obgleich der, dessen Nachbild auf Erden er seyn will, ausdrücklich dem römischen Prätor erklärte, dass sein Reich nicht von dieser Welt sei. Ist es nicht das gerade Gegentheil, wenn wir heutzutage sehen, dass der römische Bischof nach dem Beispiele der Cäsaren von seinen Anhängern fordert, dass sie mit Waffengewalt seine weltliche Herrschaft vertheidigen sollen, und nur so in seiner Residenzstadt sich behaupten kann? Wie soll man diese Lage des römischen Stuhles mit den Worten des Herrn vereinigen: Mein Reich ist nicht von dieser Welt? Es ist klar, dass man auf einen so schreienden Wider-

spruch mit den Worten Christi das System der weltlichen Macht Roms nicht aufbauen kann, ohne welche aber die allgemeine Souveränität des Pabstes nach dem eigenen Geständnisse seiner eifrigsten Vertheidiger auch nicht einen Augenblick bestehen kann.“ Hier sieht sich selbst Dr. P. zu dem Geständnisse genöthigt: „Leider streifen manche Katholiken nahe an diese Behauptung, z. B. der Graf A. Segür, wenn er von den bei Castelfidardo gefallenen päbstlichen Soldaten sagt, dieselben seien, nach der Erklärung des ganzen Episcopats, in Wahrheit die Märtyrer des katholischen Glaubens, die unsterblichen Märtyrer des Pabstthums.“ Jene griechisch-russische Stimme fährt fort: „Die Römer predigen überall, dass die Kirchen, welche sich geweigert haben, die Souveränität des Pabstes anzuerkennen, unter die Herrschaft der weltlichen Macht gefallen seien. Wir fragen aber, ob nicht gerade in dem Centrum der römischen Kirche selbst die Rivalität der zwei Principien, sichtbar vereinigt in Einer Person, am deutlichsten bemerkbar ist? Der Pabst kämpft unter dem Druck der Repräsentanten der auswärtigen Mächte als weltlicher Fürst gegen seine eigenen Unterthanen. Es ist bekannt, dass nach einer Erkaltung des Glaubens im Mittelpunkt der geistlichen Regierung die materiellen Mittel es sind und die Sorge für die innere Ruhe, welche am öftesten die Thätigkeit des Pabstes bestimmen. Wir wollen gar nicht reden von seinen politischen Beziehungen zu den anderen Mächten, wo er gleich anderen Souveränen zur Beobachtung der diplomatischen Klugheit verpflichtet ist und sich manchmal wider Willen durch den unwiderstehlichen Zwang der Ereignisse bestimmen lassen muss, wie er solches in der letzten italienischen Revolution gethan hat. Es ist somit klar bewiesen, dass die Anerkennung des Pabstes als Haupt der ganzen Kirche in den durch die heutigen Römer geforderten Bedingungen nicht verbindlich seyn kann für das Heil des rechtgläubigen Christen.“ — So erklären auch angesehene morgenländische Schriftsteller geradezu, „dass alle göttlichen und menschlichen Rechtstitel, auf die der Kirchenstaat gegründet ist, nicht mehr Glauben und Gültigkeit ansprechen können, als man in unserer aufgeklärten, ernsten Zeit dem arabischen Roman Tausend und Eine Nacht beilegt.“ Sie erinnern den Pabst an den Pariser Congress von 1856, „wo der eifrigste Protector des Pabstthums, Napoleon III., nicht etwa der Sultan, oder der Zar, oder ein protestantischer und italienischer Fürst, die dringende Nothwendigkeit der Reformen in Rom aussprach“; ja sie rathen ihm, dem von schlimmen Rathgebern umgebenen, „eingedenk der Warnung, dass der heil. Stuhl ahnungslos auf einem den Ausbruch drohenden Vulkan schlummere; betrachtend die traurigen Dinge, welche als Folgen seiner Hingabe an diese perfiden Räthe vor seinen

Augen liegen, — auf seine weltliche Herrschaft zu verzichten." Einer redet ihn an: „Du siehst, heiligster Vater, dass alle Christen, Orientalen, Occidentalen und Protestanten, sowohl die Vertheidiger Deiner weltlichen Herrschaft, wie die der Principien des Evangeliums, alle mit Furcht und Schrecken einer allgemeinen religiösen und socialen Revolution entgegensehen. Die erste und einzige Ursache von all diesem ist Dein oder Deiner Räthe ehrgeiziges, thörichtes, unchristliches und ganz weltliches Begehren, um jeden Preis, durch Gott oder den Mammon, mit Recht oder Unrecht, die Weltherrschaft zu erringen. Am Tage des Gerichtes, wenn Dich der höchste Richter fragen wird: Warum hast Du mein Volk und meine Kirche nicht gerettet durch freiwillige Abtretung der weltlichen Macht, wie ich es Dir ausdrücklich befohlen habe in meinem Evangelium? wird Dir Dein Wahlspruch: Ich kann nicht, der logisch sinnlos und religiös antichristlich ist, nichts helfen. Wenn diejenigen, welche Dich im Vatikan gefangen halten, fortfahren, Dich alle Deine heiligen und göttlichen Pflichten vernachlässigen zu lassen; wenn Deine verkehrten Räthe nicht aufhören, mit ganz weltlichen Beschäftigungen Dich zu zerstreuen, wie mit Besetzungen von Festungen, Militär-Inspectionen, Reden an die Soldaten und Erlassen diplomatischer Noten; wenn sie Deine Zeit dazu missbrauchen, Dich zu Bündnissen mit anderen Fürsten zu Gunsten der Desorganisation Italiens zu bewegen, im Gegensatze zu den Grundsätzen, welche Ew. Heiligkeit im J. 1848 gegen den Kaiser von Oestreich ausgesprochen hat; wenn Ew. H. nicht den festen Entschluss fasst, das Gebot desjenigen zu erfüllen, dessen Stellvertreterin auf Erden Sie seyn will, und dem Kaiser gibt, was des Kaisers ist, und die zeitliche Herrschaft von Rom demjenigen überlässt, dem sie rechtlich zusteht, um sich ausschliesslich mit der Restauration der Kirche Christi, die in Ruinen zerfällt, zu beschäftigen: dann sind die christlichen Völker entschlossen, selbst ihre Religion zu vertreten, und wir Orientalen, in unserer Eigenschaft als die erstgeborenen Kinder der christlichen Kirche, werden diese Initiative ergreifen. Wir werden einen Aufruf an den frommen Sinn unserer Brüder der occidentalischen Kirche und zugleich an die Protestanten ergehen lassen und mit einander über die geeigneten Mittel zur Berufung eines ökumenischen Conciliums uns berathen. Diese Versammlung wird sich die Vereinigung aller christlichen Gemeinden und die Rückkehr der ganzen Kirche zur erhabenen Einfalt der alten Kirche zum Ziele setzen"; u.s.w. — — So lautet also das orientalisch-christliche Zeugniss wider das römische Pabstthum, — gewaltig genug, um selbst den Dr. P. zu dem Geständnisse zu zwingen, wenigstens „das dritte Haupthinderniss" einer Kirchenvereinigung liege in dem „Occident", also in Rom,

selbst, „und zwar erstens in der von den Orientalen mit Recht beklagten Ignorirung der griechischen Kirche, wovon jedes Compendium der Kirchengeschichte dadurch Zeugniss gibt, dass es eben gar nichts oder fast nichts als ein paar, meistens ganz verkehrte, Bemerkungen im Anhange über dieselbe enthält", — was wir beiläufig ganz im Sinne und Geiste, in der Tendenz und Consequenz römischer Kirchengeschichtschreibung begründet finden —, „zweitens aber in der verkehrten, masslosen Erhebung des Primats und in der Verkennung oder Ableugnung des Unterschiedes zwischen den wesentlichen und göttlichen Rechten desselben einerseits, und den ausserwesentlichen und menschlichen Zuthaten andererseits." Hr. Dr. P. scheint aber gar nicht zu wissen, was er mit seinem „zweitens" zugesteht; nimmermehr wird die römische Curie dieses „zweitens" anerkennen; mit einer solchen Concession wäre nicht allein der orientalische, sondern auch der evangelische Protest wider Rom als berechtigt und begründet anerkannt, der päbstliche Primat dagegen aufgegeben, weil dessen „göttliche Rechte" durch historisch beglaubigte Zeugnisse nicht erwiesen, sondern, wie auch Dr. P. deutlich genug zu verstehen gibt, nur durch aprioristische Speculation plausibel gemacht werden können. Denn mehr sagen doch die Worte nicht, „dass der Primat im Wesen der Kirche selbst liege und eben darum (also nicht, wie die Curie behauptet, wegen seiner positiven Einsetzung durch Christum) göttlicher Institution seyn müsse." Völlig unbegreiflich aber muss es erscheinen, wie Dr. P. jenem „dritten Haupthindernisse" der Union zwei andere vorausschicken kann, die einander gegenseitig aufheben, nämlich als erstes den Vorwurf des hartnäckigen Festhaltens der ganzen Tradition von Seiten der Orientalen, als zweites den Vorwurf des „Abfalls von ihrer ganzen Tradition." P.'s eigene Worte lauten: „Als das allergrösste Hinderniss der Union, ohne dessen Beseitigung jeder derartige Versuch nothwendig scheitern muss, wie es bisher stets der Fall war, erkennen wir auf Seiten der Orientalen den gänzlichen Mangel an Einsicht in das Wesen der Kirche selbst, als einer entwickelungsfähigen und entwickelungsbedürftigen organischen Bildung, eine Einsicht, welche die Vorwürfe, dass die römische Kirche neue Dogmen mache, dass ihre Geschichte nur die des menschlichen Ehrgeizes sei, als ebenso ungerecht wie unwissenschaftlich zurückweist. Als zweitgrösstes Hinderniss bezeichnen wir den Nationalstolz und Nationalhass der Orientalen, der sie zum Abfalle von ihrer ganzen Tradition verleitet hat." Meines Erachtens liegt das Haupthinderniss der von Rom so sehr gewünschten Union nicht in den Morgenländern, nicht einmal in deren Behauptung, die griechische Kirche sei „die allein seligmachende" (was ja nur *cum grano salis*

gemeint seyn kann), sondern lediglich da, wo auch das Hinderniss der römischen Kirchengemeinschaft mit den Protestanten liegt: in der überschwänglich naiven Doctrin, „dass der Primat stets bestanden habe; dass die Patriarchentheorie der Griechen der ganzen alten Tradition widerspreche; dass endlich die römische Kirche keine neuen Dogmen mache, dass es eine Lehr- und Verfassungsentwickelung (im römischen Sinne) geben müsse, dass (die römische) Entwickelung aber nicht Neuerung und Veränderung sei", u.s.w. So gewiss „daher ein allgemeines (freies) Concil nicht blos einen Contract und Vergleich, durch den jede Parthei etwas abtreten würde, nur des lieben Friedens halber, ohne innerliche Ueberzeugung, zum Zwecke haben könnte", ebenso gewiss würden auf einem solchen Concil zwei Hauptpartheien einander gegenüberstehen: hier die Morgenländer und Evangelischen mit dem Dogma: Christi Reich ist nicht von dieser Welt; dort die Römischen und Pseudoprotestanten mit dem (politischen) Postulate: „Fortbildung des Christenthums zur Weltreligion" — zum Behufe der Aufrechterhaltung des päbstlichen Primats.

[Str.]

XIII. Zur Apologetik und Polemik.

Hallisches Trutz-Rom von 1521. Halle (Waisenh.) 1862. IV u. 16 S.

Um 1520 ist in Halle durch Cardinal Albrecht eine öffentliche Stätte für die Ablasspredigt errichtet worden, gegen welche auch Luther 1521 schrieb. Ungefähr gleichzeitig hat dasselbe auch ein sonst nicht bekannter Lignatius oder Ignatius Strull oder Stürrl gethan, indem er Albrechts Ablassedict, excerpirt, mit derben evangelisch-gläubigen Glossen und mancherlei interessanten Bemerkungen comitirte. Dies Schriftchen, auf der von Ponikauischen Bibliothek zu Halle durch Licentiat Dr. Böhmer aufgefunden, liegt nun hier, orthographisch geregelt, gedruckt vor. Der Herausgeber bemerkt S. IV: „Wie unsere lieben Vorfahren „im dicken Babstumb" auf einen groben Klotz einen groben Keil zu setzen wussten, ist gewiss immer noch gut und nützlich zu lesen, wenn schon, seit das Pabstthum dünner geworden, für seine behauenen Klötze manierlichere Keile ausreichend sind." Wir unsererseits, zumal wir von einer geschehenen Veränderung des Pabstthums eben nichts wahrnehmen, würden fort und fort die alten groben den manierlichen neuen Keilen vorziehen, sähen dieselben freilich aber lieber in der Form tüchtiger Diatriben, als solcher Glossen, an deren Verlust nichts sonderlich verloren gewesen wäre.

[G.]

XIV. Dogmatik.

1. Die Lehre vom Menschen nach Geist, Seele und Leib. Vom Generalmajor von Rudloff. Leipzig (Bredt) 1858. XXI u. 426 S. gr. 8. 2 Thlr. 10 Ngr.*

Der Hr. Verf. dieses beachtenswerthen Werkes gedenkt (S. 296) auch meines Aufsatzes „Zur Eschatologie" in der Luth. Zeitschr. von 1855; er bemerkt dagegen, es gebe keine Bibelstelle dafür, „dass durch das Sterben oder durch den Uebergang in den Todeszustand eine substantielle Veränderung in dem dreifachen Geisteswesen des Menschen (Geist, Seele und Nephesch oder Nervengeist) eintrete"; daher müsse er die von mir und J. F. v. Meyer aufgestellte Annahme, „dass im Sterben der menschliche Geist sich von der Seele trenne und zu Gott zurückkehre", verwerfen. Nun, das ist eine unbedeutende Discrepanz, entstanden daher, dass Hr. v. R. den „Menschen" nicht trichotomisch, wie ich, fasst, sondern einer eigenthümlichen Dichotomie huldigt (nämlich der jüdischen, wonach das ganze menschliche Wesen besteht aus dem Leibe einerseits und „der Einheit von Nephesch, Ruach und Neschammah" andererseits). Ohnehin nehme ich beim Uebergange in den Todeszustand keine „substantielle" und keine accidentielle, keine quantitative noch qualitative, Veränderung, sondern blos eine veränderte Relation zwischen (Leib,) Seele und Geist des Menschen an: ich lehre keine Zersetzung, keinen Schlaf, keine Wanderung von Seele und Geist, sondern eine Trennung des zwischen beiden bestehenden Bandes. Wäre das die einzige Differenz, in der ich mich zu Hrn. v. R. befinde, so wäre es nicht nöthig, noch ein Wort weiter zu sagen. Leider aber befinde ich mich im Widerspruch nicht allein mit seinen Lehr-,

* Die Besprechung des obenbezeichneten Werks hat sich leider so lange verzögert, dass eben bereits eine „zweite erweiterte Auflage" desselben erschienen ist. Deren Anzeige behalten wir uns vor; wir glauben indess, auch die, freilich verspätete, Anzeige der ersten Auflage unsern Lesern hier nicht vorenthalten zu sollen, einmal weil, so mannichfach vervollständigt und umgearbeitet, insbesondere mit Rücksicht auf Martensen, die zweite Auflage auch seyn mag, doch der Herr Verfasser im Vorwort bestimmt erklärt, dass seine „biblisch-anthropologischen Ueberzeugungen und Auffassungen noch ganz dieselben seien, wie sie in der ersten Auflage ausgesprochen waren," und sodann weil die oben nachstehende Anzeige in so hohem Grade nur dem Sachlichen jener Ueberzeugungen und Auffassungen gilt, dass sie nicht sowohl als eine Besprechung des von R.'schen Werks, als ganz abgesehen von diesem als eine sachlich-dogmatische Auseinandersetzung des Recensenten mit dem Herrn Verfasser selbst erscheint, wie eine solche ja allezeit ihr Interesse hat. Ueber die 2. Aufl. können wir dann kürzer seyn. Die Red. G.

sondern auch mit seinen Grundsätzen. „Begründet auf der göttlichen Offenbarung“ soll, laut des Titels, das den Menschen „sowohl während des Erdenlebens, als nach seinem Abscheiden aus demselben“ betrachtende Buch seyn. Wo aber ist die „göttliche Offenbarung“ zu finden, und wo nicht? Ich finde sie, wo sie Hr. v. R. nicht findet: in dem Kanon der sich selbst auslegenden h. Schrift; wiederum findet sie Hr. v. R., wo ich sie nicht finde: in Talmud, Kabbala, Josephus und Rabbinen (S. 310 ff), bei Clemens von Rom, Justinus Martyr, Irenäus u. s. w. (S. 321 ff.), bei den Somnambülen, Visionairs, Besessenen, Klopfgeistern, Pneumatologen u. s. w. (S. 336 u. a.), bei alten und neuen Philosophen und Theologen, deren er eine gute Zahl namhaft macht, endlich in seinem eigenen speculativen Nachdenken. Hier ist eine principielle Differenz zwischen ihm und mir, — und sie ist nicht die einzige. Denn mit eben so grosser Entschiedenheit, als an dem formalen, hänge ich auch an dem materialen „Fundamentalprincipe“ der evangelischen Christenheit: „dass wir die ewige Seligkeit nicht durch das Verdienst unserer Werke erlangen können, sondern allein durch den Glauben an den für unsere Sünden gekreuzigten Sohn Gottes“, — und gleich mir glaubt jeder evangelische Christ, „der nicht blos in seinem Katechismus gelernt, sondern auch in seinem eigenen Herzen erfahren hat, dass nichts als das Blut Jesu Christi, des für seine Sünden gekreuzigten Sohnes Gottes, ihn gerecht, also selig machen kann, und alle sogenannte gute Werke, und hätte er auch deren so viele gethan, als er Stunden hier auf der Erde verlebte, ihm keine Minute himmlischer Seligkeit, geschweige denn eine ewige erwerben können.“ Weil ich das mit Hrn. v. R. bekenne, gerade deshalb kann und mag ich nicht inconsequenter Weise mit ihm behaupten, dass „gute Werke unerlässlich zur Seligkeit sind“ (S. 339), dass „die vollendete Heiligung unerlässliche Bedingung der den Gläubigen verheissenen ewigen Seligkeit ist“ (S. 341), dass „überhaupt die Bekehrung und Wiedergeburt kein ausschliesslicher Act der göttlichen Gnade sei“ (S. 348), dass es auch „noch nicht wiedergeborene Gläubige“ gebe (S. 352), u. s. w. Das ist die zweite grundsätzliche Differenz, in der ich zum vorliegenden Buche stehe; leicht erklärlich folgen daraus eine nicht geringe Zahl lehrsätzlicher Unterschiede, von denen ich nur die wichtigsten andeuten kann. 1) Mit Delitzsch fasse ich „Herz“ gleich „Geist“, und „Geist“, nicht „Seele“, als Sitz der menschlichen Persönlichkeit (vgl. S. 43 f. u. a.). — 2) Mit Luther halte ich: wenn die h. Schrift den Ausdruck „Geist“ im Gegensatz von „Fleisch“ gebraucht, so meint sie stets den (göttlichen) heiligen Geist (S. 33). — 3) Ich glaube nicht, dass wir bei den Einsetzungsworten des h. Abendmahls „an den verklärten Aufer-

stehungsleib unsers Herrn und Heilandes zu denken haben." (S. 50) — 4) Ich glaube nicht an die „uralte Lehre, dass die menschliche Seele, ausser ihrem sichtbaren, materiellen Leibe, einen innern, geistigen Leib habe, der, unzertrennlich mit ihr verbunden, die Seele nach dem Tode auch in das Jenseits begleite." (S. 54). — 5) Das Wort „Gehenna" bezeichnet in der h. Schrift „nur den Strafort der Verdammten", niemals „den Ort des Hades." (S. 60). — 6) Nicht schriftgemäss sind „folgende Analogien: Der Geist des Menschen ein Analogon Gottes des Vaters, die Seele ein Analogon Gottes des Sohnes, der Nervengeist ein Analogon Gottes des heiligen Geistes." (S. 102). Sie streiten wider „die ehrfurchtsvolle Scheu, die uns bei einem Vergleichenwollen unsers armseligen sündigen Wesensbestandes mit dem allerheiligsten Mysterium der göttlichen Dreieinigkeit ergreifen muss." — 7) „Das Geheimniss der göttlichen Dreieinigkeit" wird durch „die in der Kirche angenommene Bezeichnung der drei Hypostasen des göttlichen Wesens als Personen" nicht verdunkelt, sondern richtig dargestellt. (S. 106). — 8) Wäre es ein „anerschaffenes Attribut oder Postulat der geistigen Natur des Menschen", dass dieselbe „nach dem Sterben des materiellen Leibes fortdauere" (S. 127), so hätte Gott den Tod und dessen Ursache, die Sünde, prädestinirt. — 9) Es ist unrichtig, von der Seele zu sagen: „Der Geist ist ein ihr anerschaffenes Eigenthum, oder vielmehr ein ihr anvertrautes Pfund, für dessen Benutzung sie Gott, ihrem Schöpfer und Herrn verantwortlich ist." (S. 131) — 10) Sowohl das „Gewissen", als der „Glaube" gehören dem menschlichen „Geiste", nicht der „Seele", an. (S. 142. 148) — 11) Christus ist der Heiland des ganzen Menschen; darum wird mit Unrecht behauptet: „die Seele des Menschen (nicht seinen Geist) zu erlösen, ist die Absicht und das Werk der göttlichen Gnade in Christo Jesu." (S. 154.) — 12) Auf die Frage: „Wie erhält der Christ die herrliche Freiheit der Kinder Gottes?" wird nimmermehr zu antworten seyn: „Nur durch die süsse und selige Knechtschaft der Liebe zu seinem Heilande", S. 156. Nein, es ist allein des Glaubens Werk und Geschenk. — 13) Dass zu den, „das Reich der Finsterniss bildenden, Dämonen auch die abgeschiedenen Seelen gottloser Menschen gehören" (S. 176), ist eine altvettelische Fabel. — 14) „Dass es den Lebenden möglich sei, durch magische Mittel Seelen Verstorbener zu veranlassen, über ferne Dinge und künftige Ereignisse Auskunft zu geben" (S. 185), „bezeugt das Wort Gottes" erst dann, wenn es mythologisch ausgelegt wird. — 15) Die Philosophie nimmt eine dreifache Art von Wundern und Weissagungen an: „eine göttliche, eine natürliche und eine dämonische" (S. 192); die h. Schrift kennt nur die erste und letzte Art; sie lehrt, „dass auf

dem religiösen Gebiet zwei einander entgegengesetzte Mächte immer thätig sind, welche entgegengesetzte, wenn auch oft scheinbar ähnliche Wirkungen hervorbringen: die Kraft Gottes oder die Macht Christi und des h. Geistes, und die Macht oder die Mächte der Finsterniss." (S. 200) Das Gesagte findet Anwendung auf Somnambulismus, zweites Gesicht, Mormonismus und verwandte Erscheinungen. — 16) Warum es „unmöglich Pauli irdischer, materieller Leib seyn konnte, der mit ihm in den dritten Himmel entzückt ward" (S. 203), ist nicht einzusehen. — 17) Das Capitel von „der ausgewanderten Seele", die, während ihr Körper wie todt dagelegen, „mit Verlassung desselben herumzuirren gepflegt und in Folge ihrer Wanderungen Vieles aus der Ferne zu berichten gehabt habe, was Niemandem, als einem dort anwesend Gewesenen, habe bekannt seyn können" (S. 204), ist, sammt allem, was drum und dran hängt, heidnischer Aberglaube. — 18) Ich stimme nicht mit denen, welche sagen: „Wir dürfen die Entdeckung des Lebensmagnetismus als eine Erfüllung des durch den Propheten Joel für die letzten Tage verkündigten Gesichte-Sehens und Weissagens der Söhne und Töchter betrachten, wie wir in dem naturwissenschaftlichen Materialismus der Gegenwart nur einen Vorboten des Thieres, das aus dem Abgrunde steigt, erkennen zu müssen glauben." (S. 209.) — 19) Delitzsch hat Recht! „Der Magnetismus ist der verdächtige Doppelgänger des in Kraft aus Gott vollbrachten Wunders. Es verbinden sich damit in unberechenbarer Folge so viele abnorme Erscheinungen, welche die Schrift als Zauberei verwirft. Der operative Magnetismus ist an sich keine Zauberei, aber er trägt alle Arten dieser, und also auch wohl sein Verwerfungsurtheil in sich." (S. 223.) — 20) Der sogenannte „Rapport der Somnambülen mit Seelen Verstorbener, besonders mit unseligen" (S. 224), beruht auf einer schändlichen Betrügerei verlogener Dämonen. — 21) Dass die contrareformatorische Kirche des tridentiner Concils („die ältere Schwester der unsrigen") mit „herrlichen Charismen" begnadigt sei, die der evangelischen fehlen, ist ein sehr disputabler Gedanke, den man getrost leugnen kann (vgl. S. 237). — 22) Die „geistliche Ekstase", d. h. die „göttlichen Gesichte" und „Entzückungen" der Propheten und Apostel, sind keineswegs eine „wirkliche temporäre Entkörperung" der Seele (das wäre ja der leibliche Tod); vielmehr sind sie „ein plötzliches Erhobenwerden des innern Menschen (genauer: des Geistes) zu einem über die gewöhnlichen Zeit- und Raumgrenzen gehenden Schauen oder Vernehmen göttlicher Dinge und Wahrheiten." (S. 240.) Paulus sagt 2 Cor. 12, 2. 3 nichts davon, dass seine Seele ausser dem Leibe gewesen; seinem Geiste nach konnte er möglicherweise wohl ausser dem Leibe seyn, ohne dass ein momentaner Tod eintreten musste. —

23) Die Frage: „Haben wir in der Stigmatisation [des Franciscus] ein göttliches Gnadenwunder zu erkennen?" (S. 256) können evangelische Christen nur verneinend beantworten; wird sie doch selbst von Römischkatholischen für eine „Wirkung der fromm angeregten Phantasie" erklärt. — 24) Im biblischen Sinne ist der Satz: „Die Negation des Glaubens wie des Aberglaubens ist der Unglaube", nicht richtig; Aberglaube und Unglaube verhalten sich vielmehr wie Species und Genus, oder wenn man lieber will, wie Sohn und Vater (S. 261). — 25) Ohne an die heidnische Seelenwanderung zu glauben, lässt sich nicht behaupten, „dass die Dämonen der Besessenen unselige Menschenseelen seien." (S. 279) — 26) Es ist unwahr, dass die im Herrn Entschlafenen nicht in den Hades kommen. (S. 295) — 27) Es ist eine wunderliche Rede, „dass im Todtenreiche das Geistesleben gegen das Seelenleben gänzlich zurücktrete" (S. 297); — als ob es überhaupt Geister und „Geistesleben" in dem nur Seelen bergenden Hades geben könne! — 28) Unrichtig ist die Behauptung: „Die abgeschiedenen Seelen sind noch in der Zeit". (S. 298) — 29) Das Wort Gottes lehrt unbestreitbar, „dass für alle Menschen das Ende ihres Erdenlebens auch das Ende der Gnadenzeit sei." (S. 305) — 30) „Dass es für die abgeschiedenen Seelen der Frommen und Gerechten ein zweifaches Paradies gebe, ein unteres, zum Scheol oder Hades gehörendes, und ein oberes oder himmlisches" (S. 310), lässt sich nur aus Eisenmenger's entdecktem Judenthum beweisen. — 31) Den Thron der göttlichen Herrlichkeit darf man nicht für „eine Stätte" erklären, die „zum Wesen des dreieinigen Gottes gehöre" (S. 314). Es heisst ja: Gott ist ein Geist, nicht: Er ist „eine Stätte." — 32) „In Rücksicht auf die Zustände des Jenseits unterscheiden die Kabbalisten fünf Klassen" (S. 335), die Apostel nur zwei: Selige und Verdammte. — 33) Weder im Hades, noch „in der Gehenna", noch im Paradiese gibt es „Leiden zur Läuterung der noch heilbaren Sünder." — 34) Die „vielen Erzählungen von Erscheinungen um Erlösung bittender Seelen" beweisen weniger, dass „die unseligen Seelen im Jenseits", als dass manche Leute im Diesseits „geistlich blind sind" und sich von lügenhaften Dämonen äffen lassen. (S. 336) — 35) Wider alle jenseitige Seelenreinigungsanstalten der im Glauben Gestorbenen setzt die Apologie der Augsb. Conf. den wahren Spruch: *mors ipsa servit ad hoc, ut aboleat hanc carnem peccati, ut prorsus novi resurgamus.* (S. 344.) — 36) Die „Ueberzeugung" mehrerer Kirchenväter, „der Heiland habe bei seiner Niederfahrt in die Unterwelt dort ein bleibendes Predigtamt des Evangeliums gestiftet", ist eben so falsch, als der Satz, die „tiefe Kluft" zwischen Abrahams Schooss und dem Orte der Qual sei jetzt „übersteiglich" geworden. (S. 360.) — 37) Der Satz: „Dass je und je

Geister Verstorbener den diesseits Lebenden erschienen sind, ist theilweise durch zu glaubwürdige Zeugnisse verbürgt, als dass es sich durch orthodoxistische Gewaltsprüche oder naturalistischen Hohn beseitigen liesse" (S. 372), besteht nicht vor der h. Schrift. — 38) Eben so wenig der Satz: „Die Leiblichkeit, in welcher der Heiland nach seiner Auferstehung den Jüngern erschien, kann über die Beschaffenheit des himmlischen, herrlichen, pneumatischen Auferstehungsleibes der in ihm Entschlafenen nichts beweisen." (S. 383). Die Identität des auferstandenen Leibes mit dem begrabenen ist klare Schriftlehre, — ein allerdings weit über die Vernunft gehender *articulus purus!* — 39) Allerdings ist es eine biblisch feststehende „Heilswahrheit": „dass alle unseligen Seelen mit einem materiellen Leibe vor dem Richterstuhle Jesu Christi erscheinen müssen." (S. 389). Genug! Wir wollen die 40 nicht voll machen, sondern nur im Allgemeinen bemerken, dass eigentlich blos der Wunsch, auf die Frage: meinst du, dass Viele selig werden? eine deutlichere, als die bekannte, Antwort zu erhalten, den Verf. zur häufigen Nichtbeachtung des *Noli sapere ultra scripturam* verleitet hat, was um so bedauerlicher ist, als sein Buch ausserdem sehr viel Werthvolles enthält, was wir nicht gern möchten verloren gehen sehen. Dies ist auch der Grund gewesen, weshalb wir mittelst der obigen Antithesen eine Sichtung des edeln Weizens von der leeren Spreu versuchten. Die Diction des Buches ist leider durch mancherlei Druck-, Schreib- und Sprachfehler entstellt. Für den „herzinnigen Wunsch" am Schlusse drücken wir unsern Theils dem verehrten Verf. dankbar die Hand. — Der wesentlichste Theil des Inhalts unseres eben besprochenen Buches wird, mit häufiger Berufung auf dasselbe, auch in folgender Schrift behandelt:

2. Vom Zustand nach dem Tode. Biblische Untersuchungen, mit Berücksichtigung der einschlägigen alten und neuen Literatur. Von H. W. Rink, Past. der evangel.-luth. Gemeinde zu Elberfeld. Ludwigsburg (Riehm) 1861. 327 S. 1 Thlr.

Vortheilhaft zeichnet sich das Buch vor dem Rudloff'schen hauptsächlich dadurch aus, dass es dem in unserer obigen 35. Antithese citirten bedeutungsreichen Ausspruche der Apologie vollständig gerecht wird. Im zweiten Kapitel: „Von der Fortentwickelung der Seele nach dem Tode", wird die Frage: „Geht noch Sünde mit den Gläubigen, deren Heiligung hienieden nicht vollendet worden, in die Ewigkeit hinüber?" auf's bestimmteste verneint. Die Art, wie diese Verneinung aus der h. Schrift begründet wird, kann meisterhaft genannt werden. Es wird da u. A. gesagt: „Wie wunderlich ist der Unterschied, den Rudloff macht zwischen solchen, die im Herrn entschlafen sind, und zwischen den Wieder-

geborenen! ... Sollte der begnadigte Schächer nicht als ein Kind in Christo bezeichnet werden müssen? ... Wir halten die Ansicht, dass ein wirklich Bekehrter und Begnadigter noch Sünde mit in die Ewigkeit hinübernehme, für schriftwidrig.... Der tiefste Grund des Irrthums, als müssten noch in der Ewigkeit durch fortgesetzte Heiligung und Läuterung alte Sündenschäden abgethan werden, ist der: es wird von solchen, die dieser Ansicht sind, die Tilgung der Sünde, die Heilung und Vollendung des Sünders nicht in dem einmal vollbrachten Opfer Christi geschaut, sondern vielmehr als die Aufgabe unseres Heiligungswerkes betrachtet. Es fehlt da an einem Hauptpunkte.... Die Schrift weiss ausser dem Sammelort der Seligen einerseits und dem Strafort für die Unseligen andererseits von keinem Zwischenort, wo die Scheidung und Reinigung von der Sünde erst erfolgte." — Auch über die „Erscheinungen abgeschiedener Seelen" äussert sich der Verf. sehr vorsichtig, da sie „wider die Ordnung Gottes und vielleicht bei den meisten dämonische Kräfte, Satans List und Betrug im Spiele sind." — Doch neben diesen Vorzügen hat das Buch auch seine grossen Mängel. Sie sind doppelter Art: einmal dichotomische Verwirrungen, die es weder zu einer klaren Auseinanderhaltung der Begriffe Leib, Seele und Geist, noch zur sichern Erkenntniss dessen kommen lassen, was die h. Schrift unter Tod, Grab, Hades (Scheol), Paradies, Gefängniss, Hölle (Gehenna, Feuerpfuhl) und Himmel versteht; sodann chiliastische Meinungen: von einer doppelten Wiederkunft Christi, vom 1000jährigen Reiche, seltsame Gedanken von einer „ersten" und einer „fortgehenden" Auferstehung, pelagianische Vorstellungen vom jüngsten Gerichte, von „halbseligen Geistern im Hades" — und andere Schrullen der Würtemberger Theosophie (z. B. die adoptirte Behauptung Oetingers: „Man denkt wohl, Hades und Scheol seien ein unsichtbares Reich. Davon wissen wir nichts. Es sind verschiedene Gefängnisse der in der Sündfluth Ersoffenen"). Aber auch mit diesen Mängeln kann R.'s Buch dennoch nützlich werden, wäre es auch nur durch sein entschiedenes Zeugniss für die „Auferstehung des Fleisches" und sein erschütterndes Bekenntniss der ewigen Höllenstrafen. [Str.]

3. Die Lehre von den letzten Dingen in Abhandlungen und Schriftauslegungen von Chr. E. Luthardt, der Theol. Dr. u. Prof. zu Leipzig. Leipzig (Dörffling u. Franke) 1861. 246 S. gr. 8.

Das Buch enthält folgende, zum Theil schon früher erschienene, Stücke: 1) Zur Orientirung; 2) Das prophetische Wort und die Kirche; 3) Ueberblick über den Inhalt des prophetischen Worts (auch einzeln zu haben für 3 Ngr.); 4) Die Entrückung der Gläubigen und der Irvingianismus; 5) Eschatologische Fragen; 6) Die

Weissagung des Herrn vom Ende; Matth. 24 u. 25; 7) Die Zukunft Israels; Röm. 11, 11 — 32; 8) Der Ausgang der Dinge; 1 Cor. 15, 20 — 28; 9) Die Hoffnung der Gläubigen; 1 Thess. 4, 13 — 18; 10) Der Antichrist; 2 Thess. 2, 1 — 12; 11) Die Offenbarung Johannis, übersetzt und kurz erklärt (gleichfalls noch besonders erschienen, Preis: 10 Ngr.). — Der Hr. Verf. hat viele, unserer Zeit nothwendige Wahrheiten in ihr rechtes Licht gesetzt; so hat er namentlich die auf das Verhältniss von Staat und Kirche bezüglichen Fragen sehr glücklich beantwortet (er zeigt u. A., wie windig es mit dem „christlichen" Staate, mit der „Ehe" zwischen Staat und Kirche u. dergl. bestellt ist, — er deckt den natürlichen Hang des „Weltreichs" zur Selbstvergötterung, zum Monarchencultus, zum Hass wider Gott und Christum auf, — er warnt die Kirche ernstlich vor dem Vertrauen auf und vor der Vermischung mit politischer Macht und Klugkeit, u. s. w.). Abgesehen hiervon hat er durch die übersetzte, in Einschaltungen erläuterte, mit einer fast durchweg gediegenen Einleitung versehene Offenbarung Johannis einen aller Beachtung werthen Beitrag zum Verständnisse dieses dunkeln Buches geliefert (namentlich ist das in der „Einleitung", S. 171, über den Hauptinhalt und die Weissagungsmethode der Offenb. Johannis Gesagte unzweifelhaft der einzig richtige Schlüssel zu ihrem Verständnisse). — Nicht gleichen Beifall können wir dem Standpunkte des Hrn. Dr. L. schenken; „die Lehre von den letzten Dingen" bewegt sich auf dem Boden des entschiedensten Chiliasmus. Weit entfernt, uns hierüber in eine nähere Discussion einzulassen, dürfen wir doch hinsichtlich einer factischen Unrichtigkeit nicht schweigen. Der Hr. Verf. spricht ziemlich unumwunden aus, nur die gewaltthätige Befangenheit der traditionellen Kirchenlehre vermöge zu leugnen, dass der chiliastische Glaube im schlichten Wortlaute aller prophetischen und apostolischen Schriften enthalten sei. In den ersten christlichen Jahrhunderten habe der Chiliasmus zur katholischen Orthodoxie gehört und sei erst durch die später aufgekommene dogmatische Sorge um die *analogia fidei* verdrängt worden. Aber dem ist nicht so. Den chiliastischen Thatbestand in der urchristlichen Zeit hat schon Joh. Vorstius im 3. Buche seiner *Dissertation. Sacrarum*, *p.* 18. 19. genau nach den Quellen dargestellt, von einem desfallsigen kirchlichen Glaubensartikel aber nichts entdecken, sondern blos das (der historischen Wahrheit wie der christlichen Billigkeit ebenmässig entsprechende) Resultat gewinnen können: *„Chiliastarum foedus error discernendus est ab opinione quadam Justini Martyris et aliorum Patrum."* (Unter diesen *„aliis Patribus"* ist aber *„non unus modo et alter Patrum, sed prorsus multi"* zu verstehen; denn *„magno consensu credidere, mille annis ante resurrectionem universalem fideles*

una cum Christo Hierosolymis victuros"; Vorst verkleinert also die Zahl der patristischen Chiliasten keineswegs; gleichwohl findet er von einem kirchlich anerkannten Chiliasmus so wenig eine Spur, als wir eine solche etwa in den ökumenischen Symbolen suchen dürfen.) Was sodann die so stark accentuirte Schriftmässigkeit des Millenniums betrifft, so zeigen ja schon die „eschatologischen Fragen" (S. 71—84), was gerade in dieser Beziehung immer die eine chiliastische Theorie der andern zum Vorwurfe macht: wie die eine das für blosse „Einfälle" erklärt, was der andern für unumstössliche Schriftlehre gilt; wie immer die eine meint, der andern breche „der Boden unter den Füssen" ein, weil jene alle Weissagungen u. s. w. wörtlich, diese bildlich versteht; kurz: die „eschatologischen Fragen" sind schlagender Beweis, dass die chiliastischen Schrifterklärer mit einander selbst im Widerspruch stehen und zwar über die höchsten Principien der Hermeneutik, wie über die Resultate der Bibelauslegung. Dass auch Hrn. Dr. L.'s chiliastische Anschauungen der h. Schrift nicht conform sind, lässt sich leicht an einigen Beispielen darthun. So versteht er unter dem Antichrist ein bis jetzt noch nicht erschienenes, sondern erst in der Zukunft zu erwartendes menschliches Einzelwesen. Aus dem 1. u. 2. Briefe Johannis und dem 2. an die Thessalonicher ist jedoch ein Doppeltes ersichtlich: einmal, dass der Antichrist schon seit der Apostel Zeit „in der Welt ist" und bis zur „Erscheinung der Zukunft des Herrn" bleiben wird; sodann, dass er als eine aus „vielen" Individuen bestehende Collectivperson auftritt, — denn der Einwand, an den betreffenden Stellen sei vom Antichristenthum, nicht vom Antichrist selbst, die Rede, widerlegt sich durch den klaren Wortlaut des Textes. — Nicht anders verhält es sich mit der allgemeinen Judenbekehrung. Sie soll aufs deutlichste in der Schrift gelehrt werden, — und gleichwohl, wie wird mit dem vermeinten *locus classicus* dieser Lehre, mit Röm. 11, 25. 26, umgegangen! Das wichtige *ἀπὸ μέρους* wird unbeachtet gelassen, — der Begriff *πᾶς Ἰσραήλ* ohne Rücksicht auf Cap. 9, 6 ff. festgestellt, — *ἄχρις οὗ* wird, im Widerspruch mit dem biblischen Sprachgebrauche, prägnant genommen, — aus *οὕτω* wird *τότε* gemacht — und *σωθήσεται* von der äusserlichen Annahme des Christenthums verstanden. Der so zugerichtete Vers thut dann freilich den gezwungenen Ausspruch: Die jetzige Verstockung des Judenvolks wird sich in ihr Gegentheil verwandeln, sobald die Vollzahl der Heiden christlich geworden ist; denn alsdann wird die ganze leibliche Nachkommenschaft Jakobs sich taufen lassen. Bei einer solchen Auslegungsmethode lässt sich alles Mögliche aus der Bibel beweisen, — selbst das Millennium, das doch schon darum nicht darin stehen kann, weil Joh. 18, 36 darin steht. Denn ein Reich von

dieser Welt ist und bleibt dieses Millennium trotz aller Protestationen und Vergeistlichungsversuche von Seiten seiner Vertheidiger. Es ist und bleibt nicht nur sichtbar und zeitlich, irdisch und vergänglich, wie alle Weltreiche, sondern auch, wie diese, in räumliche Landesgränzen eingeschlossen. Dabei hat es eine merkwürdige Aehnlichkeit mit der päbstlichen Herrschaft zur Zeit ihrer Culmination: wie damals der Pabst beides war, Monarch des Kirchenstaates und Lehnsherr aller anderen Monarchen, so soll auch Christus im 1000jährigen Reich König von Palästina und Oberherr aller übrigen gleichzeitigen Erdenkönige seyn. Ein solches Reich zum Centralsatze der makrokosmischen Eschatologie zu erheben, kann, unseres Erachtens, nur zum Nachtheil der mikrokosmischen gereichen. Des Christen Bürgerrecht ist nicht unter und nicht auf, sondern über der Erde; darum auch seine Losung nicht: „seliger Tod, 1000jähriges Reich, ewiges Leben", sondern: *mors, resurrectio, vita vent. sec.* [Str.]

XVI. Ethik.

Von Gelübden im evangelischen Sinn. Von Dr. L. Wiese. Berlin (Wiegandt u. Grieben) 1861. 50 S. gr. 8. 8 Ngr.

Ein am 4. Febr. 1861 im „evangelischen Vereinshause" gehaltener Vortrag, „den Viele, die ihn gehört, gedruckt wünschten", und der, „einige Zusätze abgerechnet", so vorliegt, wie er gehalten worden. Er hat auch die Veröffentlichung wohl verdient; denn er ist wirklich durchweg „im evangelischen Sinn" und Geist geschrieben; nicht auf luftige Apriorität, sondern auf geistvoll nachgewiesenen historischen Grund aufgebaut; nicht ins unendliche Blau hinein schwatzend, sondern seines Gegenstandes vollkommen kundig und mächtig; nicht wetterfähnisch, sondern bestimmt und klar; nicht romanisirend und nicht paganisirend, sondern gut protestantisch auch da, wo man wohl (wie hinsichtlich des Diakonissenwesens und der „innern Mission" überhaupt) anderer Meinung seyn kann; dabei von äusseren und inneren Lebenserfahrungen getragen, mit pikanten Urtheilen und überraschenden Tiefblicken gewürzt: die reife Frucht züchtigen Nachdenkens und nüchterner Beobachtung. Wir können es uns nicht versagen, den Schwerpunkt des Vortrags mitzutheilen. Hr. Dr. W. spricht ihn (S. 23) in folgenden Worten aus: „Die tiefste Scheidung unter den Christen liegt in den Worten des Landpflegers Festus an den König Agrippa: Sie reden von einem verstorbenen Jesus, von welchem Paulus sagt, er lebe. Dass Er lebt und gegenwärtig ist, und dass wir aus seiner Fülle nehmen können Gnade um Gnade, das ist des Christen Zuversicht, das ist der Glaube, der sprechen kann: ich vermag alles durch den, der mich

mächtig macht, Christus. Das hierin liegende demüthige Bekenntniss, mit unserer Macht sei nichts gethan, und dass weder unsere Werke, noch unsere Liebe eine Rechtfertigung vor Gott hervorzubringen vermögen, sondern dass diese allein durch den Glauben von der freien Gnade Gottes in Christo erlangt wird, lässt von selbst alles falsche Vertrauen fallen auf die eigene Kraft, die vermessen, sich unrichtig messend und schätzend, nach Menschenart mit Gott einen Pact schliessen zu können meint auf gegenseitige Leistungen. So hört mit der evangelischen Lehre von dem rechtfertigenden Glauben aller pelagianische Selbstverlass auf, und ebenso fällt dahin die unevangelische Meinung von einer Verdienstlichkeit des Gelübdes, von einer über das Gebotene hinausgehenden Tugend, und von einer über menschliches Mass hinausragenden Stufe der Heiligkeit. (So) entzog die richtige Erkenntniss vom Wesen und der Kraft des Taufsacraments und des *sola fide* der Gelübdetheorie allen Boden." [Str.]

XVII. Pastoraltheologie.

Ansprache an geistl. Freunde. Von Dr. Bruno Brückner. Leipzig (Hinrichs) 1860. 44 S. gr. 8.

„Auf Grund von Apostelg. 20, 17—38", wie der ausführliche Titel besagt, wurde dieser Vortrag gehalten. Wir können die Wahl des Textes keine glückliche nennen. Denn wenn auch Hr. Dr. B. ausdrücklich darauf verzichtet, ihn „auszulegen", und nur einen „Wegweiser" in ihm finden will, so ist doch der Contrast zwischen der „Ansprache", die weiland der Mann von Tarsen an die nach Milet gekommenen Kirchenältesten hielt, und der, welche der „ordentl. Prof. der Theol. und erste Universitätsprediger" zu Leipzig am 9. Novbr. 1859 an die in Meissen versammelten Theologen richtete, so erstaunlicher Art, dass weder die *Distinctio temporum*, noch irgend ein anderes Auskunftsmittel im Stande seyn möchte, auch nur ein annäherungsweises geistliches Verwandtschaftsverhältniss jener beiden Ansprachen nachzuweisen. Hr. Dr. B. behandelt die kirchlichen Zeitfragen, — aber leider nicht vom Standpunkte des Apostels Paulus, sondern von einem geradezu entgegengesetzten. Was uns hier geboten wird, sind lediglich die Anschauungen des rationalen Supranaturalismus in ihrer Fortbildung zur Vermittlungstheologie der Gegenwart. Aber dieses vermeintliche Stehen über allen Partheien, dieses vornehme Vermitteln zwischen allen möglichen Gegensätzen, selbst zwischen Pabstthum und Reformation, wie zwischen „Confessionalismus" und „Unionismus", widerstrebt durchaus dem Geiste nicht allein des Paulus, sondern auch des Johannes, Petrus und aller anderen „Autoren" N. und A. T.'s. Auf Hrn. Dr. B.'s Wege

kann man wohl, wie die Erfahrung lehrt, einzelne Wahrheiten, aber niemals die christliche Wahrheit finden. Man stellt sich gleich von Haus aus in einen schiefen „Gegensatz zu Beidem, zu dem starren Orthodoxismus (nicht Orthodoxie) und zu dem Rationalismus“, indem man wirklich drei Gegner hat, mit deren einem, der „Orthodoxie“, man sich niemals auseinanderzusetzen wagt. Denn eine derartige Auseinandersetzung würde die ganze Hohlheit jener supranaturalistischen Vermittelungstheorie an den Tag bringen; es würde sich zeigen, dass die „Orthodoxie“ (im Unterschiede von „Orthodoxismus“) ebensowenig mit Hrn. Dr. B., als mit den Rationalisten, sondern allein mit der christlichen Wahrheit geht. Dann würde es sich auch zeigen, wie wenig eine Reihe von Sätzen in vorliegender „Ansprache“ die biblische Feuerprobe aushalten. So z. B. der: „In die Lehre, die ich biete, in die Verkündigung, die ich thue, muss sich legen der Mensch, der ich bin“; — oder der über „die tiefste Eigenthümlichkeit des Protestantismus, insbesondere des lutherischen“: „Indem er in der Forderung des Glaubens, dieser höchsten sittlichen That, die menschliche Freiheit zu ihrer höchsten Entfaltung bringt, schränkt er sie zugleich ein durch die Abhängigkeit, in die er den Menschen zur Causalität der Gnade stellt“; — ferner dieser: Die Theologie „steht über der Kirche und doch zugleich unter der Kirche“; — endlich folgender: „Die Kirche, wie sie sich das Bekenntniss gegeben hat, so kann sie es sich auch wieder nehmen“; — und: „Auf der einen Seite ist das Wort für die Gemeinde das Gnadenmittel; auf der andern lebt und wirkt es in ihr als Gnadenkraft. Als das objektiv Gegebene gestaltet das Wort Gottes sich doppelt: theils hörbar, *verbum audibile*, theils sichtbar im Sacrament, *verbum visibile*. Als subjektiv Gewordenes ist es zunächst unhörbar und unsichtbar, die Gemeinde durchwaltend als stille Kraft.“ — In Summa: die „Ansprache“ ist zu reich an philosophischer Subjektivität und zu arm an biblischer Objektivität. [Str.]

XVIII. Homiletisches.

Biblischer Wegweiser für geistliche Grabredner. 880 bibl. Texte zu Grabreden mit kurzer Andeutung von Rob. Florey, Past. zu Auerswalde. Leipz. (Klinkhardt) 1861. 216 S. 22½ Ngr.

Ein sehr reichhaltiges Register von Schriftstellen, die sich zu Grabreden eignen theils für ganz allgemeine Fälle, theils für solche, wo das Alter oder der Berufsstand, die äusseren Verhältnisse oder der Christenstand des Entschlafenen, die Todesart oder die Todeszeit eine besondere Berücksichtigung verlangen. Mit Geschick hat

der Verf. geordnet, was seine ausgebreitete Bibelkenntniss ihm bot, und weil ein doppeltes Register und genaue Columnentitel das Aufschlagen sehr erleichtern, so wollen wir dies Hülfsbuch für praktische Geistliche bestens empfohlen haben. Ein solches Material ist immer schätzenswerth, weniger wichtig sind die kurzen Dispositionen, ja zuweilen sind diese recht geschmacklos; z. B. S. 96 zu 1 Cor. 13, 13: „Drei starke Trostesengel am Grabe einer geliebten Braut: 1) der Glaube, der stärker ist als der Schmerz; 2) die Liebe, die stärker ist als der Tod; 3) die Hoffnung, die stärker ist als der Verlust." Solche sentimentale Engelabstraction und Genientheologie sollte für immer abgethan seyn.

[H. O. Kö.]

XX. Die an die Theologie angrenzenden Gebiete.

(Verschiedenes.)

1. Dr. Friedr. Lübker, Vorträge über Bildung und Christenthum. Hamb. (Rauhe Haus) 1863. 380 S.

Zwölf Vorträge, im J. 1861 vor einem gebildeten Zuhörerkreise gehalten, in welchen wir an der Hand des Verf.'s in wahrhaft lehrhafter und anziehender Weise die gesammte, insbesondere christliche Literatur- und Bildungsgeschichte durchwandern, von allgemeineren Betrachtungen über Schönheit und Wahrheit, Kunst, Wissenschaft und Religion aus historisch durch das classische Alterthum und alle, die ältesten, mittelalterlichen und neueren, Entwicklungsstadien des Christenthums hindurch bis zu der wirklichen oder vermeintlichen Aufgabe der Gegenwart, „der Versöhnung der grossen Gegensätze in ihr" hin. Auch wem das Christenthum und das evangelische insbesondere ein noch Realistischeres ist, als vielleicht dem Verf., die Fülle und Klarheit seiner Anschauungen wird so leicht Niemanden unbefriedigt lassen.

[G.]

2. Friedrich Lübker, Vorhalle zum akadem. Studium in Reden u. Betrachtungen. Halle (R. Mühlmann) 1863. 28 Ngr.

Nicht mit Unrecht hört man in neuerer Zeit häufig die Befürchtung aussprechen, dass den deutschen Universitäten die Gefahr drohe, eine allmählige Umgestaltung ihres Wesens zu erleiden und in Fachschulen überzugehen. Wird doch von anderer Seite dies geradezu als eine Forderung der Zeit geltend gemacht. Die Gefahr ist drohend durch die immer mehr Ueberhand nehmende Verwechselung von Bildung und Fachwissenschaft. Letztere gibt dem Manne im spätern Leben das Brod und nach ihr wird er nur allzuhäufig allein geschätzt. Daher wird sie erstrebt und die wahre Bildung des ganzen Menschen als nicht einträglich ungebührlich vernachlässigt. Je allgemeiner aber diese Verkehrt-

heit ist, um so freudiger sind Alle zu begrüssen, welche derselben entgegen arbeiten und auf den rechten Weg hinweisen. Unter diese Vorkämpfer für deutsche Bildung und deutsche Bildungsstätten gehört auch Lübker, und es ist ein dankenswerther Beitrag zu der gemeinsamen Arbeit, den er in dem vorgenannten Büchlein geliefert hat.

Die erste Abtheilung enthält 12 Reden, über die verschiedensten Vorwürfe an die zu entlassenden Schüler gehalten; die zweite bringt 18 Betrachtungen, wie z. B. über das sittliche Ziel der Wissenschaft, den Werth des classischen Alterthums u. s. w., welche zeigen, wie L. über die betreffenden Gegenstände seine Schüler unterwiesen hat. Bringt die Natur der ersteren es mit sich, dass mehrfache Wiederholungen sich in ihnen finden, so sind die letzteren abgeschlossener und in sich vollendeter. Durch alle aber weht Ein Geist und zwar ein sehr wohlthuender. Man fühlt die lebendige Frische eines Lehrers, der immer aufs neue mit seinen Schülern sich in die Gegenstände vertieft, und selbst von edler und wahrer Begeisterung erfüllt auch sie emporzuheben sucht. Von grosser Bedeutung ist es, dass er stets auf die Einheit des sittlichen und des wissenschaftlichen Strebens dringt und nachweist, wie eine Trennung nur zu beiderseitiger Schädigung ausschlägt. Alle Sittlichkeit aber beruht ihm auf der Religion, dem Christenthume, und in ächt evangelischem Sinne entwickelt er, wie jeder Dienst, auch der an der Wissenschaft ein Gottesdienst seyn kann und soll, wie auch das akademische Leben erst dann seine höhere Weihe erhält, wenn es sich von dem Geiste Christ, dem Alles heiligenden, wahrhaft durchdringen lässt („der christliche Geist des akademischen Lebens").

Vorhalle nennt L. sein Buch und so gibt er denn auch nicht eine Methodologie eines Fachstudiums oder des Studirens überhaupt, sondern er zeichnet den Sinn und die Anschauung, welche den Schüler für die Universität reif machen, und führt aus, was ein solcher dann von der Hochschule zu erwarten und was er selbst mit Aufbietung aller Kräfte des Geistes und des Willens zu erstreben habe. Zweierlei ist hierbei von besonderer Bedeutung. Das Eine ist der Nachweis, dass die einzelnen Wissenschaften nicht gleichgültig neben einander liegen, wie die Stäbe in einem Holzbündel, sondern dass sie einen grossen, lebendigen Organismus bilden, hervorgewachsen aus dem Einen Erkenntnisstriebe des Menschen. Und das Andere, damit zusammenhängende, ist, dass L. mit grossem Nachdrucke hinweist auf das Studium der allgemeinen Wissenschaften, besonders der Philosophie und der Geschichte. Hier lassen sich unsere Studirenden gar viel Versäumnisse zu Schulden kommen; möchten sie sich doch das so eindringlich und warm Gesagte zu Herzen nehmen.

Einzelne treffliche Stellen des Buches hervorzuheben würde zu weit führen. Zu rügen wären etwa nur einige Ungenauigkeiten des Ausdrucks, wie wenn es S. 209 vom Amte des Lehrers und des Geistlichen heisst: „Als gemeinsame Forderung für beide Arten der Lehrthätigkeit steht das freilich fest, dass der Segen der Wirksamkeit lediglich auf der Persönlichkeit ruht, die sie ausübt." Der Verf. will im Grunde nichts Anderes sagen, als Paulus 1 Cor. 1,6—7. — Eine Unrichtigkeit ist es, wenn er S. 236, nachdem er von Luthers Abneigung gegen Aristoteles geredet hat, fortfährt: „Anders stand Melanchthon von Anbeginn her dazu, er befürwortet seine Benutzung mit angelegentlichem Eifer." Melanchthon war, wie Jeder, der die erste Ausgabe der *loci* oder andere seiner Schriften aus der Zeit gelesen hat, weiss, im Anfange seiner reformatorischen Thätigkeit durch Luther ein ebenso grosser Gegner des Aristoteles wie Luther.

Solche kleine Mängel hindern jedoch natürlich nicht, die Schrift Lübkers allen denen, welchen das Gedeihen der deutschen Universitäten am Herzen liegt, und besonders den Studirenden selbst warm zu empfehlen. [Pl.]

3. *A. F. Mehren, Syrien og Palestina. Studie efter en Arabisk Geograph etc. med en Inledning. Kjöbenhavn* 1862. 4. Syrien und Palästina, Studie nach einem arabischen Geographen vom Schlusse des 13. und Anfang des 14. Jahrhunderts mit einer Einleitung.

Der arabische Schriftsteller, aus dem diese Studie geschöpft ist, ist der Damascener *Schemseddin Abu-Abdallah*, dessen grosses reichhaltiges Werk in descriptiver Methode die ganze damals bekannte Welt abhandelt. Der schon durch andere Publicationen vortheilhaft bekannte dänische Orientalist theilt daraus unter den Rubriken: A. Berge, B. Flüsse, C. Seen und merkwürdige Quellen, D. Eintheilung und Städte die Beschreibung von Syrien und Palästina mit. Von diesen vier Abschnitten sind die drei ersten aus neun Capiteln des Originals nur excerpirt, so dass die zusammenhängende Darstellung Schemseddins selber erst beim vierten Abschnitte anhebt, welcher den Haupttheil der Schrift bildet. Der Text ist durchweg von ausführlichen Noten und Bezugnahmen auf erläuternde Schriften aus alter und neuer Zeit begleitet. Die Einleitung orientirt den Leser mittelst einer Uebersicht über die Hauptrichtungen der geographischen Literatur der Araber und mittelst eines Abrisses des Lebens und Zeitalters des Verf., geb. im J. 654 der Hidschra (= 1256); ein Verzeichniss der citirten Werke sowie eine Inhaltsangabe des vorliegenden macht den Schluss. [Del.]

Verantwortlicher Redactor Prof. Dr. H. E. F. Guericke.
Druck von Ackermann u. Glaser in Leipzig.

I. Abhandlungen.

Die Lehnstücke alttestamentlicher Geschichtschreibung und die Composition der Genesis.

Von

Prof. D. **Hölemann** in Leipzig.

In meiner Schrift: „die Einheit der beiden Schöpfungsberichte Genesis I—II. Apologetische Bibelstudie mit einem Sendschreiben an Herrn Domh. D. Kahnis" (Leipzig 1862) hatte ich am Schluss einer Note (S. 55) bemerkt: „Ueber dies alles hat man schliesslich gewiss auch noch ein „gutes Recht zu fragen: wo in aller Welt irgend eine Spur „der Existenz auch nur eines solcher Urschriftstücke, wie sie „hier vorgegeben, nicht aber auch aufgewiesen werden, — „und wo andererseits im ganzen alttestamentlichen Canon „ein evidenter Beleg von gleicher Ineinanderverarbeitung „mehrerer Schriften (vgl. z. B. BB. Sam., Kön. und Chron.), als „man vom Pentateuch behaupten will, zu finden sey?" —

Obwohl ich mich in diesen beiden correlaten Fragen der concisesten Form bedient hatte, glaubte ich mich doch in der Parenthese der zweiten gegen die Annahme gesichert, als hätte ich gewisse mir anscheinend entgegenstehende Analogien ausser Acht gelassen. Dennoch ist mir von Professor Delitzsch in dem Anhange seiner Schrift „Für und wider Kahnis", einer besonderen Beilage dieser Zeitschrift, jene Supposition mit Verweisung auf die in meiner Parenthese ausdrücklich genannten alttestamentlichen Schriften wirklich gemacht geworden in den, später von andern Seiten wider mich ausgebeuteten, Worten: „Durch nichts konnte der Verf. „seine an sich so solide Studie schlimmer discreditiren, als „durch diese Aeusserung. Hat er vergessen, dass der Verf. des „Königsbuches 2 K. 18, 13— c. 19 einen grossen Abschnitt des „B. Jesaia (c. 36—39) sich angeeignet und seinem Werke ein-

„verleibt hat? Dass ein grosser Abschnitt des Königsbuchs „2 K. 24, 18 ff. c. 25 in die Weissagungssammlung Jeremia's „(c. 52) herübergenommen ist? Hat er noch keinen Eindruck „von der critischen Sicherheit bekommen, mit welcher sich „in den BB. Samuel, besonders aber im Königsbuch ver„schiedene Quellenexcerpte, in letzterem aus den Annalen „und prophetengeschichtlichen prophetischen Werken, schei„den lassen? Und ist es nicht Thatsache, dass der Chronist „vorzugsweise aus einem Buche der Könige Juda's und Isra„els schöpft, daneben aber auch unsere BB. Samuel und der „Könige vor sich gehabt, benutzt und commentirt hat?" —

Dieses alles kann man gewiss unangetastet lassen, ohne damit jene meine, auf die hier genannten Bücher ja auch selbst hinweisende Frage zu vernichten, ob hier „ein eviden„ter Beleg von gleicher Ineinanderverarbeitung mehrerer „Schriften, als man vom Pentateuch behaupten will, zu fin„den sey?"

Wiewohl es sonach nur ein critisches Missverständniss seyn konnte, welches meiner übrigens schon ihrer localen Stellung nach nur secundären Bemerkung dort entgegentrat, der Ausdruck dafür aber gerade von dieser befreundeten Seite her mich allerdings schmerzen musste, so wollte ich es dennoch schweigend über mich ergehen lassen; wird doch die Wahrheit mit ihrer Sonnenkraft durch Hervortreten des Persönlichen so leicht nur wieder umwölkt.

Als aber bei einer neuerlichen persönlichen Ferienbegegnung auch jenes Missverständniss zur Sprache kam, forderte Prof. Delitzsch, als Mitredacteur dieser Zeitschrift, mich freundlich auf, über jenen Punct mich hier etwas näher zu erklären. Danach kann ich nicht länger Anstand nehmen, dies in Folgendem zu thun.

Voraus bemerke ich, dass selbstverständlich nur von Geschichtschreibung des A. T. die Rede ist, so dass die poetisch-prophetischen Parallelen, welche sogar noch in der Apocalypse wiederklingen, hier unberührt bleiben, obwohl ihr Daseyn, eine organische Verkettung der biblischen Weissagung, selbst wieder eine höhere Parallele zu den ähnlich ineinandergreifenden historischen Parallelstücken bildet,

Allein die Art und Weise der seit Astruc behaupteten Zusammensetzung namentlich der Genesis aus elohistischen und jehovistischen Stücken (welches auch immer die besonderen Nuancen dieser Anschauung bei den verschiedenen Exegeten seyn mögen) hat im ganzen A. T. keine wirkliche, volle Parallele und Congruenz: es giebt keinen „evidenten Beleg von gleicher Ineinanderverarbeitung mehrerer Schriften."

Der einleuchtende Beweis dafür wird sich aus folgenden comparativen Sätzen ergeben.

1. Die Genesis und der Pentateuch überhaupt nennt nirgends und deutet auch nicht im Entferntesten irgend eine Urschrift oder Quellen an, woraus sie her- oder zusammengeflossen; wohingegen andere historische Bücher des A.T. nach dem Pentateuch Entlehnungen oder Bezugnahmen zu weiterer Information sogar direct notiren.

Das einmal Num.21,14 genannte ספר מלחמת יהוה wird nur zu dem Zwecke erwähnt, um einen sachparallelen Ausdruck desselben aus unserem canonischen Texte zu illustriren (על כן יאמר), nicht diesen zu confirmiren.

2. Die vermeinten Quellenschriften der Genesis und des Pentateuchs überhaupt würden daher auch an sich gar keine Beglaubigung haben, während doch die ganze folgende heil. Schrift A. und N. T.'s wieder auf ihm beruht; wohingegen in andern historischen Büchern theils anderweite directcanonische Schriften (wie eben Jesaia in den Königbüchern und diese bei Jeremia und mit Sam. in der Chronik) angezogen werden, theils die historische Notorietät öffentlicher Acten (דברי הימים למלכי וגו') accentuirt wird, theils endlich auch sogar die Verfasser der bezüglichen Gewährsschriften mit ihrem Namen und mit ausdrücklicher Hervorhebung ihrer prophetischen Autorität, sonach als *fidei divinae*, markirt werden, wie ja denn auch נביאים ראשנים gradezu heilige historische Schriftsteller bezeichnen.

Besonders lehrreich sind in letzterer Hinsicht Stellen wie 1 Chron. 29,29 על דברי שמואל הראה ועל דברי נתן הנביא ועל דברי גד החזה; 2 Chr. 9, 29 על דברי נתן הנביא ועל נבואת אחיה השילוני ובחזות יעדו החזה; 12,15 בדברי שמעיה הנביא ועדו החזה; 13,22 במדרש הנביא עדו, vgl. u. a. 32,32. 33,19. — Welch diplomatische Acribie!

3. Die vorgeblichen Urschriften der Genesis und des Pentat. überh., erst durch irgend einen Redactor übel und böse (mit Zwang, z.Th. in doppeltem Bericht und nicht ohne Widersprüche) aneinandergereiht, bildeten nun nicht blosse Lehnstücke, sondern ziemlich Zug um Zug ein fortgehendes Paviment von weissen und schwarzen Steinen; wohingegen andere historische Bücher nur hie und da einzelne fertige Monumentalsteine ihrem Bau mit Freiheit einsetzen, nirgends aber mehrere Schriften erst in Stücke zerreissen, um diese dann in stetiger systematisch-bunter Reihe wieder zusammenzusetzen. Sind also hier die Zuthaten als blosse Einsprengungen secundär, so wäre dort die That des letzten Autors (Redactors) das Accidentale.

4. Während die Genesis und der Pentat. überh. aus Originalschriften von principieller Entgegensetzung (elohistischer und jehovistischer Tendenz) durch einen Dritten ohne klares Bewusstseyn dieser grundsätzlichen Differenz ineinanderge- oder auch verbaut seyn soll, erhalten die übrigen historischen Bücher auch in ihren vereinzelten Allegationen nirgends einen derartigen principiell contrastirenden Character.

Kann demnach von einer „Ineinanderverarbeitung mehrerer Schriften“ hier kaum die Rede seyn, so noch viel weniger von einer „gleichen, als man vom Pentateuch behaupten will.“ Die Verschiedenheit der beiderseitigen literar. Composition wäre vielmehr eine specifische.

Nach diesem allen wird hoffentlich jenes kleine architectonische Aussenwerk oder, wenn man will, *hors d'oeuvre* meiner Construction über „die Einheit der beiden Schöpfungsberichte“ dieser Genesis im engsten Sinne, das ganze Schriftchen nicht so schlimm discreditirt haben.[1]

Bibelstudie über Ev. Johannis 7,37—39.

Von

Eduard Engelhardt, Pfarrer in Feuchtwangen.

Die vorliegende Stelle ist auch in den neueren Bearbeitungen des Johannis-Evangeliums so verschieden verstanden und ausgelegt worden, dass es sich wohl verlohnen möchte, die hauptsächlichsten Deutungen derselben zu prüfen und wo möglich zu einem sicheren Ergebnisse zu gelangen.

Am letzten Tage, dem grossen Tage des Festes stand Jesus inmitten der feierlichen Versammlung seines Volkes. Die Bedeutung des Tages, die symbolische Mahnung des Festritus, die Stellung zu seinem Volke, das innerlich den letzten

---

1 Dass ich mich in demselben eben auf die Schöpfungsgeschichte beschränkte, was Herr Prof. D. Delitzsch dessen analytischer Spruchfähigkeit noch ausserdem entgegenstellt, lag in der gegebenen besonderen Veranlassung. Doch konnte ich auch hiervon abgesehen füglich mit den Worten beginnen: „An dem Verhältniss der „beiden Schöpfungsberichte zu einander hat die Behauptung organi„scher und ursprünglicher Einheit des Pentateuchs wie die entgegen„gesetzte eines Mosaiks ihre erste und entscheidende Waffenprobe zu „bestehen. Für beide Anschauungen gilt es hier Seyn oder Nichtseyn.“

entscheidenden Kampf für oder wider seinen Messias kämpfte, das Heilands-Verlangen, aus der ihrem Untergange zueilenden Menge wo möglich noch etliche Seelen zu retten, machte sein Wort zu einem beflügelten, dringlichen. Auch der Ton seiner Stimme verkündete, dass sein Herz ungewöhnlich bewegt war. Wie die Stimme des Feldherrn in den entscheidenden Momenten der Schlacht mit aller Vollgewalt in die Schaaren eindringt, wie er, wenn das Verderben hereinblitzt, mit aller Macht seines Rufes die Getreuen zu sammeln und vom Untergang zu retten sucht: so ist's hier die erbarmende Liebe des Heilandes, welche den Verdürstenden den Lebensquell zeigt, denen, welche die Wichtigkeit der Zeit nicht begreifen, den grossen Moment auch durch den gehobenen Ton der Stimme bemerklich machen will.

Er stand, sagt der Evangelist mit besonderer Betonung; denn vor dem Auge seines tief fühlenden und das Vollgewicht des Augenblickes erkennenden Geistes steht er da wie der grosse Fürst seines Volkes inmitten seiner verworrenen Schaaren; er steht da in ruhiger Majestät und ungetrübten Blickes, während finstere Leidenschaften in diesen Haufen wühlen und seine boshaften Feinde neidisch und arglistig umherschleichen; er steht da als der Herzog der Seligkeit, um den es sich zu sammeln gilt, wenn man aus der Wüste des Lebens in das gelobte Land sich retten will; er steht da als der Brunnen des Heils, der nicht gleich versiegenden Gewässern im Sande verläuft, so dass man sie umsonst suchen muss; unwandelbar treu und fest, jedem sichtbar, für jeden leicht zu finden, jedem offen — so steht er da, als der rechte Heilsbrunnen seines Volkes. So steht er da vor dem betrachtenden Auge seines Lieblingsjüngers, dem sich dieser Moment in die Tiefe seiner Seele gebohrt hat, und so weiss er uns mit wenigen Strichen, die den grossen Meister bekunden, ein Bild vor die Seele zu zaubern, das einem tief fühlenden Maler der Gegenstand einer zur höchsten Andacht erweckenden Darstellung werden könnte, das einmal erfasst von der betrachtenden Seele mit unvergänglicher Frische in derselben lebt.

Dieser Tag war der bedeutungsvollste des Festes, es ist der letzte Tag, der hier der grosse heisst: μεγάλη mit dem Superlativ-Begriff, was nicht heisst: der vorzugsweise grosse, so dass die andern Tage in relativem Sinne auch gross wären, sondern der einzig als der grosse dasteht. Es ist nun wohl so ziemlich die einstimmige Ansicht der heutigen Exegeten, dass darunter der achte Tag des Festes zu verstehen ist. Die älteren Ausleger entschieden sich für den 7. Tag, mit

dem das Fest schloss. Schon Theophylakt hatte diese Ansicht, Bengel vertrat sie und auch mehrere rationalistische Ausleger stimmten bei. Es hat nun schon von vornherein diese Ansicht Manches für sich; denn der 8. Tag kann streng genommen nicht mehr zum Feste gerechnet werden. Mit grossem Nachdrucke ist in der Mosaischen Urkunde die Siebenzahl als die heilige Zahl betont. In ihr schliesst sich der Festbegriff ab und damit auch die Eigenthümlichkeit der für dieses Fest vorgeschriebenen Opfer. Der achte Tag hatte ferner nach den Anordnungen des Gesetzes Num. 29,35 in seinen Opfern einen weit untergeordneteren Charakter. Es waren nämlich für das ganze Lauberhüttenfest 70 Stiere (nicht sieben, wie im Commentare von Hengstenberg durch einen Druckfehler steht) zum Opfer bestimmt, deren Abtheilung mit 13 am ersten Feiertage begann und mit 7 am siebenten Tage schloss. Es ist also auch darin in doppelter Weise die heil. Siebenzahl betont., so dass für einen achten Tag kein Raum mehr bleibt. Während selbst an den höchsten Festen sonst die Zahl der Stiere nur zweimal die Sieben erfüllt, geschieht das hier zehnmal, um anzudeuten, dass in diesem Feste der Abschluss der Festfeier erreicht sei, dass damit die Hinopferung des Volkes an seinen Gott ihre Vollendung erreicht habe, womit von selbst eine typische Hinweisung auf die ewige Ruhe der Heiligen gegeben war. Indem nun aber dieses Stieropfer am Festestage mit 13 begann und mit jedem Tage um 1 Stier abnahm, war damit zugleich bezeichnet, dass hienieden diese Ruhe noch keine bleibende, dass jeder Hochgenuss ein wieder herabsinkender sei. Denselben Gedanken legte auch der Umstand nahe, dass das Festopfer sich nur auf dem täglichen Sündopfer auferbaute, das in der Darbringung eines Ziegenbockes bestand. Dass dieses Opfer einzig nicht gemehrt wurde, während doch auch die Zahl der Widder und Lämmer verdoppelt wurde, bewies, dass der sündige Zustand des Volkes auch an seinen Freudenfesten ganz derselbe bleibe, dass aber in Kraft der Segnungen Jehova's die Dankbarkeit und Opferfreudigkeit dieses sündigen Volkes sich verdoppele. Während also der Charakter des Hüttenfestes durch diese Opfer bezeichnet war, gewahren wir am achten Tage ganz andere Opfer. Dieser hat dieselben wie der siebente Neumondstag und der Versöhnungstag, so dass er sich als Abschluss des zweiten Festkreises herausstellt. Denn also heisst es Num. 29,38 etc.: Am achten Tage soll auch Festversammlung seyn; jegliche Dienstarbeit sollt ihr nicht thun; und sollt Brandopfer bringen, Feuer des süssen Geruches dem Herrn, 4 Farren, 1 Widder, 7 jährige vollkom-

mene Lämmer (v.38) und 1 Bock als Sündopfer ausser dem steten Brandopfer nebst seinem Speiseopfer und Trankopfer.

Es ist ferner eine höchst unsichere Sache, ob die Libationen, welche mit diesem 7tägigen Freudenfeste verbunden waren und jedes Mal zur Zeit des Morgenopfers geschahen, auch noch am 8. Tage Statt fanden. Ein Priester holte nämlich in einem goldenen Kruge, der 3 Log fasste, Wasser aus der Quelle Siloa nnd goss es nebst Wein in 2 in der westlichen Seite des Altars angebrachte durchlöcherte Schaalen, nicht, wie Hengstb. trotz der Berichtigung von Winer sagt, auf den Altar selbst. Diese feierliche Handlung wurde von Musik und Lobgesängen begleitet. Zwar behauptet Rabbi Juda in Succa 4,9, es sei diese Cerimonie auch am 8. Tage wiederholt worden, und Hengstenb. sagt, er habe diese Behauptung unwidersprochen gethan; allein Succa 4,1 wird im Gegentheil diese Sitte nach der allgemeinen Ansicht auf die 7 Festtage beschränkt, und wir müssen das als die richtige Annahme bezeichnen, da die Opfer als die ursprünglichste und in dem Gesetz selbst ausgesprochene Eigenthümlichkeit des Festes offenbar den Massstab für alle späteren Cerimonien bildeten, diese aber, wie bereits gezeigt, sich ganz scharf von den Opfern des 8. Tages abgrenzten. Wir werden daher am 8. Tage keine Libation mehr annehmen dürfen.

Zwar behauptet nun Meyer: Die ganze Anknüpfung der Rede Jesu an diese Libation ist um so zweifelhafter, da er vom Trinken redet und dies das wesentliche Moment seines Ausspruchs ist, und Hengstenb. ist wenigstens zweifelhaft, da eine ausdrückliche Beziehung auf diesen Ritus nicht Statt finde; allein die ganze Weise der sinnigen Verknüpfung der Reden Jesu in unserm Kapitel mit vorliegenden Thatsachen macht solchen Anschluss zur gebieterischen Nothwendigkeit, indem ausserdem die Rede Jesu ohne solchen Zusammenhang durchaus in der Luft schweben würde und sich kein Faden finden liesse, der dieselbe mit den vorausgehenden Gedanken verknüpfte, auch die Erwähnung dieses Festtages nicht gehörig motivirt wäre. Was aber das Bedenken betrifft, dass das Trinken mit einer Libation gar keinen innern Zusammenhang habe, so müssen wir eben aus diesen Worten Jesu schliessen, dass es ganz falsch ist, dieses Wasserholen mit der Wasserspende 1 Sam. 7,6 und dem Gebrauche der Griechen zusammen zu werfen. Wenn auch nicht die ganz bestimmte Deutung der Rabbinen vorläge, welche diesen Gebrauch auf die Gedanken des prophetischen Wortes Jes. 12,3 zurückführt: Und ihr schöpfet Wasser in Freuden aus den Quellen des Heils, welchem zur Erläuterung die Worte vor-

ausgehen: Siehe Gott ist mein Heil, ich bin sicher und fürchte mich nicht; denn Gott der Herr ist meine Stärke und mein Psalm und ist mein Heil — wir müssten mit aller Bestimmtheit aus den Worten unseres Heilandes schliessen, dass die Libation hier völlig Nebensache, ja dass es im Grunde gar keine Libation sei, da das Wasser ja nicht auf den Altar kam, sondern nur in Schaalen gegossen wurde, welche unter dem Schirme des Altares standen. Die Hauptsache ist vielmehr das Wasserholen, und da es doch nicht an einem unheiligen Orte weggegossen werden durfte, so wurde es in die Nähe des Altares gebracht. Der Grundgedanke des Symbols war also: Israel hat einen heiligen Quell, einen Heilsbrunnen in dem Gotte seines Heils, der ihm beständig fliesset. Dies wird ihm in der beständig fliessenden Quelle Siloa nur symbolisirt, wie es dort auf dem Wüstenzuge durch die verschiedenen lebendigen Quellen bedeutet wurde, die Gott aus dem Felsen hervorspringen liess. Aus diesem Quelle kann Israel allezeit lebendiges Wasser haben, um daran seinen Durst zu stillen. Die Sache verhält sich demnach so, dass so wenig die Rede Jesu ohne Zusammenhang mit dieser Cerimonie ist, dass er vielmehr gerade den tiefsten Grundgedanken derselben herausgreift: diese Quelle besteht in der lebendigen Persönlichkeit Gottes. Gott der Herr ist meine Stärke und mein Psalm und ist mein Heil. So verknüpfte sich also diese Sitte in schöner Einheit mit dem Lauberhüttenfeste, als Erinnerung an die Urzeit des Volkes, da es durch die Wüste zog, als Mahnung an eine selige Zukunft, da Israel rasten wird unter den Bäumen eines ewigen Friedens und der Quell seines Heils ihm durch nichts mehr getrübt wird, aber auch als Freude an seinem gegenwärtigen Besitze, denn der Jubel und die heil. Musik, welche diesen Act begleitete, bedeuteten natürlich zunächst das, was Israel hatte. Und Israel hatte in der That damals seinen höchsten Freudenquell in seiner Mitte; so hoch auf heiliger Höhe gleichsam liegt er in Jesu, der unter ihnen steht; aber freilich andrerseits war alle ihre Freude an der Gegenwart des Besitzes nichtig, denn sie hatten doch eigentlich nur das Symbol und nicht die Sache. Desshalb ruft Jesus so laut; er wird die heil. Quelle, die vor Aller Augen hervorsprudelt, die mit fröhlichem Schalle dahinfliesst, um alle diejenigen zu tränken, die sich dürstend ihr nahen.

Ist nun also der 8. Tag der Libation beraubt, werden wir denselben doch als den grossen Tag bezeichnen dürfen, an dem der Herr diese seligen Worte sprach? Wir müssen gestehen: liesse sich in der zweiten Hälfte des Festes ein Tag

finden, der nur irgendwie sich als der grosse bezeichnen liesse, wir würden uns für ihn entscheiden. Es lässt sich aber nichts auffinden, was uns hiezu für einen dieser Tage als solchen ein Recht gäbe. Nur der einzige Fall bleibt übrig, dass damals der letzte Tag des Hüttenfestes mit einem Sabbath zusammenfiel. Wir könnten uns für die Bezeichnung μεγάλη auf 19, 31 berufen, welche Stelle ebenfalls solche Sabbathtage, die in die Festzeit fielen, als grosse bezeichnet. Und es würde dadurch auch der Umstand deutlich, dass Jesus an diesem Tag im Tempel besonders feierlich sprach. Einen nicht geringfügigen Beweis hiefür finden wir in 9, 14, wo der Evangelist ausdrücklich sagt: ἦν δὲ σάββατον, als Jesus den Blinden heilte. Wir stimmen nun Lichtenstein darin bei, dass der Tag der Heilung des Blinden derselbe sei, an dem Jesus diese Worte 7,37 gesprochen habe. Nur verwerfen wir seine Annahme, dass es der 8. Festtag war; denn dann allerdings bleibt jener Zusatz immerhin etwas räthselhaft. Dass der 8. Tag ein Sabbath war, wusste ja jeder mit dem alten Testamente einigermassen vertraute Christ, und es bedurfte wohl nicht erst des Zurückrufens dieses Umstandes in das Gedächtniss. Hingegen wenn der letzte Festtag, also der 7., mit dem Sabbath zufällig in diesem Jahre zusammenfiel, so war eine solche Bemerkung allerdings nöthig, und die beiden Angaben 7,37 und 9,14 erläutern sich so aufs schönste. Der Evangelist bezeichnet dort denselben Tag als einen grossen, weil es ihm dort auf die Erklärung der Wichtigkeit desselben ankam, hier als Sabbath, weil der Grimm der Pharisäer erläutert werden muss. Es ist also nicht an dem, was Lichtenstein sagt, die Bemerkung 9,14 wolle lehren, dass der letzte Festtag einem Sabbath gleich geachtet wurde, vielmehr es war dieser 7. Tag, wie der Text deutlich sagt, ein wirklicher Sabbath.

Es leuchtet ein, von welch entscheidender Bedeutung für die richtige Festsetzung der Chronologie dies Ergebniss wäre, da sich hieraus das Todesjahr des Herrn mit sicherer Bestimmtheit ermitteln liesse. Fiel nach Lichtenstein der 22. Tischri 782 auf den 19. Oktober als einen Mittwoch, so traf also im Jahre 785 dieser Monatstag mit einem Sabbath zusammen. In diesem Jahre hätten wir demnach das letzte Jahr des Erdenwandels unsers Herrn vor seinem Todesjahr zu erkennen.

Nun stimmt uns Alles auf das schönste zusammen. Nun brauchen wir nicht mit Meyer zu sagen: Die Anknüpfung der Rede Jesu an die Libation ist zweifelhaft; nun brauchen wir nicht mit Hengstenberg die künstliche Hypothese anzunehmen: „Durch 7 Tage das Symbol, am 8. seine Ausdeutung.“

Denn so fiele eben doch der concrete Anlass dieser Rede weg und es hätten die Hörer erst auf die Ceremonie der verflossenen Tage zurückgewiesen werden müssen, während offenbar die Rede im Anschluss an den Vollzug des Wasserschöpfens gesprochen ist.

Nun kann sich uns auch erst die rechte Bedeutung des 8. Tages erschliessen, indem wir keine falsche Herübernahme der Ceremonien des Lauberhüttenfestes vornehmen. So sagen wir also nicht mit Hengstenberg, der 8. Tag habe nur eine gewisse Selbständigkeit, ebensowenig, die Dignität dieses Tages sei dadurch nur gesteigert worden, dass die Festopfer schon am 7. Tage schlossen. Laubhüttenfest bleibt, wie Josephus es nennt, ἑορτὴ σφόδρα ἁγιωτάτη καὶ μεγίστη und im Verhältniss hiezu ist dieser 8. Tag geringer; sofern aber der 8. Tag jedes Mal die Bedeutung eines Sabbat hatte, stand er höher in dieser Beziehung, als die nicht sabbatlichen vorausgehenden Tage. Doch hier handelt es sich nicht darum, sondern die Verschiedenheit der Opfer will nur zeigen, dass beide Tage nicht in die gleiche Kategorie gehören. Wir werden auch nicht mit Meyer sagen, der 8. Tag sei den 7 Festtagen mit zugezählt worden; denn, wenn z. B. Lev. 23, 34 ausdrücklich steht: Feiert das Fest 7 Tage lang, und es folgt dann v. 36: Am 8. Tage soll eine heilige Versammlung seyn, so ist das zwar eine äusserliche Aneinander-Reihung der Zahlen, aber keine innerliche Verknüpfung der beiderseitigen Festideen, die vielmehr v. 41 entschieden getrennt werden. Auch Num. 29, 35 gibt hiezu keinen Anlass, vielmehr zeigt die Abweichung, dass hier ohne ו begonnen wird, während die 7 vorigen Tage durch diese Copula in einander geschlungen sind, dass hier ein neues Fest bezeichnet seyn wolle. Ebeso gibt Neh. 8, 18 nicht den geringsten Grund her, diese Ansicht zu ändern, indem ausdrücklich das חַג auf die 7 Tage beschränkt wird und den 8. Tag nur als durch die עֲצֶרֶת bezeichnet angibt.

Dieses Wort muss die specifische Bedeutung dieses 8. Tages aussprechen. Die LXX übersetzen es mit ἐξόδιον und wir denken, dass Philo klarer gesehen hat, als Meyer, indem er nicht, wie Letzterer, darunter den grossen Schlusstag des Laubhüttenfestes sah, sondern es für den Schluss sämmtlicher Jahresfeste erklärte. Das Laubhüttenfest hatte in seiner heiligen Siebenzahl seine Abgeschlossenheit und in der Zahl seiner genau normirten Opfer, und bedurfte keines speciellen Abschlusses. Es ist daher falsch, wenn Meyer sagt: Die μεγαλότης dieses Tages lag darin, dass er das ganze grosse Fest zum Abschluss brachte. Dem widerspricht ja sein eigenes Citat aus dem Tr. Succa: ehret diesen Tag,

sicut reliquos dies festi; also hatte er keine besondere μεγαλότης, folglich dürfen wir ihn auch nicht für den μεγάλη ἡμέρα τῆς ἑορτῆς halten, denn, was wohl zu beachten, das Gesetz beschränkt stets חַג auf die 7 Tage, und am 8. Tage ist von einer ἑορτή nicht mehr die Rede. Demnach bleiben wir bei dem, was Philo sagt, der 8. Tag ist das Abschlussfest, zunächst für die zweite Hälfte des Festkreises, sodann aber auch überhaupt für das festliche Jahr, und nur sofern Laubhütten eben auch zu den Festen des Jahres gehört, bezieht es sich auch auf dieses, aber ohne alle nähere Zusammengehörigkeit.

Wäre freilich die Deutung Hengstenbergs richtig, *Azereth* heisse Enthaltung von der Arbeit von עָצַר *cohibere laborem*, oder liesse sich die Bedeutung *congregare ad festum* erweisen, so würden wir für diesen 8. Tag keine specielle Aufgabe erweisen können. Allein es lässt sich wohl mit gutem Grunde annehmen, dass die LXX, welche ja die Gedanken ihres Volkes kannten, diese auch richtig übertragen haben werden, weil sie eben selbst in diesem Sinne das Fest feierten. Und die auffallende Erscheinung, dass nie die heil. Versammlung des 1. Tages im Gesetze also heisst, wohl aber auch beim Passahfeste Deut. 16, 8 eine abschliessende Versammlung, sowie die durch Stellen, wie Gen. 16, 2. Deut. 11, 17. bezeugte Bedeutung „abschliessen, zuschliessen", geben uns das Recht, עֲצֶרֶת mit Schlussversammlung zu übersetzen und darin die specifische Aufgabe dieses Tages zu erkennen, welcher aber eben deshalb keinenfalls als μεγάλη ἡμέρα des Festes bezeichnet werden kann. Nur sofern er unmittelbar an das Laubhüttenfest sich anschloss, erhielt er gleichsam die Sabbathruhe des 7. Festtages, damit nicht 2 Sabbate dem gewöhnlichen Laufe nach auf einander folgten, aber, was wohl zu beachten, ohne alle Attribute jener 7 Tage; oder, was auch möglich, dieses Fest, weil es in allen seinen Tagen die festliche Ruhe symbolisirte, bedurfte eines sabbatlichen Abschlusses gar nicht, wie das beim Passah nöthig war.

Ist so festgestellt, dass der Ausruf des Herrn wirklich am Laubhüttenfeste erfolgte, hat ferner der ganze Zusammenhang dieses Capitels gezeigt, dass Jesus hier immer in bestimmtem Anschluss an irgend ein Factum, das ihm nahe trat, redet: so bleibt nur übrig, dass auch dieses Wort des Herrn an irgend ein Vorkommniss des Festes sich anschloss, und da findet sich kein anderes, als eben jenes Wasserschöpfen aus dem Quelle Siloa. Ist aber die eigentliche Bedeutung desselben, wie die Jesajanische Stelle deutlich zeigt, keine andere, als die, dass Israel in dem Gotte seines Heiles einen unerschöpflichen Quell hat: was lag da der Rede Jesu näher,

als zu zeigen, dass in ihm diese Quelle für sein Volk vorhanden sei, dass nicht blos die Gegenwart Israels, sondern seine ganze Zukunft in ihm, dem Heilande seines Volkes wurzele? Wir werden also von vorn herein keine Erklärung darüber erwarten, was dieses Trinken in dem Gläubigen wirke, wozu es den trinkenden Menschen für seine Umgebung mache, sondern was der Gläubige an ihm, der Quelle des Heiles, habe, und wir werden deshalb die gewöhnliche Deutung der Worte Christi sehr unwahrscheinlich finden, dass über die Beschaffenheit dieser Quelle nichts gesagt werde, hingegen nur von dem die Rede seyn soll, wozu die Gläubigen durch dieses Trinken für ihre Mitmenschen würden.

Dazu kommt ferner, dass ja die ganze Erklärung des Evangelisten, die er v. 39 von dem Ausspruche Jesu gibt, nur von dem redet, was die Gläubigen nehmen sollten, nicht im mindesten aber davon, was aus ihnen werden soll, wozu sie für Andere bereitet seien. Endlich aber lässt sich auch nirgends im alten Testamente eine Stelle nachweisen, wo irgendwie geradezu gesagt wäre, dass geistige Ströme von den Gläubigen selbst ausgehen würden. Nein es ist hier ganz bestimmt bezeugt, dass der Lebensquell damals noch nicht vorhanden war, der h. Geist als ein Geist des verklärten Menschensohnes. Wenn dieser kommt, dann wird diese Lebensquelle als eine eröffnete vorhanden seyn, woraus die Menschen ihren Durst löschen können. In diesen Gedanken bewegt sich der Evangelist. Hätte er hingegen sagen wollen, was die gewöhnliche Erklärung ihn sagen lässt, so hätte er seiner Erläuterung eine ganz andere Fassung geben müssen: eben das sagte er aber von den Wirkungen des Geistes bei denjenigen, die ihn empfangen haben. So aber ist hier gar keine Andeutung von dem Ausflusse des Geistes der Christen auf Andere. Es handelt sich nur darum, Jesum als die rechte, mächtige, unerschöpfliche Lebensquelle darzustellen, in dem Alles in Erfüllung gehe, was die Quelle Siloa nur andeutete.

So müssen wir uns also entschliessen, die Worte v. 38 *ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ* zu dem vorausgehenden Satze zu ziehen; ohnehin könnten sie nur durch ein Anakoluth zu dem Folgenden gezogen werden. Thöricht war es nun freilich, wenn Chrysostomus und andere Väter das *καθὼς εἶπεν ἡ γραφή* zu diesen Worten zogen, als hiesse es: derjenige, welcher so an mich glaubt, wie die Schrift es fordert; sondern sie sind eine Citationsformel. Nun beruft sich Meyer für die Annahme eines Anakoluthes allerdings auf 6, 39, wo *πᾶν* als *Nom. abs.* vorausgestellt wird und *μὴ ἀπολέσω ἐξ αὐτοῦ* folgt; allein die

Nähe eines Relativsatzes lässt eine solche Attraction viel leichter zu und bei einem Neutrum lässt es sich auch eher denken, aber hier sind diese beiden Voraussetzungen nicht gegeben, und die Rede des Apostels fliesst sonst zu einfach dahin, als dass man auf diese Erklärung anders recurriren dürfte, als nur im Falle der Noth; hingegen schliesst sich der Particularsatz leicht und ungezwungen an die vorausgehenden Worte an, und wir erhalten so einen chiastischen Satz: *Ἐάν τις διψᾷ, ἐρχέσθω πρός με, καὶ πινέτω ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ.* Das Glauben würde also dem Dürsten entsprechen und beide Begriffe müssten verwandt seyn. Ein ähnlicher Chiasmus wäre etwa 14, 11.

Meyer wendet nun dagegen ein, dies widerstreite der Johanneischen Auffassung, da nach 6, 35 der an Jesum Glaubende nicht mehr ein Dürstender sei, sondern bereits von ihm getrunken habe, weshalb nur dem Dürstenden, nicht aber dem Glaubenden die Aufforderung gelten könne zu trinken. Allein diese Behauptung widerlegt der Context augenscheinlich, denn das Trinken erklärt ja Johannes v. 39 als ein Nehmen des h. Geistes, und dieses Hinnehmen schreibt er grade den *πιστεύοντες* zu. Indem er aber sagt, dass alle diejenigen, welche den rechten Glauben an Jesum haben, des h. Geistes theilhaftig werden sollen, bestätigt er augenscheinlich unsere Satzgruppirung. Es entspricht sich genau: *καὶ πινέτω ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ* und die Erläuterung dieses Satzes durch *περὶ τοῦ πνεύματος, οὗ ἔμελλον λαμβάνειν οἱ πιστεύοντες εἰς αὐτόν.* Also die *πίστις* ist die Voraussetzung des *λαμβάνειν*, ist der Zustand des Bedürfens und sich Sehnens und ihm kommt Gott mit seinem Geben entgegen. Was anders ist dieses, als was das Bild dort besagt: der Glaube ist der Durst der Seele und das Trinken ist die Stillung dieses Durstes, welche eben durch ein göttliches Wasser geschieht, und dieses Wasser ist der h. Geist. Dadurch leuchtet nur noch klarer der schöne Parallelismus hervor, der in v. 37 herrscht, wenn wir *ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ* dazu ziehen.

Allein widerspricht denn diesem Gedankengehalte nicht 6, 35, wo geschrieben steht: Wer an mich glaubt, den wird nimmermehr dürsten. Falsch wäre es, dies so zu deuten: mit dem Beginn des Glaubens habe der Durst aufgehört; vielmehr ist ja der Glaube selbst der Zustand des Dürstens nach Jesus. Nein, das ist der Sinn dieser Worte: der Glaube hat in Jesu die rechte Quelle gefunden, aus der er nun ewig schöpfen kann, so dass er nie an Durst leiden wird. Nicht steht er aber also an der Quelle, dass er sie nur vor sich sähe, und ihrer nie genösse. Das wäre ein sehr todtes

und gleichgültiges Verhältniss. Sondern er trinket immerdar aus ihr; jedes Trinken aber setzt natürlich ein Verlangen nach Wasser voraus. Dieses Verlangen will der Herr dem Glauben nicht bestreiten, sondern nur das Dürsten, welches erst die Quelle suchen muss. Der Gläubige weiss diese Quelle, hat sie, hat ein stetes Begehren nach diesem Wasser und erfüllet dieses Begehren beständig, so dass er in diesem Sinne keinen Durst hat. Daher kann man in gewisser Weise von dem Gläubigen sagen: er hat ewig Durst nach Christo, und doch auch mit dem gleichen Rechte: Der Gläubige fühlt keinen Durst mehr; nämlich von jenem brennenden Durste weiss er nichts, der ewig sucht und nie findet. Aber jeder Gläubige weiss es aus Erfahrung, dass sein Glaubensleben ein beständiges Verlangen nach Christus ist, dass jedes Trinken aus seiner Geistesgemeinschaft nur ein viel innigeres Begehren nach ihm erweckt, das aber allezeit seine Stillung in Christo findet. Ja selbst noch in der Ewigkeit, wo bereits die *πίστις* aufgehört hat, wird das ihr zu Grunde liegende Verlangen nach der Vereinigung mit dem himmlischen Bräutigam wohl nie ein Ende haben, weil er immerdar neue Gaben zu bieten weiss, welche die Seele erquicken.

Auch den andern Einwurf Meyers können wir nicht für entscheidend halten, *αὐτοῦ* in v. 38 bleibe bei unserer Erklärung, welche Hahn und Gess bereits gegeben haben, unmotivirt. Allein dem ist zu erwidern, dass Citate ein freieres Verhältniss haben, dass sie als losgerissene Stücke eines Ganzen recht wohl auch in abrupter Weise vorgetragen werden können, wenn nur aus dem Zusammenhange des Ganzen das an und für sich Missverständliche deutlich wird. Dass dieses hier der Fall sei, werden wir nachher zeigen.

Wir gehen nun auf den Sinn des so geformten Satzes, der den Ausruf Jesu enthält, ein. Der Herr ist hier offenbar zunächst als Zuschauer zu denken gewesen; er hat jene feierliche Handlung mit angesehen, da der Priester schöpfte aus der Quelle, da er unter dem Lobgesang: „Ihr werdet mit Freuden Wasser schöpfen aus dem Heilsbrunnen" die vorgeschriebene Cerimonie vollendete. Es musste ihm tief zu Herzen gehen, dass wohl die Allermeisten in geistloser Weise dem Ritus beiwohnten, dass das, was der eigentliche Zweck der Feier war, von den Wenigsten verstanden wurde, dass gerade die eigentlich prophetische Seite des Ritus nicht gewürdigt wurde. Israel hatte allerdings schon in uralter Vergangenheit seinen Heilsbrunnen gehabt und jederzeit konnte es auch von der Gegenwart singen: Gott der Herr ist meine Stärke und mein Psalm und ist mein Heil. Aber doch hatte der

Prophet seine wichtigste Aussage an die Zukunft angeknüpft. Ihr werdet schöpfen, sagt er Cap. 12, 3; es ist also in der Art, wie ich es meine, erst ein Kommendes. Dieses rechte Schöpfen aus dem Heilsbrunnen tritt erst dann ein, wenn der rechte Durst nach der ewigen Quelle entstanden ist. Bisher war diese ganze Handlung des Wasserschöpfens eine zu sehr äusserliche, in ihrer innern Bedeutung zu wenig verstanden. Soll das rechte Schöpfen aus dem Heilsbrunnen eintreten, so muss der ganze Vorgang in das innere Seelenleben aufgenommen werden. Dies ist die Bedeutung des Dürstens, das Luther mit Recht dahin erklärt: es ist ein herzlich Verlangen, ja ein betrübtes, elendes, erschrecktes, geschlagenes Gewissen, ein verzagt, erschrocken Herz, das da gern wissen wollte, wie es mit Gott dran wäre. Indessen ist dieses doch nur die negative Seite. Die positive tritt dann in dem parallelen ὁ πιστεύων hervor, es ist das Verlangen, diesen Durst zu befriedigen, das Hineilen zu der bereiteten Wasserquelle, die Labung der dürstenden Seele durch das ewige Heilswasser. Darum entspricht aufs schönste dem διψᾶν das ἔρχεσθαι, hingegen dem πιστεύειν wird das πίνειν verheissen.

So kündigt also unser Heiland die Erfüllung jenes Jahre lang geübten Ritus an; er stellt ihnen vor Augen, dass der grosse Moment jetzt gekommen sei, auf welchen jener so lange prophetisch hinwies. Indem er aber mit ἐάν seine Rede anhebt, spricht er seine Ueberzeugung dahin aus, dass allerdings für das ganze Volk dieser grosse Zeitpunkt noch nicht erschienen sei, dass nur Einzelne es seien, welche durch jenen Ritus die rechte Empfänglichkeit für die Erfüllung erhalten hätten. Und sollten nicht wenigstens Einzelne dafür reif geworden seyn? Mit Recht sagt Besser: Sollte denn während der 7 Festtage und ihres Gottesdienstes kein Herz dürstend geworden seyn nach dem Wasser, welches aus dem wahrhaftigen Heilsbrunnen geschöpft wird und mit ewigem Leben sättigt, die davon trinken? Sollte das Siloa-Wasser nur nach dem Schatten des Lebens dort in der Wüste, nicht auch nach dem Wesen des Lebens selbst in Christo die Seelen begierig und durstig gemacht haben? Sollte denn Niemand die inwendige Leere mit Schmerzen verspüren, welche kein irdisches Laubhüttenfest auszufüllen vermag? Ja nicht blos jene 7 Tage, setzen wir hinzu, sondern eine Uebung dieses Ritus seit vielen Jahren musste jene Vorbereitung fördern; ja der deutende Ruf der ganzen Schrift des alten Testamentes musste diese erziehende Kraft üben.

Doch das Bedeutungsvollste in diesem Ausspruche ist das

πρός με. Dass der Herr sich selbst als diese Quelle bezeichnet, auf welche die Tempelquelle typologisch hinwies, das ist das Neue und Gewaltige. Das verlangte einen Beweis. Deshalb fordert der ganze Gedankenzusammenhang, dass diese Behauptung jetzt bewiesen wird, und so ist diese Erwartung berechtigt, dass, wenn nun ein Citat des alten Testamentes folgt, dies sich nothwendig darauf beziehen muss, dass in Christo diese Quelle gegeben sei. Damit ist das αὐτοῦ v. 38 genügend motivirt; es muss sich auf Christus in irgend einer Weise beziehen; es kann nun und nimmermehr auf den Gläubigen gehen; denn dass der Gläubige trinken soll, ist ein klarer Gedanke, und bedarf keines Schriftbeweises, hingegen dass Christus dieser Quell sei, dass auf ihn die Weissagung hingewiesen habe, das bedarf für die Hörer einer näheren Begründung. Ist diese Voraussetzung richtig, so dürfen wir die citirte Stelle nicht an solchen Orten suchen, wo von dem Zustande des Gläubigen etwas ausgesagt ist, sondern wir müssen sie da suchen, wo von einer Quelle die Rede ist, welche allen Durst Israels zu stillen die Bestimmung hat.

Es ist nun bekanntlich die citirte Stelle wörtlich nirgends im alten Testamente zu finden. Mehrere Ausleger, wie Semler, Paulus, Bleek und Ewald, haben sich daher zu der verzweifelten Annahme verleiten lassen, es sei ein apokryphischer oder verlorener kanonischer Spruch; allein nirgends sonst in den Reden Jesu böte sich ein analoger Fall für eine so gewagte Annahme. Die freie Weise, in der auch sonst alttestamentliche Stellen eingeführt werden, weist uns darauf hin, mehr auf den Sinn, als den Wortlaut des Citates zu achten. Wir müssen Stellen suchen, in welchen von der Eröffnung eines grossen Heilsstromes für Israel die Rede ist; und zwar da hier κοιλία gebraucht wird, muss auf solche Stellen hingewiesen seyn, welch dieses Hervorbrechen des Stromes aus einem innern, verborgenen Raume weissagen. Ganz fehlgegriffen hat daher Hengstenberg, wenn er auf das Hohelied verweist, wo die Braut ein verschlossener Quell, ein versiegelter Born (4, 12) genannt wird; denn ganz abgesehen davon, dass hier das reine Gegentheil von dem stromweisen Ausströmen steht, darf ja hier nicht eine Aussage über die Braut erwartet werden, sondern es müsste von dem Bräutigam etwas ausgesagt seyn, was er seiner Braut seyn wird. Noch auffallender ist seine Meinung, κοιλία weise auf das von der Leiblichkeit der Braut 7, 1 Gesagte, wo es heisst: dein Nabel ist ein runder Becher. Unter dem Bilde eines Bechers stets voll vom Mischtrank erscheine die Fähigkeit der Gemeinde, die Durstigen mit edlem Labetranke zu erquicken.

Allein Jedermann sieht, dass der Nabel nicht mit dem Inhalte, sondern mit der Form des Bechers verglichen ist; und was hätte doch ein Mischtrank eines Bechers mit Strömen zu thun, welche nach allen Seiten ausfliessen. Wir sehen, hier sind wir nicht auf richtiger Fährte. Johannes erklärt ja selbst, Jesus rede hier von dem Geiste, der von ihm in seinem Verklärungszustande ausgehe, nicht aber von den Wirkungen der Gemeinde.

Aber auch die von Meyer angegebenen Stellen sind nicht in gehöriger Sonderung gegeben, da hier der Unterschied zwischen dem objektiven Ausströmen des Geistes Gottes und den subjektiven Wirkungen in den Seelen der Gläubigen nicht eingehalten ist. Unser Citat aber sagt nur etwas über den Ort des Ausganges dieser Wasser und über die Beschaffenheit dieser Strömungen, hingegen über die Folgen derselben nichts. Wir können folglich alle Hinweisungen auf Jesajanische Stellen hier nicht brauchen; wenn es z. B. Jes. 44, 3 heisst: Ich will Wasser giessen auf die Durstigen und Ströme auf die Dürren u. s. w., dass sie wachsen sollen wie Gras, wie die Weiden an den Wasserbächen — so ist hier eine lebendige Persönlichkeit gedacht, welche ein Gefäss ausgiesst, aber nicht ein Ort, dem Ströme enteilen, wie doch offenbar die Fassung unseres Citates lautet. Obwohl wir nun auch mit Meyer die Freiheit der Citationsweise annehmen, so können wir doch nicht zugeben, dass dieselbe eine ganz andere Grundanschauung einführen dürfe, als der Urtext sie bietet. Noch weniger passt Jes. 55, 1 hieher: Wohlan alle, die ihr durstig seid, kommt her zum Wasser; denn hier ist von der Oertlichkeit dieses Wassers gar nichts gesagt und ebensowenig von der gewaltigen Strömung desselben. Ansprechender müsste bei der gewöhnlichen Erklärung Jes. 58, 11 seyn: Der Herr wird dich immerdar führen und deine Seele sättigen in der Dürre und deine Gebeine stärken, und wirst seyn wie ein gewässerter Garten und wie eine Wasserquelle, welcher es nimmer an Wasser fehlet. Denn hier wird das ausgesagt, was die gewöhnliche Erläuterung unserer Stelle hervorhebt: der Gläubige trinke nicht blos aus der Quelle, sondern werde selbst zur Quelle, die natürlich doch auch Wasser für das Land ergibt; so dass dieses Citat, das Hengstenb. trotz seiner Auffassung des *αὐτοῦ*, das er auf den Gläubigen bezieht, zurückweist, weil es nur vom persönlichen Heilsgenuss rede, jedenfalls noch passender wäre, als seine Citate aus dem Hohenliede, die nur von einem versiegelten Borne reden. Allein wir müssen diese Stelle ebenfalls verwerfen, weil sie uns gerade die wesentlichsten Gedanken unsers Citates, den

Quellort, die Macht der Strömung und das Hinfliessen derselben nicht bemerkt.

So haben wir also nach solchen Stellen zu suchen, in welchen sich diese Fassung des Gedankens vorfindet. Da zeigt sich uns nun als die erste Stelle Joel 3, 23, nicht etwa Joel 3, 1, auf welche Weissagung die meisten Exegeten hindeuten; denn obgleich letztere, wie der Apostel Petrus selbst deutet, die Hauptweissagung für das Pfingstfest ist, von welchem unser Heiland ja auch in vorliegender Stelle redet, so ist doch der Unterschied, dass die prophetische Stelle mehr die Wirkung der Geistesausgiessung hervorheben will, während Jesus bei Johannes uns die rechte Quelle, den Ort, wo sie zu finden sei, und den erfrischenden Lebensgehalt, den sie stromweise mittheile, benennt. In Cap. 3, 23 hingegen hören wir: Eine Quelle wird vom Hause Jehovas ausgehen und tränken das Thal Sittim. Hier finden wir also einen bestimmten Ort angegeben, hier auch die heilige Tiefe bezeichnet, wo die Quelle entspringt, hier ihre wesentliche Bestimmung, hinauszufliessen, um Segen und Erquickung über das Land zu bringen. Indessen fehlt doch noch ein wesentliches Charakteristikum unserer Stelle, die ποταμοί und das ζῶν. Wir werden daher in dieser Stelle zwar die Grundverheissung finden, welche die spätere Prophetie in sich aufnahm, allein die zunächst vom Herrn gemeinte Stelle ist es nicht, sondern diese finden wir in Ezech. Cap. 47, wo von jenem wunderbaren Wasser die Rede ist, das unter der Schwelle des Hauses gegen Morgen herausfloss, das dann bald (v. 5) sich in den Fluss verwandelte, durch den der Prophet nicht mehr gehen konnte, denn das Wasser war zu hoch, dass man darüber schwimmen musste. Und also belebend war dieses Wasser, dass Alles (v. 9) davon gesund werden soll, wo dieser Strom hinkommt. Und an demselben Strom (v. 12), an seinem Ufer auf beiden Seiten werden allerlei Bäume, davon man isset, wachsen und ihre Blätter werden nicht verwelken, noch ihre Früchte ausgehen, denn, setzt der Prophet bedeutsam hinzu, ihr Wasser fleusst aus dem Heiligthum. Das ist also das Capitel, auf welches der Herr verweist, in vielen Versen desselben ist die Art und Weise dieses heiligen Quelles beschrieben. Nun ist uns klar, warum Jesus kein wörtliches Citat davon geben konnte, weil bei dem Propheten dieser dort gegebene Inhalt in keinem kurzen Worte zusammengefasst ist, sondern ausführlich entfaltet sich vorfindet. Diese Zusammenfassung aller wichtigen Momente in jenem Capitel ist nun in unserer Stelle meisterhaft geschehen.

Zwar ist nun diese Verheissung auch von dem Propheten

Sacharja wiederholt worden, allein Cap. 13, 1 ist mehr der Zweck des Bornes, als diejenigen Seiten, welche unser Heiland hervorhebt, betont, und Cap. 14, 8 sind zwar diese Wasser als lebendige bezeichnet, aber die Oertlichkeit, von welcher der Quell ausfliesst, allgemeiner nur Jerusalem genannt. Wir sehen, der eigentlich klassische Ort dieser Verheissung ist im Propheten Ezechiel. Sacharja weist mit seinen Andeutungen auf Ezechiel zurück, setzt die Bekanntschaft jener Weissagung voraus. Auch das spricht dafür, dass wir in jener Stelle den rechten Ort gefunden haben, auf den Jesus zurückblickt. Und wie tief hat sich jenes Capitel des Propheten Ezechiel in die Seele Johannis gegraben; wir sehen das aus seiner Offenbarung Cap. 22, 1. Da siehet er den heiligen Strom, der ein Strom lebendigen Wassers ist, ausgehen vom Stuhle Gottes und des Lammes: das ist der h. Quellort nun geworden; er zeigt uns, wohin das Vorbild wies, da die heilige Quelle ausströmte von der Tiefe des Tempelberges.

So ist also der Ort, von dem der Quell ausgeht, von höchster Bedeutung, und wie Ezechiel 47, 1 das Herausgehen und das מִתַּחַת von unter der Schwelle des Hauses hervorhebt, wie die Offenbarung Johannis den Ursprung unter Gottes heiligem Stuhle betont, so ist auch hier das *ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ* nicht umsonst aufgenommen. Es kann demnach *κοιλία* hier keine andre Bedeutung haben, als die Tiefe der Erde, der innere Grund, wie auch Matth. 12, 40 die *κοιλία τοῦ κήτους* der *καρδία τῆς γῆς* verglichen wird. Dieser Ausdruck ist aber desshalb hier gewählt, weil Jesus sich selbst dem Tempelberge gleichstellt, weil er sich für den Antitypus dieses Berges erklärt. Was bei dem Berge das Innere, dem der Quell entströmt, das ist beim Körper des Menschen die *κοιλία*, die Leibeshöhle. Ist aber zunächst vom h. Tempelberge dieses Bild entlehnt, so ist uns damit auch die rechte Deutung dieses Bildes gegeben. Christus will demnach hier die Vergleichung mit dem Berge festgehalten wissen, und nicht die Vergleichung mit dem menschlichen Leibe. Es ist ja auch gewiss etwas Wahres in Hofmann's Bemerkung, es sei ein sich selbst Vergessen, wenn man von der Vorstellung ausgehe, dass das Wasser in die Bauchhöhle komme. Nicht zwar sehen wir mit ihm den hochheiligen Ausspruch dadurch von einem Cynismus gerettet, dass ja *πιστευόντων* das Subject sei; denn mit Recht sagt Meyer hierauf, es handle sich hier ja nicht um die Deutung, sondern um die Erfassung der biblisch plastischen Darstellung. Heisst *κοιλία* nur der Bauch des Menschen, so ist keine andre Wahl, als mit Meyer zu sagen: der Bauch ist der Sammelort des Getrun-

kenen. Allein er verlässt dieses Bild selbst wieder, indem er fortfährt: Aus der κοιλία strömen sie hervor durch den Mund, da die gemeinte Wirksamkeit nach aussen eben durch mündliche Verkündigung der erfahrnen Gnade und Wahrheit geschieht. Aber dies ist eine Inconsequenz; müsste man vom πίνειν ausgehen, so dass das durch den Mund Getrunkene sich in der Bauchhöhle sammelt, so wäre zum Abfluss dieses Wassers ein entgegengesetzter Canal gewiesen: und das führt nun offenbar zu einem cynischen Bilde. Wir meinen, schon diese Consequenz müsste nothwendig dazu führen, κοιλία hier anders zu verstehen. Der Herr konnte ein anderes Verständniss erwarten, da er auf dem h. Tempelberge stand, dem diese Weissagung zunächst galt, da jenes Capitel Ezechiels in allgemeiner Erinnerung lebte, da es in diesen Tagen des Wasserschöpfens der Gemeinde vorgetragen wurde, da endlich ποταμοί doch von selbst auf einen Berg, und nicht auf einen menschlichen Leib hinweisen, indem es völlig unnatürlich ist, dass aus einem Körper lebendiges Wasser hervorsprudele. Das Ganze ist so absonderlich, dass nur die lange Gewohnheit, diese Stelle so zu verstehen, es erklärlich macht, dass man nicht mehr Anstoss darin fand. Es ist die Bergeshöhlung gemeint, aus welcher Ströme von Wasser hervorbrechen.

Nun sind wir der gezwungenen Deutungen überhoben, zu denen wir auch die Auslegung von Hofmann rechnen, der hier etwas von dem innerleiblichen Leben des Gläubigen ausgesagt findet; der Gläubige habe einen innerleiblichen Quellort, welchem heiliger Geist nach aussen entströme. Nicht sei sein Leib selbst zu solchem Quellorte verklärt, wohl aber trage er denselben im Leibe, nämlich den Born des Geistes. Allein κοιλία, obgleich innerleiblich, ist doch selbst auch leiblich; müsste es daher von dem Leibe des Gläubigen gesagt seyn, so wüsste ich nicht, was man an Luthardt's Auffassung tadeln wollte, der hier Alles auf das leibliche Leben des Gläubigen bezieht. Denn dass dann σώματος stehen müsste, folgt gar nicht, weil eben die κοιλία der Wasserbehälter des σῶμα ist. Daher sagt Luthardt von seinen Voraussetzungen aus ganz mit Recht: Durch Wirkung des Geistes soll auch die leibliche Natur des Gläubigen eine h. Stätte, eine Stätte und Quelle des Geistes und ein Mittel seiner Mittheilung werden. Hierin sei unverkennbar ein Fortschritt im Vergleich mit dem Früheren enthalten, indem hier die Natur des Menschen nicht blos in ein receptives, sondern auch in ein actives Verhältniss zum Geist gesetzt werde. Allein da wir seine Voraussetzungen für irrig halten, müssen wir na-

türlich auch diese Consequenzen verwerfen. Es ist hier gar nichts von den Gläubigen, sondern nur von Jesu als dem Quelle des Geistes ausgesagt.

Doch wie kann Jesus sich mit dem h. Tempelberge vergleichen, von dem dieser Strom ausging? Ist das nicht eine diesem Evangelium ganz fremde Anschauung? Wir denken, nicht. Oben schon bei Betrachtung der Stelle Jes. 12 sahen wir, dass der Herr sich selbst als den Heilsbrunnen, als den Quellort hinstellt, aus dem das Wasser des Messianischen Heiles kommen werde. Wenn daher auch die Weissagung zunächst nur den sinnlichen Ort nennt, aus dem das Wasser hervorquellen soll, so liegt ihr doch der Gedanke eigentlich zu Grunde, dass Jehova selbst der Ursprung dieses Quelles ist, dass selbst dann, wenn sein Geistessegen sich leiblich vermittelt, er selbst in seinem ewigen Geistesleben der rechte Quell bleibe. Jesus konnte daher mit vollem Rechte nach der ganzen Weise, die auch sonst im Evangelium Johannis herrscht, sagen: ich bin dieser Quellort des h. Tempels; aus dem Grunde meiner Persönlichkeit wird dieses Wasser hervorströmen. Er konnte das im Sinne unsers Evang. um so mehr, als gerade in diesem Jesus seinen Leib als einen Tempel bezeichnet. Wenn dann in der Offenbarung Johannis der h. Wasserquell vom Stuhle Gottes und des Lammes ausgeht, so ist das nur die schliessliche Erfüllung derselben Weissagung, die wir hier in ihrer ersten Erfüllungsgestalt sehen. Es ist auch dann in ihrem letzten Grunde nur die Persönlichkeit Gottes, welcher jener Quell der Vollendung entströmt. Und es ist unsre Stelle im Zusammenhang mit jener geschaut kein unwichtiger Beweis für die Identität des Verfassers der Apokalypse mit unserm Evangelisten. Tief mag in seiner Seele jener Ausspruch Jesu, er sei der h. Tempelquell, gewurzelt haben; an diese Anschauung knüpft die Mittheilung der göttlichen Offenbarung an.

Gilt nun aber die *κοιλία* von der Persönlichkeit des Menschensohnes, so entsteht die Frage, ob wir den Ursprung der Geistesquelle in seiner Geistigkeit zu suchen haben, oder ob *κοιλία* auf seine Leiblichkeit hinweise. Gehen wir davon aus, dass *κοιλία* zunächst der innere Bergesgrund ist und dass diese Bezeichnung uns eben nicht in die Aeusserlichkeit des Berges, sondern vielmehr in die innere Bergestiefe hineinweise, so ersehen wir auch, dass wir nicht bei der Leiblichkeit Christi stehen bleiben dürfen, sondern gerade durch diesen Ausdruck uns recht tief in den innern Geistesgrund seiner Persönlichkeit hineingewiesen sehen.

Damit ist also genügender Grund angegeben, warum je-

der Dürstende zu ihm kommen soll. In Christo ist jener ganze Ritus, der während des Laubhüttenfestes alle Tage vorgenommen wurde, erfüllt, er ist jene h. Tempelquelle, aus der man nicht blos einzelne Krüge Wassers schöpfen wird, wie der Priester Israels mit seinem goldenen Gefässe that; nein, ganze Ströme Wassers werden von ihm ausgehen; und nicht mühsam holen wird man es müssen, sondern es wird in mächtiger Menge selbst hervorquellen, und nicht vergängliches Wasser wird es seyn, sondern jenes lebendige Wasser, von dem Ezechiel weissagte, und nicht eine Scheidung bestehet zwischen dem Herrn und seinem h. Tempel, sondern der Herr ist jetzt zu seinem Tempel gekommen, ist eins geworden mit seinem Tempel; so ist er es also selbst, aus welchem jene Quelle hervorströmt. Der tiefste Grund seiner h. Persönlichkeit in der Ungeschiedenheit seines geistigen und leiblichen Lebens ist der h. Quellort, den die Propheten des alten Testamentes geweissagt haben, den der Ritus des Laubhüttenfestes vorbildet.

Damit ist nun nicht geleugnet, was Besser zu dieser Stelle bemerkt. Seine Ansicht gibt nicht den richtigen Sinn unseres Ausspruches, aber wohl eine richtige Consequenz desselben, wenn er sagt: Der Tempel, von dem der Wasserstrom ausgeht, ist die Kirche Jesu Christi, sein Leib. Es kann das hier nicht der rechte Sinn seyn, weil ja gerade die Gläubigen es hier sind, die zum Trinken eingeladen werden, die den Geist erst empfangen sollen. Nein, der Tempel ist hier Christus selbst, wo derselbe als das Wasser des Lebens spendend erscheint; nur der Thron Gottes selbst kann es seyn, von dem lebendiges Wasser ausfliesst. Aber es fliesst nur in die Gemeinde, und fliesst deshalb in sie hinein, damit von ihr aus Lebenskraft auf die Welt ausgehe. Und was von der Kirche im Ganzen gilt, weil sie der Leib Christi in abbildlicher Weise ist, das gilt dann auch von jedem Einzelnen; und zwar auch in der Art, wie es von Christus gesagt ist, nicht dass speciell von seinem Leibe Lebensströme ausflössen, sondern es ist auch hier wieder der tiefe Geistesgrund, in dem sich alle Einwirkungen des Geistes sammeln und zur energischen Bethätigung nach aussen concentriren. Das Alles jedoch ist nur Consequenz, nicht der nächste Sinn unsrer Stelle. Den rechten Sinn der Stelle erläutert der Evangelist selbst in v. 39. De Wette und Lücke haben seine Deutung für eine irrige gehalten, denn ῥεύσουσι sei ein *Fut. relat.*, müsse also etwas schon jetzt zu Erfüllendes, nicht erst Künftiges bedeuten, zumal ja Jesus die Dürstenden jetzt zu sich laden und nicht auf die Pfingstausgiessung verweisen konnte, an

die damals Niemand dachte. Das ist gewiss richtig darin, dass Jesus auch jetzt schon den Dürstenden eine Labung bieten musste, er konnte sie nicht ausschliesslich auf die Zukunft verweisen. Das, was sie an ihm jetzt schon haben, das ist die Gewissheit, dass er die rechte Quelle lebendigen Wassers ist, das ist ferner das *πίνειν*, das Trinken von seinem Reichthum; aber die Erfüllung der hier citirten prophetischen Verheissung kann erst mit dem Pfingstfeste eintreten, nicht als läge das in dem *Fut.* angedeutet, das ja von der Zeit des Propheten aus zu denken ist, und nicht von der Zeit an, da der Herr dies spricht, sondern das liegt in dem ganzen Gedankengehalte begründet, für dessen Verständniss allerdings die nachdrucksvolle Voranstellung von *ποταμοί* bedeutungsvoll ist. Denn es deckt das hiemit Gesagte nicht blos das *πίνειν*, sondern gibt Etwas an, was weit darüber hinausliegt; eine stromweise Mittheilung dieses Lebenswassers soll erfolgen.

Wie ist nun aber die Exegese des Apostels zu verstehen? Luthardt sagt: *ἔμελλον λαμβάνειν* wolle nicht das *ῥεύσουσι* selbst erklären, sondern die denselben nothwendig vorausgehende Thatsache nennen, durch die jenes *ῥεύσουσι* bedingt ist. Das wäre aber eine sonderbare Auslegung, wenn man nicht eben sie selbst, sondern etwas ihr Vosausgehendes erläuterte. Er muss nothwendig deutlich machen, was für Ströme das seien und wie und wann sie flössen, und kann nicht von Dingen reden, welche jener Ausspruch gar nicht enthält. Freilich ist diese Annahme nothwendige Consequenz der falschen Deutung des vorigen Verses auf die belebende Geisteswirkung der Gläubigen; allein das Gezwungene bei diesem Verständnisse von v. 39 sollte auf die Unrichtigkeit obiger Annahme hinweisen. Meyer, der ebenfalls jene Auslegung theilt, hilft sich damit, dass er sagt: Joh. will nicht unter dem Wasser den h. Geist selbst verstanden wissen, sondern sagt nur von dem ganzen Ausspruche, Jesus habe ihn vom h. Geiste gemeint, dem christlichen Bewusstseyn überlassend, den Geist als das *Agens*, als die Triebkraft der lebendigen Wasserströme zu denken. Wie kommt es, dass der doch sonst so strenge Grammatiker von der natürlichsten grammatischen Annahme abweicht, dass ein Mensch das, was er sagen will, auch sagt, und nicht erst dem Rathen des Bewusstseyns überlässt? Will ich ein Bild erläutern, so sage ich: das ist sein Sinn und Inhalt, und nicht werde ich sagen: das setzt dieses Bild voraus; nun mögt ihr selbst errathen, was dieses Bild bedeuten mag. Wie wenig damit dieses Bild schon selbst erklärt wäre, haben die Exegeten genügend

gezeigt, welche dieser Annahme folgten. Fast jeder ist mit einer anderen Deutung hervorgetreten. So bleiben wir also bei der natürlichsten Annahme: das Bild selbst, nicht die ihm vorausgehende Thatsache will Joh. deuten.

Demnach ist unter *ποταμοί* das *πνεῦμα* selbst zu verstehen; denn die Aussage des Bildes gilt ja den *ποταμοί*; sie sind mit allem Nachdruck vorangestellt, von ihnen soll uns das hier Mitgetheilte gesagt werden. Setzt nun der Evangelist hinzu: Das sagte er aber von dem Geiste u. s. w., so ist die nothwendige Fassung die: unter diesen *ποταμοί* wollte Jesus den Geist verstehen. Dagegen wehrt sich Meyer und macht daraus „vom h. Geist erregte Ströme, Wasser, die der h. Geist hervortreibt.“ Allein wo steht das? Müsste nicht der Wortlaut ganz anders seyn? Etwa: das sagte er von den Wirkungen des Geistes, von den Worten, die er erzeugte. Nichts von alle dem; sondern er sagt: was im Bilde von den Strömen gilt, gilt hier vom Geiste, aber wohl gemerkt, nicht vom Geiste als einem persönlichen Agens, sondern vom Geiste als Gabe. Auch Hengstenberg sträubt sich gegen diese Fassung: man könne nicht sagen, das Wasser bedeute den h. Geist, sondern die Ausgiessung des Geistes sei z. B. Jes. 44, 3 nur eine der Segnungen; denn das Wasser sei dort als Segnung erklärt und die Geistesmittheilung als vorzügliche Segnung. Allein betrachten wir diese Stelle, so finden wir das gerade Gegentheil. Dem Wasser entspricht vielmehr dort der Geist, und dem Ausströmen des Wassers der Segen, den der h. Geist schafft. Folglich ist auch dort der Geist durch das Wasser dargestellt und er als Princip alles Segens gedacht. Uebrigens hat unsere Stelle es mit *ποταμοί* zu thun, und nicht mit *ὕδωρ*; wir werden also nicht den Begriff des Segens hier voranstellen müssen, sondern wie Luther, der auch ganz richtig sagt: „Das ist die Meinung, dass die Ströme sind der h. Geist“, hiezu gut bemerkt: „Nicht mit einem Löffel voll oder mit einer Röhre und Zapfen, sondern mit ganzen Strömen wird der Geist gegeben.“ Dieses Hinströmen der Ausströmungen lebendigen Wassers ist also ein Bild der Geistesgabe, wie sie am Pfingsten erfolgen soll. Die Gläubigen sollen sie nehmen, also ist der Geist nicht als Princip, sondern als G a b e zu fassen.

Das allein leitet zum richtigen Verständnisse des begründenden Satzes. Es hilft nichts mit dem Wortlaute zu markten, wie das Hengstenb. thut, der sagt: Der an sich relative Unterschied wird hier nur in der Form des absoluten ausgesprochen, weil die Steigerung der Mittheilung des Geistes gegen früher so bedeutend ist, dass das Frühere nicht in

Betracht kommt. Wir dürfen uns auch nicht mit Meyer dadurch helfen, dass wir sagen, ἦν heisse: er war da auf Erden; oder mit Brückner, es sei nur das herrschende und bleibende Hervortreten und Wirken des h. Geistes gemeint. Vielmehr löst sich die Schwierigkeit durch die Rücksichtnahme auf λαμβάνειν; es handelt sich hier um Geist als Gabe; diese Gabe als solche bestand noch nicht, war in dieser Bestimmtheit als Geist des verklärten Menschensohnes nicht blos noch nicht mittheilbar, sondern überhaupt noch gar nicht vorhanden. Man kann daher auch nicht mit Luthardt sagen: er war damals noch in Jesus beschlossen; noch mit Meyer: Jesus war damals allein Inhaber dieses Geistes, und nur mittheilen konnte er ihn damals noch nicht. Vielmehr weist uns der Wortlaut des Evangelisten dahin: diese Geistesgabe, welche Jesus als der verklärte Menschensohn austheilte, musste erst durch ihn ausgewirkt werden, hat zur unerlässlichen Voraussetzung seine Verherrlichung und war in dieser Bestimmtheit, als die durch die Verklärung des Menschensohnes entbundene Gabe, vorher gar nicht vorhanden, weder im alten Testamente, noch zur Zeit des Erdenwallens Christi. Denn Geist, wie es hier gemeint ist, ist nicht die Persönlichkeit des h. Geistes, nicht das Princip, das Christum in seinem Erdenwallen beseelte, sondern ist eine Geistesgabe, welche eine Frucht der irdischen Vollendung des Menschensohnes ist, in der er das, was er durch sein Thun und Leiden auf Erden errang und durch die Vollendung seiner Entwicklung abschloss, was also vorher gar nicht existirte, nun als eine Lebensfrucht denen überreicht, welche dem grossen Herzoge der Seligkeit nachwandeln auf dem Wege der Vollendung. Das sind die Ströme, die aus dem tiefsten Geistesgrunde seiner Persönlichkeit hervorquellen, die eine erfrischende Gabe für Jeden werden, der an ihn glaubt.

Reformation und Gegenreformation in Augsburg.

Vortrag gehalten zu Halle 29. Januar 1864

von

Professor **Dr. E. L. Dümmler** daselbst.

Hochverehrte Versammlung!

Wenn ich mir vorgesetzt habe, Sie heute mit den Schicksalen einer schwäbischen Reichsstadt zu unterhalten, die

Ihrem Interesse ferner zu liegen scheint, so glaube ich doch, dass diese Wahl durch die hohe Bedeutung des Ortes, von dem wir handeln wollen, vollkommen gerechtfertigt wird. Welche Fülle grosser geschichtlicher Erinnerungen knüpft sich nicht an den Namen Augsburgs, einer Stadt, die in ihren Anfängen in die grauen Urzeiten römischer Herrschaft auf deutschem Boden zurückreichend, seit dem Beginne des Mittelalters Sitz eines mächtigen Bisthums, am Ende desselben durch seine glückliche Handelslage, durch den Gewerbfleiss und die Betriebsamkeit seiner Bürger, mit den ersten Gemeinwesen nicht blos Deutschlands sondern Europas wetteiferte. Ehrwürdiger für uns wird dieser Name durch seine innige Verbindung mit der Geschichte der Reformation, deren wichtigste Marksteine, das Augsburger Bekenntniss und der Augsburger Religionsfriede, an dieser Stätte gesetzt wurden. Das Augsburger Interim aber, jener arglistige Anfang religiöser Bedrückung, gemahnt uns zugleich, wie auch nach der andern Seite hin, auch für die Geschichte der katholischen Reaktion, die man die Gegenreformation zu nennen pflegt, dieser Ort vor andern bedeutsam geworden ist. So stellt die alte Reichsstadt in den Ereignissen, die innerhalb ihrer Mauern sich abspielten, gleichsam eine kurz gefasste Chronik ihres Zeitalters dar. In engem Raume nehmen wir hier das Hin- und Wiederwogen der religiösen Bewegung wahr zugleich mit ihren politischen Wirkungen, den Kampf zwischen der frei erwählten theuern evangelischen Lehre und dem durch fremde Gewalt aufgedrungenen papistischen Cultus bis zu ihrer endlichen Ausgleichung. In diesem Sinne als auf ein verkleinertes Bild der ganzen Reichsgeschichte erlaube ich mir auf die Augsburger Begebnisse Ihre Aufmerksamkeit zu lenken.

Martin Luther, der grosse Reformator, hat selbst einmal Augsburg besucht im J. 1518, als er, noch ein gehorsamer Sohn der römischen Kirche, dem hochmüthigen Legaten Kajetan über seine Thesen Rede und Antwort stehen sollte und dieser ihn vergeblich zum Widerrufe aufforderte, da er ihn nicht widerlegen konnte. Augsburger Gönner verhalfen Luther zu schleuniger Abreise, die ihn vor schlimmerem Loose bewahrte. Wenige Jahre später und an dem Orte, den er wie ein Flüchtling verlassen, fand die Predigt des Evangeliums unter der Bürgerschaft freudigen Anklang und ungehemmte Verbreitung. Als dann am 25. Juni 1530 in der Capitelstube des bischöflichen Hofes die Confession vor Kaiser und Reich verlesen und bekannt wurde, hing gewiss die Mehrheit der städtischen Bevölkerung bereits der gereinigten Lehre

an, doch mussten während des mächtigen Kaisers Anwesenheit die evangelischen Prediger aus der Stadt weichen und der Rath verharrte noch in vorsichtiger Zurückhaltung. Erst als durch den Beistand des Landgrafen von Hessen der vertriebene Herzog Ulrich von Würtemberg in das Land seiner Väter zurückkehrte und damit zugleich das Evangelium dort feste Wurzeln schlug, trug es im J. 1534 auch in Augsburg einen vollständigen Sieg davon. Nachdem der Antrag zu einem Religionsgespräche von der katholischen Geistlichkeit abgelehnt worden, ward nach Beschluss des grossen und kleinen Rathes in allen Pfarrkirchen die Messe abgeschafft, bis die Rechtmässigkeit derselben aus der h. Schrift erwiesen sein würde, und der lutherische Gottesdienst eingeführt; dem Bischofe blieb der Dom. Es folgte der Anschluss an den schmalkaldischen Bund der evangelischen Reichsstände, für den Augsburg seiner Grösse entsprechend einen höheren Beitrag leistete, als Hamburg und Frankfurt, endlich im J. 1537 unter dem Bürgermeister Hans Welser wurde die Messe auch in dem Dome und den noch übrigen Klosterkirchen abgeschafft, die Bilder beseitigt, die Geistlichkeit, soweit sie sich der bürgerlichen Obrigkeit und der neuen Ordnung der Dinge nicht unterwerfen wollte, wanderte nach Dillingen aus, wohin der Bischof schon voraufgegangen. Allen weiter gehenden Versuchen, namentlich den radikalen Lehren der Wiedertäufer oder Gartenbrüder, die sich zu wiederholten Malen einschlichen und beim gemeinen Manne vielen Anhang fanden, trat der Rath mit Ernst entgegen und wies die Prediger aus.

So war Augsburg auf friedlichem und gesetzlichem Wege eine evangelische Stadt geworden; ganz einmüthig aber hatte dieser Uebertritt nicht stattgefunden. Während der Stand der Handwerker, die Zünfte, wie überall im Reiche, der Lehre Luthers mit begeisterter Hingebung zugethan war, gab es unter dem städtischen Adel, den sogenannten Geschlechtern noch einige katholische Familien, die für den Augenblick überstimmt, in der Stille fortfuhren für ihren Glauben zu wirken. Unter ihnen standen die berühmten Fugger voran, die Rothschilde ihrer Zeit, die von armen Leinewebern stammend, zu einem mehr als fürstlichen Reichthume aufgestiegen waren und durch die vielen mildthätigen Stiftungen, die von ihnen ausgingen, weitreichenden Einfluss übten. So wurde das siegreiche Evangelium auf der einen Seite durch die kleine katholische Partei innerhalb der Stadt bedroht, auf der andern durch den grollenden Bischof, der den kaiserlichen Hof unablässig mit seinen Klagen bestürmte. Diese Zwiespältigkeit entwickelte ihre verderblichen Wirkungen in

dem schmalkaldischen Kriege: Rath und Bürgerschaft zwar standen fest auf der Seite der Protestanten und ihre Mannschaften hielten unter Sebastian Schärtlin dem Kaiser tapfer Widerpart, die drei Familien der Fugger, Welser und Baumgartner aber scheuten sich nicht, eben demselben Kaiser bedeutende Geldsummen zu diesem Kriege vorzustrecken, den er wider ihre Vaterstadt führte. Freilich war ihr Vermögen grösstentheils in Spanien und den Niederlanden angelegt und Rücksichten höherer Politik daher für sie bestimmend. Als der Krieg durch ungeschickte und uneinige Führung einen üblen Ausgang für die Protestanten nahm, da musste die Gesandtschaft der stolzen Stadt Augsburg fussfällig die Gnade des erzürnten Kaisers anrufen; schwerer als die hohen Strafgelder wog die Aufnahme fremder Besatzung und dass über die Religion nur ungenügende mündliche Versicherung gegeben ward. In der Mitte seiner Spanier, über deren unleidliche Anmassung und Frechheit täglich Klagen einliefen, hielt Karl V. als triumphirender Sieger seinen Reichstag zu Augsburg, auf dem zur Ausgleichung der religiösen Parteien eine einstweilige Ordnung, das sogenannte Interim im J. 1548 publicirt wurde. Diese Glaubensformel enthielt unter einigen geringfügigen und mehr scheinbaren Zugeständnissen alle wesentlichen Stücke des Katholicismus, den Karl seinen Versprechungen zuwider durch diese Hinterthüre wieder einführen wollte. Harte Drohungen nöthigten den Augsburger Rath gegen sein Gewissen, um des Wohles der Stadt willen sich dem kaiserlichen Gebote zu fügen: die eifrigsten evangelischen Geistlichen wurden entlassen, andere bequemten sich den Chorrock wieder anzulegen, im Gefolge des Siegers kehrte der herrschsüchtige Bischof Otto Truchsess in die Stadt zurück und weihte fast alle Kirchen für den katholischen Cultus wieder ein, nur zwei blieben für das Interim, keine der reinen Lehre. Was hier geschah, geschah fast im ganzen Reiche, das damals zuerst den Druck der Fremdherrschaft empfand, für Augsburg aber folgte auf den geharnischten Reichstag noch ein besonderes Nachspiel, ein Umsturz der bisherigen Verfassung. Diese, seit 1368 eingeführt, wurde durch eine glückliche Mischung von aristokratischen und demokratischen Elementen gebildet, indem sowohl in dem grossen wie in dem kleinen Rathe und in allen städtischen Aemtern die Zünfte neben den Geschlechtern einen überwiegenden Antheil errungen hatten. Mit Unwillen aber ertrugen die hochmüthigen Patricier hier wie anderwärts das zünftige Regiment, dem doch die Stadt ihre Blüthe sowie die Einführung des Evangeliums verdankte. Dieselben, die den Kaise

zuvor gegen ihre Mitbürger unterstützt, führten jetzt darüber Klage, wie unpassend es sei, dass die weltberühmte Stadt Augsburg von grobem und unverständigem Pöbel regiert werde. Was sie gewünscht, wurde durch einen Gewaltstreich des Kaisers verwirklicht: Karl V. löste die ganze bisherige Regierung sammt den Zünften auf, setzte einen neuen patricischen Rath an die Stelle, er ernannte die Bürgermeister und die übrigen Beamten und verpflichtete sie bei allen Heiligen zur strengsten Beobachtung des Interims. Er wusste zu gut, dass nur die wackeren Handwerker, nicht diese vornehmen Herren ein rechtes Herz für das Evangelium hatten. Eine von ihm erlassene Wahlordnung befestigte die neue Verfassung für die Zukunft.

Einige Jahre seufzte das gedemüthigte Augsburg unter dem Drucke zwiefacher Reaktion, es bildete gleichsam den Mittelpunkt der von Karl neu gegründeten Kaisermacht, die sich auf dem im J. 1550 daselbst gehaltenen Reichstage auf ihrem Höhepunkte zeigte. Da nahte im April 1552 der Befreier; Moriz von Sachsen, als Rächer der deutschen Freiheit gegen den Kaiser sich erhebend, erschien vor der Reichsstadt, die evangelische Bürgerschaft brauste gegen die ihr aufgedrungenen Regenten auf, das alte Regiment, an seiner Spitze der von Karl abgesetzte Bürgermeister Jakob Herbrot, eines Kürschners Sohn, kehrte im Wesentlichen zurück, doch verweigerten die aus der Alleinherrschaft verdrängten Patricier listig einen dauernden Vergleich mit ihren Mitbürgern. Schon im August gelang es ihnen durch den Kaiser das Geschehene rückgängig zu machen, wenn gleich Karl nunmehr der Augsburger Confession gesetzliche Duldung zugestehen musste. Spanische Besatzung sicherte abermals diesen neuen Zustand der Dinge, in welchem die Zünfte ihrer politischen Rechte beraubt von sogenannten Handwerksvorgehern statt der freigewählten Zunftmeister geleitet wurden. Den Abschluss aller dieser Streitigkeiten und verworrenen Verhältnisse bildete endlich der Religionsfriede, der wiederum auf einem Augsburger Reichstage im J. 1555 erlassen wurde. Als ein Vergleich zwischen den beiden Religionsparteien, von denen keine entscheidend gesiegt hatte, sollte dieser Friede den bestehenden Zustand möglichst nach allen Seiten erhalten. Den Reichsstädten wurde also die Uebung der evangelischen Religion, wo selbe seit längerer Zeit bestanden, ausdrücklich verbürgt, kein Theil sollte befugt sein, des andern Religion abzuthun oder ihn davon zu drängen, dem Bischof aber, der vergeblich dem Frieden widerstrebte, blieb die

Domkirche, die er wieder in Besitz genommen, und die Geschlechter behaupteten ihre Herrschaft.

Der Augsburger Reichstag mit seinem Friedensschlusse hatte die religiöse Spaltung in Deutschland verewigt, indem er den weltlichen Fürsten zwar den Uebertritt freistellte, die geistlichen Fürstenthümer aber ausdrücklich und immerdar dem katholischen Glauben vorbehielt. Wenn also nach demselben das Evangelium auch noch erhebliche Fortschritte machte, wie z. B. erst 1557 das Augsburg benachbarte Ländchen Pfalz-Neuburg reformirt wurde, so bildeten doch die Bisthümer ein unübersteigliches Hinderniss der Vereinigung des gesammten deutschen Volkes zu Einer evangelischen Kirche, um so mehr als die Wittelsbacher in Bayern und das Haus Habsburg, das Kaiserhaus selbst, ihnen einen mächtigen Rückhalt gewährten. Kaum war der Strom der neuen Lehre, nachdem er die weitüberwiegende Mehrheit, etwa $^9/_{10}$ der Nation mit fortgerissen, zum Stillstande gebracht, so begann man auch schon ihn zurück zu dämmen, ihm das verlorene Terrain Schritt für Schritt wieder streitig zu machen. Auf dem tridentinischen Concile, das im J. 1563 geschlossen wurde, brachte die katholische Kirche ihre Lehren in ein neues System, sie rüstete sich mit einer neuen Disciplin, einer strengeren Zucht aus und nun ging sie daran die zerstreuten Trümmer ihrer Schaaren wieder zu sammeln und sie neu gekräftigt gegen den Feind zu führen. Kein brauchbareres Hilfsmittel gab es für diesen Zweck, als den kürzlich gestifteten Jesuitenorden, der es sich überall zur Aufgabe setzte den Gegensatz der Confessionen zu schärfen, die halben oder lauen Katholiken im Glauben zu befestigen, die heranwachsende Jugend im Geiste strenger Kirchlichkeit zu erziehen, durch geistige Gewandtheit und Schlagfertigkeit die Ketzer zu überreden, den Fürsten die Wege der List und Gewalt gegen die Abtrünnigen anzurathen.

Otto Truchsess, selbst Cardinal der römischen Kirche, gehörte zu den eifrigsten Vorkämpfern der Gegenreformation. Ganz im Geiste des Tridentinums errichtete er zu Dillingen, seinem gewöhnlichen Sitze, ein Priesterseminar und eine katholische Universität, um den Protestanten die Palme der Wissenschaft zu entreissen. Da diese anfänglich nicht recht gedeihen wollte, übergab er sie den frommen Vätern der Gesellschaft Jesu, welche alle Lehrstühle besetzten. Schon im J. 1549 räumte er ihnen in Augsburg eine Kapelle bei seiner Residenz ein und machte den berühmten Peter Canisius zu seinem Domprediger, der durch seine Controverspredigten die Gemüther heftig erregte. Gleich zu Anfang interessirten

sich einige Augsburger Familien sehr lebhaft für den neuen Orden, unter Ottos Nachfolger richteten sie eine Vorstellung an den Pabst wegen Ueberlassung eines Klosters an die Jesuiten, worin sie behaupteten, dass ihre früheren Geistlichen und Domherren nicht nur ganz unwissend und fremd in geistlichen Sachen seien, sondern an Lastern grösstentheils die sittenlosesten Soldaten überträfen. Im J. 1580 endlich erwarb der Orden durch ein Vermächtniss der Fugger 8 Häuser sammt Gärten zur Erbauung eines Collegiums und Gymnasiums, in welchem die Kinder der Bürger unentgeltlich unterrichtet werden sollten. Dieser Stiftung, die 4 Jahre später eingeweiht wurde, folgten als neue Orden in eigenen Klöstern noch die Franziskaner von der strengen Observanz und 1602 ebenfalls durch die Fugger die Capuziner. Augsburg füllte sich mit einer zahlreichen katholischen Geistlichkeit und mit Erstaunen sah die evangelische Bürgerschaft die seit Jahrzehnden ausser Gebrauch gekommenen Processionen und Wallfahrten mit allem Pompe in ihrer Mitte wieder aufleben. Die Zahl der Katholiken mehrte sich durch Bekehrungen: im J. 1600 musste ein neuer geräumiger Gottesacker für dieselben angelegt werden, neuer Eifer kam in ihre Reihen.

Die evangelischen Augsburger sahen diesen Bestrebungen keineswegs mit Gleichgiltigkeit zu. Kaum hatten die Jesuiten zu ihrem Collegium den Grund gelegt, so veranstalteten mehrere protestantische Bürger eine Sammlung, durch welche sie alsbald im J. 1581 die nöthigen Mittel für eine evangelische Lehranstalt zum freien Unterrichte armer studirender Jünglinge zusammenbrachten und so das rühmlich ausgezeichnete Collegium bei St. Anna stifteten. Sie hatten sich jedoch nicht gleicher Gunst zu erfreuen wie ihre Gegner, denn Dank der von Karl V. eingeführten Regimentsordnung wurde das überwiegend evangelische Augsburg von einem Rathe regiert, in welchem fast durchweg die Katholiken die Mehrheit hatten und ihren Glaubensgenossen in jeder Weise Vorschub leisteten. Konnte es doch sogar geschehen, dass dieser Rath das Kirchenlied: Erhalt uns Herr bei deinem Wort zu singen verbot und den Unterricht im lutherischen Katechismus auf der Schule abzuschaffen versuchte. Ueber die Einführung des Gregorianischen Kalenders entspann sich ein heftiger Streit, der zur Vertreibung mehrerer Prediger sowie der hartnäckigsten Bürger im J. 1586 führte. Zu dieser Haltung wirkte ohne Zweifel die Rücksicht auf den Kaiser mit: den Katholiken günstig zu sein, erforderte das conservative Interesse jener Zeit.

Einen neuen Abschnitt in der Geschichte Augsburgs sollte der im J. 1599 erwählte Bischof Heinrich V. eröffnen, einer der grössten Fanatiker, der an Eifer in der Förderung des katholischen Glaubens seine Vorgänger weit übertraf. Auf einer Syuode, die er im J. 1610 hielt, wurden die genauesten Vorschriften zur Ueberwachung der Gläubigen und zu ihrer möglichsten Abschliessung von allem Verkehr mit den Ketzern erlassen, die grosse Gehässigkeit erregten; seit 1615 ward in Pfalz-Neuburg nach der Bekehrung des Pfalzgrafen Wolfgang Wilhelm unter seiner Leitung der katholische Cultus hergestellt, 1626 führte er die Jesuiten nach Memmingen und Kaufbeuern. Wie aber sollte er den Evangelischen in Augsburg etwas anhaben, die doch durch den Religionsfrieden so ausdrücklich in ihren Rechten und ihrem Cultus geschützt waren? In Ferdinand II. dem Jesuitenzögling bestieg allerdings ein Fürst den kaiserlichen Thron, der nichts sehnlicher wünschte, als die katholische Kirche auf jede Weise auszubreiten; allein gerade er hatte bei der Huldigung im September 1619 in Augsburg persönlich versprochen, die Stadt bei altem Herkommen und Freiheiten, insonderheit aber dem hochbetheuerten Religion- und Profanfrieden zu handhaben. Während der Bischof dem katholischen Fürstenbunde der Liga beitrat, suchte die Stadt durch strenge Neutralität im 30jährigen Kriege sich der kaiserlichen Gnade würdig zu machen.

Der Gang dieses unseligen Krieges führte zu einem immer vollständigeren, immer glänzenderen Siege der kaiserlichen und ligistischen Waffen, denen nach Ueberwindung des Dänenkönigs von den Alpen bis zur Nordsee kein Glied des Reiches mehr zu widerstehen wagte. Den siegreichen Heeren aber folgte überall die Gegenreformation auf dem Fusse nach, wie sehr man auch die lutherischen Fürsten glauben machen wollte, dass es sich nur um die Züchtigung offenbarer Rebellen handle. Inmitten dieser Triumphe des Glaubens erreichte endlich der Bischof Heinrich, was er schon lange durch seine Bevollmächtigten in Wien angestrebt, dass der kaiserliche Hof ihm zu seinen Plänen gegen Augsburg die Hand bot. Eine kaiserliche Commission wurde im J. 1627 in die Stadt geschickt, um eine genaue Untersuchung der Religionssachen anzustellen, gleich als hätten die Katholiken irgend welchen Anlass zur Klage gehabt. Die Commissare liessen sich nicht dadurch abhalten, dass die Abgeordneten des Rathes die freundschaftliche Einigkeit rühmten, in der beide Confessionen bisher immer gelebt hätten, richteten vielmehr eine Reihe von verfänglichen Fragen sowohl an den

Rath wie an die Geistlichkeit, nur zu dem Zwecke irgend eine scheinbare Verletzung des Religionsfriedens oder bei den Protestanten eine Abweichung von der Augsburgischen Confession nachzuweisen. Die Aufnahme der Commissare bewies, dass die überwiegend katholischen Behörden von Augsburg wenigstens freiwillig die Rechte ihrer evangelischen Mitbürger nicht verkürzen wollten. Um zunächst die katholische Partei zu verstärken, ernannte der Kaiser aus eigener Machtvollkommenheit 14 katholische Familien auf einmal zu Geschlechtern. Auch bemühte man sich durch den Rector des Jesuitenkollegiums die beiden Stadtpfleger für Gewaltmassregeln unter der Hand zu gewinnen, allein sie beriefen sich auf ihren Eid, der sie zum Schutze beider Religionen verpflichte. In dem Sinne der Mässigung machte ein eigens nach Wien geschickter Vertreter der Stadt daselbst Vorstellungen. Der Beichtvater Ferdinands, der Jesuit Lamormain trat ihm auf das entschiedenste entgegen und erklärte ihm, gleichwie der Kaiser seine Fiskale in weltlichen Sachen habe, also habe auch Gott seine Fiskale in geistlichen Sachen und er als ein solcher Fiskal Gottes lasse sich das löbliche Werk der Ausbreitung der katholischen Religion angelegen seyn und werde es auch ferner in Augsburg betreiben.

Wie gross auch der gute Wille des Kaisers war, den Wünschen seines Beichtigers in allen Stücken nachzukommen, so befand er sich doch allen den wiederholten Versicherungen des Religionsfriedens gegenüber in einiger Verlegenheit, irgend einen auch noch so schwachen Vorwand zur Beschönigung seines Eidbruches zu finden. So stützte man sich denn vornehmlich darauf, dass im J. 1548 der Bischof Otto sich die Gerichtsbarkeit über alle Kirchen und ihre Güter vorbehalten, ferner, dass er sowohl wie seine Nachfolger gegen den Religionsfrieden protestirt und denselben niemals ausdrücklich anerkannt hätte. Durch diesen Protest also sollte nach mehr als 70 Jahren umgestossen werden, was Kaiser und Reich feierlich festgesetzt und noch der regierende Kaiser bekräftigt hatte. Das Unglaubliche geschah wirklich. Als Ferdinand am 6. März 1629 das berüchtigte Restitutionsedikt erliess, durch welches alle seit dem Passauer Vertrage im J. 1552 eingezogenen geistlichen Güter für die katholische Kirche zurückgefordert wurden, war es bereits seine Absicht in Augsburg mit der Durchführung einen glänzenden Anfang zu machen, wiewohl dort die geistlichen Güter schon lange vor 1552 eingezogen waren. So erschien denn im Juli daselbst ein kaiserlicher Commisarius und Reichshofrath Kunz von Senftenau, der auf Grund eines Rescriptes zunächst

bewirkte, dass bei der neuen Rathswahl nur Katholiken gewählt wurden. Derselbe machte hierauf den beiden Stadtpflegern bekannt, dass der Kaiser die im J. 1548 vorbehaltene Gerichtsbarkeit dem Bischof von Augsburg zurückgegeben habe, dass dieser daher vollkommen befugt sei, alle Uebung der Augsb. Confession in seinem Sprengel abzustellen, die katholische Religion in allen Kirchen wieder einzuführen. Den Stadtpflegern wurde im Namen des Kaisers anbefohlen als Executionscommissarien den Bischof in diesem Werke zu unterstützen.

Nachdem die Stadtpfleger sich bereit erklärt die Execution auf Befehl und zur Vermeidung der kaiserlichen Ungnade zu übernehmen, wurde am 8. August mit der sogenannten Reformation der Anfang gemacht. Sämmtliche evangelische Prediger und Kirchenpfleger wurden auf das Rathhaus beschieden, dort ihres Amtes entlassen und ihnen kraft des kaiserlichen Befehles bei Leibes- und Lebensstrafe verboten, ferner noch nach der Augsb. Confession zu lehren. Die, welche das Bürgerrecht hatten, erhielten noch auf $^5/_4$ J. Gehalt und mussten geloben sich als Privatpersonen zu verhalten, die unverbürgerten erhielten nur $^3/_4$ J. Gehalt nebst Reisegeld, mussten aber innerhalb 3 Tagen die Stadt verlassen: wehklagend gab ihnen die evangelische Bürgerschaft das Geleite und überhäufte sie mit Geschenken. Rathsdiener forderten zugleich die Schlüssel zu den sechs evangelischen Kirchen ab. Da man nicht ganz ohne Besorgnisse vor gewaltsamem Widerstande war, so wurden 800 Mann katholische Truppen in die Stadt vertheilt, auf dem Fischmarkte ein Galgen mit einer daran gelehnten Leiter als Schreckbild für Aufrührer errichtet und einige Bürger, welche hitzige Reden ausgestossen, alsbald in Eisen gelegt. Die fremden Truppen konnte man als überflüssig sehr bald wieder entlassen. Dagegen zeigte sich unter der evangelischen Bürgerschaft die Neigung massenhaft auszuwandern. Um dem zu begegnen wurde das Recht zur Auswanderung an eine Erlaubniss des Rathes geknüpft und mit Verlust des Bürgerrechtes sowie hohen Steuern bedroht, trotzdem griff die Auswanderung gewaltig um sich. Es folgte hierauf ein Verbot aller unkatholischen Bücher und Bilder, sowie des Disputirens in Religionssachen, die allgemeine Einführung der katholischen Feiertage. Auf dem Kollegium zu St. Anna wurde die Katechismuslehre, auf dem Waisenhause die evangelischen Gebete abgeschafft, die unfügsamen Lehrer entlassen. Für alle diese Verfügungen empfingen die Stadtpfleger eine besondere kaiserliche Belobung und die Stadt einen Erlass der Kriegscontribution, die sie zuvor hatte zahlen sollen.

Der erste Schritt war geschehen: der evangelischen Bürgerschaft aller geistliche Trost entzogen. Der zweite, der nun folgen musste, bestand in der Entziehung aller Kirchen und ihres Vermögens. Zu diesem Behufe wurden den noch übrigen evangelischen Predigern und Küstern ihre Wohnungen in den Pfarrhäusern gekündigt und hierauf eine Kirche nach der anderen für den katholischen Gottesdienst wieder geweiht, zuerst am 25. November die St. Anna- und Barfüsserkirche, das von den Protestanten angeschaffte Kirchengeräth als gute Beute behalten. In allen den Gotteshäusern, in denen man seit etwa 100 Jahren die lautere evangelische Lehre vernommen, wurde nun wiederum die katholische Messe gefeiert. Zwei von den evangelischen Kirchen, die man entbehrlich fand, wurden abgerissen und dem Erdboden gleichgemacht. Dass es hiebei nicht etwa blos darauf abgesehen sei, der katholischen Kirche ihr vermeintliches Eigenthum zurückzugeben, sondern dass der Hauptzweck darin bestand, jede andere Religionsübung unmöglich zu machen, lehrten mehrere weitere Verordnungen. Auf dem Gottesacker zu St. Stephan, auf den Gräbern der evangelischen Vorfahren, pflegten nach Schliessung der Kirchen viele Bürger sich am Sonntag Nachmittag zusammen zu finden, um zu gemeinsamer Erbauung geistliche Lieder zu singen und sich gegenseitig Postillen vorzulesen: kaum ward dies den Stadtpflegern bekannt, als bei schwerer Strafe alle derartigen Zusammenkünfte untersagt wurden. Andere besuchten die evangelischen Kirchen in dem benachbarten Ulmischen und Oettingischen Gebiete: gegen diese erging am 18. Febr. 1630 ein ausdrückliches kaiserliches Mandat, das nicht blos solches unbefugte Auslaufen verwehrte, sondern geradezu zum Besuche der katholischen Kirchen ermahnte. Zur weiteren Ausführung dieses Dekretes wurden am Sonntag Morgen die Thore besetzt und kein Evangelischer hinausgelassen, einige Einwohner, die auswärts communicirt, mit hohen Geldstrafen belegt. Spione umschlichen die Häuser, um das Absingen verbotener, d. h. lutherischer Lieder anzuzeigen.

Es ist natürlich, dass die schwer bedrängten Bürger nichts unversucht liessen, um den Gewissensdruck von sich abzuwenden, Kursachsen richtete für sie schon im J. 1629 wiederholte Vorstellungen an den Kaiser, bei dem sie selbst ebenfalls ihre Beschwerden einreichten. Die Verwendung aber selbst eines so mächtigen Fürsten wurde in Wien nur verlacht, irgend welche rechtliche Bedenken konnten jesuitischen Rathschlägen gegenüber dort keinen Eingang finden, man fuhr mit vollen Segeln und günstigem Winde. Die Evan-

gelischen ihrerseits hielten sich streng an jenen Lehrsatz, den Luther so oft verkündigt, dass Jedermann der von Gott gesetzten Obrigkeit unterthan seyn müsse. Kein Arm erhob sich gegen die triumphirenden Messpriester: nur als jenes kaiserliche Mandat zum Besuche der katholischen Kirchen unmittelbar aufforderte, protestirten die noch übrigen evangelischen Rathsglieder gegen diese Zumuthung unter Berufung auf ihr Gewissen. Sehr wenige leisteten Folge. Es wurde demnach während des Jahres 1630 in gleichem Sinne fortgefahren. Ausser den lutherischen Schriften verbot man sogar die Bilder der lutherischen Prediger, um jede Erinnerung an sie zu vertilgen, man versagte den evangelischen Stadtarmen das Almosen und führte auf dem Pilger- und Waisenhause katholischen Gottesdienst ein. Noch bestand das Kollegium bei St. Anna als evangelische Lehranstalt, da es durch Sammlungen der Bürger begründet niemals der katholischen Kirche angehört hatte, dennoch verzweifelte der Bischof nicht, es ebenfalls seinen rechtmässigen Inhabern zu entreissen und zwar durch folgende schlagende Deduction. Er führte aus, die Hauptabsicht der Stifter gehe dahin, arme augsburgische Bürgerskinder unterrichten zu lassen, die hinzugefügte Bedingung, dass diese dem evangelischen Bekenntniss angehören müssten, liesse sich nicht mehr erfüllen, weil dasselbe in Augsburg gesetzlich aufgehoben sei, da aber die Hauptabsicht dadurch nicht berührt werde, so könne die Stiftung fortan zu kathol. Schulzwecken verwendet werden. Nach einigem Sträuben wurde der Raub vom Rathe gutgeheissen und im J. 1631 konnten die Jesuiten eine Schule zu St. Anna eröffnen. Nicht anders ging es mit dem von Evangelischen grösstentheils gestifteten Waisenhause: die Waisenkinder dieses Glaubens, die bei ihren Verwandten Aufnahme gefunden, mussten innerhalb 8 Tagen zurückgeliefert werden: unter Begleitung von Soldaten wurden sie widerstrebend in die kathol. Kirche getrieben. Wie alle übrigen Wohlthätigkeitsanstalten, so sollte auch das städtische Pfründenhaus nur katholischen Zwecken dienen: den Insassen wurde demnach der Besuch der Messe zur Pflicht gemacht. Als diese alten Leute sich weigerten dem Glauben abzusagen, den sie seit ihrer Kindheit bekannt, wurden sie, die sich mit Aufopferung ihres ganzen Vermögens in die Stiftung eingekauft, als hilflose Bettler ausgetrieben.

Nachdem man bisher jegliche Uebung des evang. Gottesdienstes unterdrückt, musste nun zur weiteren Vollendung des gottgefälligen Werkes jeder Einzelne zum kathol. angehalten werden. Dazu trieb der Fiskal Gottes, der P. Lamor-

main, der die Stadtpfleger noch immer der Trägheit beschuldigte, dazu drängte der Bischof und ein kaiserliches Rescript enthielt hierüber die gemessensten Weisungen. Wie kein Evangelischer ferner ein städtisches Amt bekleiden sollte, so duldete man bei den Handwerkern keine evang. Vorsteher mehr. Kein Geselle sollte zum Meisterstück zugelassen werden, der nicht entweder katholisch sei oder es zu werden gelobe. Nur kathol. Handwerksleute und Arbeiter wurden von der Stadt noch beschäftigt. Die abgesetzten Prediger mussten, da sie sich weigerten, in eine kathol. Kirche zu gehen, innerhalb 4 Wochen auswandern. Aus dem gleichen Grunde traf viele der städtischen Beamten das Loos der Absetzung. Der berühmte Baumeister Elias Holl, der der Stadt 30 J. redlich gedient und das neue Rathhaus sowie andere öffentliche Gebäude aufgeführt hatte, ward ausgestossen: von den 12000 Gulden, die er beim städtischen Aerar niedergelegt, behielt er nur 2000 und musste als gemeiner Maurer um das tägliche Brot arbeiten. Einige abgesetzte Schulmeister, die sich erdreistet Privatstunden im Katechismus zu geben, wurden auf ein paar Tage in Eisen gelegt. Am längsten zögerte man noch mit den am höchsten gestellten Beamten, den Raths- und Gerichtsherren, die auf wiederholte Ermahnungen, die kathol. Kirchen zu besuchen, dies für eine Gewissenssache erklärten und sich dessen weigerten. Da wurden sie endlich, zum Theil hochbejahrte und hochverdiente Männer, auf Befehl des Kaisers am 17. Sept. 1631 gleichfalls abgesetzt, 16 vom Rath, 12 vom Gericht, und statt ihrer eine kathol. Neuwahl vorgenommen. Wiewohl man hiebei die vorgeschriebenen Bedingungen keineswegs streng einhielt, ehemalige Herrendiener und Hausknechte wählte, so fehlte es doch so sehr an tauglichen Katholiken, dass z. B. der grosse Rath, der früher 300 Mitglieder gezählt hatte, jetzt deren nur noch 177 zählte. Es würde zu weit führen, wenn wir alle Massregeln dieser empörenden Tyrannei einzeln aufzählen wollten: wurden doch sogar die evangel. Aerzte ausgewiesen und den kathol. nur ein dreimaliger Besuch bei ihren Kranken gestattet, wenn diese nicht beim dritten Male den Beichtzettel eines kathol. Geistlichen vorweisen konnten. Der sofortigen Abschaffung der luther. Fleischer stand nur das im Wege, dass die 3 kathol. die Stadt nicht allein versorgen konnten. Wehe dem, der sich einfallen liess, an den Fasttagen Fleisch zu essen! „Wir stehen hier am Meere, so heisst es in einem Briefe aus Augsburg, sehen aber leider noch keinen Mosen, der uns durchführe. Gott erbarme sich unser!"

Es war weit gediehen mit dem Religionsfrieden, wenn

an dem Orte, wo er geschlossen und verkündigt worden, solches mit Genehmigung, ja auf Antrieb des Reichsoberhauptes geschehen konnte. Und ringsumher in den deutschen Gauen, soweit irgend der kaiserliche Arm reichte, geschah damals Aehnliches, oft noch Schlimmeres. So wurde mit Recht dem sächsischen Kurfürsten aus Wien geschrieben, dass der Zeit ein Hund besser geachtet werde, als die evangelische Religion. Was half es, dass noch einige luther. Fürsten aufrecht standen und für ihre bedrängten Mitstände Verwendungen über Verwendungen nach Wien ergehen liessen. Man spottete ihrer Suppliken und harrte des Augenblickes, um auch sie das kaiserliche Regiment fühlen zu lassen. Wohin aber sollte es zuletzt mit den Armen kommen, die wenn sie auch unter Opfern und Gefahren ihrem Glauben bisher treu geblieben, durch übermächtigen Zwang alles geistlichen Zuspruches auf die Dauer beraubt, denen Taufe, Trauung, kirchliches Begräbniss versagt wurden? Sie, ihre Kinder oder Kindeskinder mussten endlich zu den Jesuiten gehen, die sie mit glatter Freundlichkeit anzulocken suchten, und das römische Joch, das Martin Luther gebrochen, von neuem auf den Nacken nehmen.

Während in ganz Deutschland die kathol. Waffen die Oberhand gewannen, gab es nur einen Fürsten, der das Panier des Protestantismus siegreich empor gehalten, den Schwedenkönig Gustav Adolf. Tief berührt von dem Schicksale seiner Glaubensgenossen, bedroht in seinem eigenen Gebiete von den Fortschritten der kathol. Reaktion, warf er sich mit kühnem Entschlusse den kaiserlichen Schaaren an der pommerschen Küste entgegen. Mit geringen Mitteln und schwachen Kräften wagte er das grosse Unternehmen, doch stark durch das Vertrauen auf Gott und die gerechte Sache. Schwierigkeiten konnten ihn nicht entmuthigen, auch nach den glänzendsten Erfolgen zeigte er sich mild und demüthig. Zucht und Gottesfurcht herrschte selbst in den Reihen seiner Krieger. So wurde denn trotz des Schwankens und Zauderns der deutschen Fürsten Norddeutschland von den Verwüstern befreit, Tilly bei Breitenfeld geschlagen, Ende December 1631 stand der König in Mainz. Schon fanden unter so vielen anderen, die auf seinen Beistand harrten, auch die Klagen der bedrängten Augsburger den Weg zu seinem Ohre, schon begann auch denen, die sich bisher ungestraft jede Misshandlung ihrer Mitbürger erlaubt, der Muth zu sinken: sie nahmen bayerische Besatzung in die Stadt, die nur bei den evangel. Bürgern einquartirt wurde, und der Rath liess sich von diesen alle Waffen abliefern. Fruchtlose Anstrengungen,

da Augsburg auf eine ernstliche Belagerung doch nicht vorbereitet war! Nachdem Gustav Adolf die Donau überschritten und gegen Tilly, der bald darauf an seinen Wunden starb, den Uebergang über den Lech erzwungen hatte, erschienen bald die ersten schwedischen Truppen vor Augsburg, Uebergabe heischend, und die Bayern kapitulirten auf freien Abzug. Da lebte auf einmal die evangel. Bürgerschaft wieder auf, die gleichsam schon zu Grabe getragen war: mit ihren Abgeordneten unterhandelte der König, er reichte jedem seine Hand und sicherte ihnen seine Gnade und Geneigtheit zu. Noch bevor er einzog, musste ein neuer Rath aus lauter Evangelischen gewählt werden, endlich am 24. April, nachdem die Truppen schon eingerückt waren, feierte er um 10 Uhr Vorm. unter grossem Jubel und dreimaliger Abfeuerung der Kanonen von den Wällen seinen Einzug in die Stadt, die als die Wiege seiner Confession ihm vor allen werth und theuer war. Unter dem Geleite des ganzen Rathes, der ihn am Jakoberthore empfangen, begab er sich sofort in die St. Annakirche zum lutherischen Gottesdienste. Sein Hofprediger Jakob Fabricius predigte über Ps. 12,6: „Weil denn die Elenden verstöret werden und die Armen seufzen, will ich auf, spricht der Herr; ich will eine Hülfe schaffen, dass man getrost lehren soll.“ Er redete aber gegen die jesuitischen Verfolger, dass es ganz unchristlich sei, jemanden um der blossen Ketzerei willen zu tödten. „Denn wer dem rechten Glauben nicht will ungezwungen beipflichten, der mag es lassen, und den darf man nicht durch gewaltsame Mittel dazu zwingen. Sintemal Gott freiwilligen Dienst erfordert, und ein jeglicher wird selbst dem Herrn dafür Rechenschaft geben müssen, wie oder was er gegläubet hat.“ In dem gleichen Sinne sprach sich der König selbst des andern Tages gegen die beiden Stadtpfleger, die Schergen der Tyrannei aus, er sicherte ihnen, wie allen ihren Glaubensgenossen seine Gnade und seinen Schutz zu, indem er erklärte, dass die Herrschaft über die Gewissen Gott allein zustehe. Keine Gewaltthat, kein Akt der Rache schändete diesen schönen Sieg, freiwillig hatte sich der Bischof Heinrich mit seinen verhasstesten Helfershelfern bei der Annäherung der Schweden aus der Stadt entfernt, die zurückbleibende kathol. Klerisei durfte ungehindert ihren Gottesdienst ausüben, den Evangelischen ward nur ihr rechtmässiges Eigenthum zurückgegeben.

Die neue Ordnung der Dinge, nur eine Wiederherstellung des alten evangel. Augsburgs, befestigt durch Huldigung an den Schwedenkönig und eine schwedische Besatzung, konnte

leider noch keinen Bestand haben, denn nachdem Gustav Adolf, von München zurückkehrend, Ende Mai Augsburg noch einmal besucht und, inmitten des wilden Kriegsgetümmels furchtlos und heiter, durch einen Tanz mit den schönen Patriciertöchtern sich ergötzt hatte, starb er noch in demselben Jahre den Heldentod auf dem blutigen Felde von Lützen. Noch einmal brach über Augsburg nach einer entsetzlichen Belagerung und Hungersnoth im J. 1635 die kathol. Reaction herein, fast ebenso gewaltsam, ebenso unbarmherzig wie das erstemal. Wiederum wurden den Evangel. alle Kirchen, alle Stiftungen entrissen und ihnen nur aus Gnaden gestattet im Hofe des Kollegiums von St. Anna Gottesdienst zu halten: der Prediger sprach vom offenen Fenster aus, die Vornehmeren nahmen in den Gängen Platz, die übrige Gemeinde hörte unbeschützt gegen die Unbilden der Witterung vom offenen Hofe aus zu. Die Gaben im Klingelbeutel bildeten die Besoldung der beiden Geistlichen und sie flossen trotz der schweren Kriegslasten so reichlich, dass auch den vertriebenen Predigern und Schullehrern noch eine schöne Beihülfe gewährt werden konnte. So blieb es 13 Jahre hindurch. Wie aber auch ferner das Kriegsglück sich wenden mochte, die schwedische Regierung duldete nicht, dass das Werk ihres grossen Königs völlig wieder zerstört werde. Sie setzte im westphälischen Frieden die volle Gleichberechtigung beider Confessionen für Augsburg durch, die dann im J. 1649 bei Besetzung sämmtlicher Aemter aufs pünktlichste durchgeführt wurde.

Der frühere Wohlstand und Reichthum der Stadt war unwiederbringlich zu Grunde gerichtet, sie war verarmt, verwildert und verödet, wie das gesammte deutsche Reich. Dahin hatte jesuitische Unduldsamkeit und Bekehrungswuth im Bunde mit habsburgischen Kaiserplänen geführt. Dass über den rauchenden Trümmern der deutschen Städte aber dennoch die Gewissensfreiheit triumphirte und ein neuer geistiger Aufschwung unseres Volkes erfolgen konnte, das verdanken wir allein dem Könige Gustav Adolf, dem unversöhnlichen Feinde alles Gewissenszwanges. Neuere, leider auch protestantische Geschichtschreiber haben von diesem Helden der Menschheit nichts weiter übrig lassen wollen, als einen ehrgeizigen Eroberer; die evangel. Augsburger, die nach langer Entbehrung am Tage seines Einzuges unter Strömen von Thränen in die St. Annakirche sich drängten, und ihre heissesten Gebete erhört sahen, wussten besser was sein Kommen ihnen, was es dem deutschen Volke bedeutete.

Gedanken zu Stahls Kirchenverfassung nach Lehre und Recht der Protestanten.

Zweite Ausgabe 1862.

Von

J. Diedrich, Pastor in Jabel.*

Der nun schon vollendete Professor Stahl hat uns als wichtiges Erzeugniss seines Fleisses noch die zweite Ausgabe seiner „Kirchenverfassung" hinterlassen, wofür wir ihm mannichfachen Dank schulden. Er sagt viel Belehrendes über die Vergangenheit, namentlich über die Reformatoren, dessen man für die Zukuuft eingedenk bleiben muss; aber mit seinen Resultaten, soweit er welche gibt, können wir nicht einverstanden seyn. Freilich bin ich nicht derjenige, für welchen mich Stahl laut seiner Anführungen gehalten zu haben scheint; doch fühle ich mich mit ihm im Ganzen nicht Eins, obwohl ich in so vielem Einzelnen und Hochwichtigem mit ihm stimme, wenn ich's auch nicht so schön sagen kann wie er. Ich stimme nicht mit ihm in seiner Theorie von Kirche, wie er sie zusammenfasst, obwohl er das, worauf ich das grösste Gewicht lege, auch sagt; er befolgt es nur nicht genug: ich stimme nicht mit ihm darin, wie er sich das geschichtlich Gewordene, welches er doch genugsam verwirft, darnach wieder zurecht legt und gefallen lässt; — ich kann nicht mit ihm stimmen in seiner Anschauung von unserer Gegenwart. Er sieht ja einerseits unsre Zeit klar wie sie ist, darnach will er sie aber auch wieder ignoriren, nicht wie ein Christ das thun soll, nämlich um willig in ihr zu leiden; sondern um einen Schein der äussern Herrschaft mit innerlicher Knechtschaft und Gebundenheit zu erkaufen.

Doch wollen wir in Kürze dem interessanten Buche folgen.

I. In der Einleitung sagt St., dass die lutherische Kirche keine feste Lehre über Verfassung ausgesprochen habe, und dass der landesfürstlichen Kirchengewalt, wie sie nun bestehe, in den Symbolen weder erwähnt noch als bleibender kirchlicher Einrichtung gedacht sei. Das äussere Recht

---

* Eingedenk ihres Programmes lässt die Red. diese Kritik des Stahlschen Werkes hier folgen, mit der Bemerkung, dass die Zeitschrift selbstverständlich auch gegnerischen Auffassungen offen steht.
Die Red.

sei auch später nicht einmal aufgeschrieben, sondern sehr schwankend, um so mehr als der Unglaube seit dem vorigen Jahrhundert die alleinige wahre Grundlage des Rechtes, die kirchliche Lehre, verdrängt habe. Darum geht denn St. gleich dazu über, geschichtlich vorzuführen, wie über Kirchenrecht verschieden bei den Lutheranern gedacht worden ist. Wir aber möchten hier gleich fragen, was soll da noch ein lutherisches Kirchenrecht und lutherische Kirchenverfassung, wo die alleinige wahre Grundlage des Rechtes, die kirchliche Lehre schon verdrängt ist? Sagt doch Stahl selbst nachher oft genug, dass wo die Lehre aufgegeben ist, man die Institution nicht mehr festhalten darf (s. S. 64 f.). Aber folgen wir ihm! Er zeigt nun historisch, wie sich das Episcopal-, Territorial- und Collegial-System darin zunächst unterscheiden, wie man sich die Kirchengewalt der Fürsten erklärte, dass in diesen verschiedenen Systemen aber immer eine ganz verschiedene Ansicht von Kirche an den Tag tritt. Die Episcopalisten behaupten, der Fürst habe die Gewalt und die Pflicht, auf Reinheit der Lehre zu halten, von den alten römischen Bischöfen (wie Stephani sagt, laut Zugeständniss des Kaisers interimistisch) überkommen, oder (wie Andere später sagten) nach Gottes Ordnung wieder an sich genommen, da diese Pflicht innerhalb der Pflichten der Obrigkeit liege. Die Meinung aber ist dabei, dass der Fürst dieses Amt ganz anders als sein weltliches zu führen und sich durchaus des Lehrstandes dabei zu bedienen habe. — Auf unsre Zeit ist dieses System, meinen wir, nicht anzuwenden, weil weder die Völker die reine Lehre haben noch die Fürsten sie im Ernste aufrecht erhalten wollen: darum könnten wir uns seine Beurtheilung sparen. Ich will aber bekennen, dass ich's für's Höchste und Schönste halte, wenn in einem christlichen Volke die Obrigkeit das wirklich führt, was Stahl als Kirchenpflege noch von Kirchen-Regiment unterscheidet: das ist auch, so viel ich je zu sehen vermocht, Luthers Meinung gewesen. — Die Territorialisten von (Grotius und) Thomasius an haben kein Interesse für die reine Lehre, die Religion ist nach ihrer Meinung etwas ganz innerlich Verborgenes, und der Fürst hat die Kirchengewalt nur, um jede Ruhestörung, welche durch Streitfragen entstehen könnte, mit Gewalt niederzuhalten. Dazu habe er aber alles in die Erscheinung tretende Kirchliche zu bestimmen und sei an keinen Lehrstand gebunden. Durch Machtgebot erklären diese auch, dass Liturgie und Kirchenzucht etwas für den Glauben Gleichgültiges und also vom Fürsten zu Bestimmendes sei. — Die Collegialisten endlich sehen die Kirchen-

gesellschaft als lauter Individuen an, welche frei zur Bildung der äusseren Kirche mit gleichen Rechten zusammengetreten seien, die sie dann endlich stillschweigend auf den Fürsten übertragen haben. Der Glaube solcher Gesellschaften kann natürlich ganz verschieden seyn, und je nachdem jede glaubt, macht sie ihre Statuten, der Fürst aber kann und soll jede bei ihren Statuten schützen: jedenfalls eine sehr äusserliche und rohe Ansicht, die aller Wirklichkeit widerspricht. Soll dies Ding, was so zusammengetreten gedacht ist, die Kirche seyn? fragt man. Die Kirche ist nie so geworden, aber so werden auch nicht einmal die Secten in der Welt.

Stahls Auseinandersetzung ist hier sehr klar und übersichtlich; wir aber möchten vermuthen, dass man bald alle diese Systeme wird vergessen können.

Hierauf wendet sich Stahl zu seiner eignen „Verfassungslehre der (lutherisch) evangelischen Kirche.“ Ganz richtig hat er das „lutherisch“ in Klammern gesetzt, denn was er eigentlich verfasst und wie er's thut, das ist nicht lutherisch, obwohl es hineinschillert in's Lutherische. Zuerst gibt er den Begriff der Kirche nach unsern Symbolen, sie sei die Gemeinschaft der Heiligen, mit reinem Wort und Sacrament: während die römische Kirche richtig als äussere Hierarchie geschildert wird. Aber ihm gefällt nicht der lutherische Begriff von Kirche, denn nach seiner Meinung seien Gemeinschaft der Heiligen und reine Lehre nicht nothwendig verbunden, jene könnte ohne diese und diese ohne eine gläubige Gemeinde seyn, was wir entschieden verwerfen: denn wo Gemeinde der Heiligen ist, da ist auch reine Lehre, weil die Heiligen den Christum zu ihrer Zeit wieder bekennen, den sie empfangen haben und an den sie glauben; das ist aber der Eine rechte Christus. Und wo reine Lehre ist, da kann das Wort nicht leer wiederkommen, sondern gebiert immer Seelen zum Himmelreich. Doch versteht Stahl unter Reinheit der Lehre, so scheint es wenigstens, absolute dogmatische Correktheit; was aber weder Luther noch die Symbole darunter verstanden haben. Darum verwirft St. auch den Satz, dass reines Wort und Sacrament schon die äusseren Kennzeichen der Gemeinschaft der Heiligen seien, und will dazu noch Bewährung des Glaubens im Wandel, Liebesthätigkeit, Kirchenzucht, Enthaltsamkeit und Verachtung des Todes gerechnet haben, wobei er freilich das Register noch viel länger hätte machen können — obwohl er der Lehre dann doch wieder einen gewissen Vorrang vor allen übrigen Kennzeichen einräumen will, dass sie nämlich Kennzeichen der richtigen „äussern Kirche“ sei —, womit er an-

deutet, dass er sie, kirchenrechtlich, d. h. gesetzlich aufgefasst, als Symbol der äusserlich verfassten Kirche anerkennt. Das ist aber jedenfalls nicht die lutherische Auffassung von Wort und Sacrament, denn in dieser kommt uns Christus selbst auf's allernächste in die Seele und damit zugleich alle seine Tugend. Kommt uns das Evangelium der Sündenvergebung in's Herz, so ist damit auch alles Leben und die Seligkeit eingekehrt, weil durch sie allein Christus wirkt: Er schafft die Früchte durch Sein Wesen, nicht machen die Früchte das Wesen. — St. meint, die Reformatoren hätten in ihrer Erklärung von Kirche „Amt und Regierung" und damit den „anstaltlichen Bau" der Kirche, d. h. den äussern Organismus vergessen (S. 43), und freilich was er Organismus nennt, konnten sie auch nicht in den Begriff der Kirche aufnehmen. Dennoch sagen sie ja, dass die Kirche hier immer durch Christum in Seinem Worte geworden ist und zugleich auch Christum in Seinem Worte der Welt bezeugt: so ist ja in ihr die Predigt gleich gesetzt sammt dem Predigtamte, wie dazu St. auch selbst die klarsten Stellen aus den Reformatoren anführt. Damit reicht aber die himmlische Kirche, die Gemeinschaft der Heiligen schon mächtig und überaus wahrnehmbar in diese Welt und treibt immer neue Gestaltungen hervor. Da hat sie gleich Amt und Regierung, nur nicht Regierung wie ein Regierungspräsident oder wie der Pabst oder das Ob.-Kirch.-Coll. zu Breslau, und ist fürwahr auch Anstalt die Welt in Christi Netz zu ziehen, ja auch Organismus, indem sich alle Seelen in Christo wunderbar Handreichung thun nach der Liebe; aber es wird das nicht äusserlich commandirt, und soweit es äusserlich commandirt wird, ist es nicht mehr recht kirchlich, aus Christo. — Aus der angeblichen Unvollständigkeit in dem symbolischen Begriffe der Kirche leitet dann St. auch erstens die Union, zweitens die Lehre des P. Diedrich und drittens die des hierin missourisch gesinnten Pr. Heppe her. Er sagt, die Union gebe die lutherische Lehre frei, behalte aber Amt und Regiment für sich, was wir nicht für wahr halten, denn die Union sagt wohl, sie gebe die Lehre frei, sie thut es aber nicht, denn sie lässt doch z. B. nicht am Altare lehren, dass Christi wahrer Leib gegessen werde u. s. w., ausserdem schreibt sie aber dem Regimente zu, was dem Predigtamte gehört, so führen denn das Predigtamt zum guten Theil die unirten Regierer, wenn die Ortsprediger auch wirklich lutherisch wären. Von mir sagt St., ich rechnete nur das Amt des Wortes und nicht das Regiment zum Wesen und zur göttlichen Stiftung der Kirche; er bedenkt aber nicht, dass laut meiner Darstellung Christus

selbst das Regiment hat und führt das eigentlich geistliche Regiment hier durch die Predigt des Gnadenwortes aus, so dass ich wohl vom Kirchen-Regiment lehre, nämlich dass es das Predigtamt sei l. Augsb. Conf., und nur die Lehre des Ob.-Kirch.-Coll. vom Kirchen-Regiment bestreite, welcher sich St., namentlich in seinen Anfängen, oftmals nähert.

St. klagt wiederholt darüber, dass die Reformatoren ihren Kirchenbegriff nur im Gegensatz gegen die römische Kirche aufgestellt hätten, wodurch dann die Einseitigkeit entstanden sei; aber nach unserer Meinung kann die Kirche hier nie anders Begriffe aufstellen als im Gegensatze: Christus selbst und die Apostel haben nur so gepredigt — und St. will die Einseitigkeit vermeiden; damit wird sein Begriff aber ewig todt bleiben, ihm wird keine Wirklichkeit zugehören, und ein lebender Hund ist besser als ein todter Löwe. Auch St. erkennt es hinterher (S. 46) an, dass man keine völlige Definition von Kirche geben könne, und darum will er denn der Reformatoren Lehre im Gegensatze gegen Rom entwickeln und ihr dann das ansetzen, was jene nach seiner Meinung ausgelassen haben. So nimmt er denn (S. 46) einen neuen Ansatz und sagt: Die Kirche ist der Leib Christi, das Reich Gottes, Gemeinschaft der Gläubigen — und zugleich sammelnde Anstalt, was wir auch so sagen würden: ferner sagt er, mit der Lehre sei auch sogleich die Seelsorge, Sündenvergebung und Zucht gegeben, was wir auch zugeben, wenn man nur dabei bedenkt, dass Seelsorge u. s. w. nur solches sind, was das reine Gotteswort selbst ausrichtet, natürlich indem es von Menschen gehandelt wird. St. sagt auch richtig (S. 48), „die Einheit der Kirche bestehe nicht in der Einheit der rechtlichen“ (äusseren) „Gewalt, sondern in der Einheit des Glaubens und der Lehre“ — „und darf, wenn die Träger des Amtes und der Gewalt abfallen, nicht (wie im Staate) das Evangelium weichen vor dem Ansehen des Amtes, sondern das Ansehen des Amtes muss weichen vor dem höheren Ansehen des Evangeliums“: — wenn er nur dieser Wahrheit dann nachher auch gehörig Raum gäbe. — Indem er aber gleich darnach seine ganze Entwicklung zusammenfasst, sagt er wieder, dass zum vollständigen Begriff der Kirche sowohl die Lehre, als auch die Zucht und die gliedliche Ordnung gehören, obwohl die Lehre vorangehe, und wo sie rein sei, die Seelen gewiss selig werden könnten. — Aber was will denn Christus noch mehr mit uns in der Kirche als uns selig machen? und wenn der äussere gliedliche Organismus zum Begriff der Kirche Christi gehört, so muss auch die Kirche Christi nicht blos zu jeder Zeit in Einem

äussern Organismus seyn, sondern auch durch alle Zeiten Einen Organismus bilden: was doch weder ist noch je seyn wird, und somit hat sich Stahls Kirchenbegriff nie realisirt. Und ausserdem, wie stimmt Stahls Verhalten bis zu seinem Ende mit seiner Theorie? Er will doch einen lutherischen Organismus (was er so nennt) und verwirft den unirten als Beeinträchtigung des Lutherthums; gehört nun der Organismus zum Begriffe der Kirche, wie konnte er dann in einem falschen Organismus bleiben? Er sagt wohl, bei rechter Lehre könne man schon selig werden; aber hat Christus ausser dem zur Seligkeit Dienenden noch etwas zum Luxus gegeben? — Doch die Sache liegt eigentlich so, dass Stahl (wohl unbewusst) dem Organismus, wenn er auch (weil unirt) falsch war, nach seiner Meinung doch mehr Gewicht beilegte als der reinen Lehre: und das hat er ähnlich gethan, wie die römischen auch den Werken mehr Kraft beilegen als dem Glauben. Was St. Amt und Regiment nennt, ist schon was Anderes, als was die Reformatoren so nennen, er versteht sie von Seiten der Menschen, als Werke der Menschen, und er setzt das, was Menschen in und an der Kirche wirken, mit in den Begriff der Kirche, damit ist ihm die Lehre aber gleich auch menschlich geworden, sofern sie nämlich rechtlich besteht, und darin begegnet ihm dasselbe, wie den Römischen, wenn sie den Begriff des Glaubens bestimmen. St. nimmt oft den Ansatz zum geistlichen Wesen der Kirche, er kann sich aber in diesem Gebiete nicht halten, sondern fällt immer wieder auf die Erde zurück, nein eigentlich nicht auf die Erde, wie sie ist, sondern auf die Erde, wie sie nach seiner Meinung beschaffen seyn sollte. Er verlangt eine massive Kirche, aber weil die nie werden kann, begnügt er sich dann auch wieder mit der Phantasie. Das sind Widersprüche, denen man gewöhnlich zusammen begegnet. Dabei gibt es aber auf diesem Gebiete fast nichts Richtiges, was St. nicht auch hie und da vorträgt; es kann aber nicht bleiben und zu Macht kommen vor dem Falschen. Er sagt (S. 49), der Katholicismus beachte nicht die „unmittelbar persönliche Herrschaft Christi, welche das Specifische der Kirche ist", und setze den Begriff der Kirche in die menschliche Herrschaft (was Stahl doch selbst auch nach seiner Theorie halb und nach seiner äussern Praxis ganz gethan hat). Dagegen sei nach seiner eignen Lehre das Wesen der Kirche das, was Christi Werk ist, die Gemeinde der Heiligen und die reine Verkündigung des Evangeliums, und ist das Wahre der Kirche das, was Seiner Verherrlichung dient, nicht das unbegrenzte Ansehen seiner

Gesendeten, sondern die ganze Frucht des Glaubens und der Liebe und die Auferbauung der Gemeinde in Gottesfurcht und Zucht. Da ist es doch klar, dass auch St. der Menschen Werke zum Wesen der Kirche rechnet, denn Frucht des Glaubens und der Liebe ist doch wohl der Menschen Werk, wenn es auch seine Wurzel in Christi Wirken hat. Er macht nicht den Unterschied zwischen dem geoffenbarten Worte Christi, in dem Er selber kommt, und zwischen unsern Werken, den man hier machen muss. Und was würden denn die Katholiken an dieser seiner Erklärung auszusetzen haben? Ich meine, gar nichts, denn dass all ihr Wesen Christi Werk sei und zu Seiner Verherrlichung diene, haben sie immer gesagt, und „unbegrenztes" Ansehen behaupten sie nach ihrer Behauptung nicht für ihre Priester.

Zum Schlusse dieses Abschnittes fasst nun St. das Ganze desselben dahin zusammen, dass er sagt: Die seligmachende Kirche ist die Gemeinde der Heiligen, Gott fragt im Gericht nicht nach legitimer Gewalt noch nach reiner Lehre (S. 50) — wobei er zu verstehen gibt, dass die Kirche legitimer Gewalt das Pabstthum sei. Zweitens die wahre Kirche ist die Kirche reiner Lehre, das ist also ein anderes Ding als die seligmachende Kirche, und der haben wir uns anzuschliessen, sagt Stahl — warum? das sagt er nicht, denn, um selig zu werden, konnte er nicht sagen, höchstens konnte er sagen, um die Seligkeit bequemer zu haben, und das wäre dann auch sehr zweideutig gewesen für ihn und für uns. Drittens die katholische Kirche, der gegenüber alles Andere Sekte ist, ist nach Stahls Meinung gar nicht vorhanden. Die Reformatoren hätten zwar wahre Kirche und katholische Kirche für gleichbedeutend genommen, das sei aber ein grosser Irrthum, die lutherische Kirche sei in wesentlichen Dingen hinter andern zurück, nämlich in Verfassung und damit in der Verbürgung der reinen Lehre selbst (!), in der Kirchenzucht, in der Eheordnung. Ach die Verfassung soll die Bürgschaft für die Lehre machen? Dann hätte ja die beste Verfassung, (nach Stahls Meinung) das Pabstthum, die Lehre am besten conformiren müssen, was doch St. selbst nicht meint. St. sagt recht schwach: Es ist kaum möglich, dass eine der evangelischen Kirchengemeinschaften, selbst auch die lutherische, die anderen als blosse abgefallene Sekte betrachte — selbst dem Romanismus gegenüber dürfte ihr Anspruch, die katholische Kirche oder Kirche schlechthin zu seyn, schwer begründet werden können. Ja freilich ist das, was man statistisch lutherische Kirche nennt, nicht die katho-

lische Kirche, und ich meine, auch nicht die wahre: aber wer hat uns geheissen, die Kirche só von der äussersten Aeusserlichkeit her zu betrachten? Die wahre Kirche ist aber doch die katholische, oder was hat Christus selbst für alle Völker zu thun befohlen, als ihnen Wort und Sakrament zu ertheilen, womit alles sonstige in der Zeit Fliessende und in der Ewigkeit Stetige gegeben seyn wird? Die wahre ist die katholische und auch die seligmachende, weil uns nur die Wahrheit selig machen kann — und zwar nicht die erste beste, irgend eine Wahrheit, sondern die Wahrheit der lautern Gnade Gottes in Christo Jesu. St. kommt aber wenig oder fast gar nicht auf den Inhalt der Wahrheit, nämlich auf die Gnade: hätte er die mehr in's Auge gefasst, so wäre sein Kirchenbegriff auch ein anderer geworden. — Ganz besonders verfänglich lauten die letzten Worte dieses Abschnittes: Fragen wir, was Kirche überhaupt ist, also nicht die wahre, nicht die katholische, sondern nur irgendwie Kirche, der letzte Rest einer solchen, so ist es die Gemeinschaft, welche noch ein Band zu Christo hat. Da möchte man doch sagen: So fahre die wahre und die katholische Kirche hin wohin sie wolle, wenn ich nur Christum hab'! — Nun, wir reden nur von dieser Kirche, welche darin besteht, dass wir Christum haben, weil Er uns hat — und die nennen wir die wahre, die katholische, und haben darüber freilich viel Krieg. — Nun kommt aber noch das Schlimmste. St. sagt nämlich: „Dieses Band“ (zu Christus) „ist der Glaube an die Thatsachen der Offenbarung und Erlösung, wie sie im apostolischen Bekenntniss dargelegt ist, und die Taufe, durch die Er in Seinen Bund aufnimmt. Wo das apostolische Bekenntniss und die Taufe bewahrt sind, da ist auch Mittel und Weg, in Seinen Leib eingefügt zu werden, ohne dies nicht.“ — Also das Band mit Christo besteht im Glauben an die Thatsachen? Wenn man hier nicht in das Wörtchen „an“ ungeheuer viel einlegen will, so scheint der Glaube doch sehr äusserlich gefasst zu seyn: und die Thatsachen und die Taufe nehmen sich hier auch sehr gesetzlich aus: in diesem Sinne sind sie aber nicht Mittel und Weg, denn sie sind nicht als Schranken des Heils gemeint, wie sie's doch durch St.'s Auffassung werden. St. meint, von dem ganzen christlichen Lehrapparat müssen wenigstens die drei Artikel noch bestehen und die Taufe muss noch als Aufnahme in Christi Gemeinschaft betrachtet werden. Sagt man das aber von einer Gemeinschaft, so ist es zu wenig, denn sie muss Christi

Wort überhaupt bewahren, und sagt man's von jeder einzelnen Seele, so ist's zu viel gesagt, denn es können wohl mehr Kinder selig werden, als den Glauben an die einzelnen Thatsachen der Erlösung haben, wie sie im apostolischen Symbolum stehen.

II. In dem zweiten Capitel sagt St. über unsichtbare und sichtbare Kirche viel Gutes: auch wir sind der Meinung, dass Christus Seine Kirche zugleich als eine ihrem Wesen und Inneren nach unsichtbare, und auch als eine sichtbare gestiftet hat, dass die sichtbare nur der Ausdruck der unsichtbaren ist, und dass die unsichtbare auch nur durch die sichtbaren Gnadenmittel fort und fort wird, wie sie ja zuerst durch den sichtbaren und hörbaren Gottmenschen geworden ist, sie stehen von Uranfang in Wechselwirkung und Wechselbedingung. Aber in der sichtbaren Kirche ist zu unterscheiden das, wodurch ihr einziges Wesen an den Tag tritt, und das, was ihr wie jeder, auch der antichristlichen Gemeinschaft anhaftet, d.h. die Kirche als Kirche Christi wird blos sichtbar, indem sie das Wort predigt und die Sacramente spendet, denn die hat Christus selbst gegeben, und wir sollen sie nur lassen, wie sie sind; obwohl es ja gewiss ist, dass sie an allen ihr irgend Zugehörigen, so weit sie sich nur irgend zu den Gnadenmitteln halten, auch sonst sichtbar wird; aber das ist historisch menschliches Werk, in welchem wohl Gott wirkt, der Teufel und unser Fleisch aber gleichfalls. Stahl stellt hier Amt und Regiment, was ihm auch zugleich äusserer Organismus und Kirchenverfassung bedeutet, auf Eine Linie mit Lehre und Sacrament; er sagt (S. 62): Aber wir glauben auch, dass in der Institution der Kirche, in Predigt des Evangeliums, Sacrament, in Amt und Regiment von Gott Vollmacht und Verheissung und damit eine Wunderwirkung gelegt ist, die wir nicht äusserlich erkennen mögen. Wir würden nie „Amt und Regiment", noch dazu im Stahlschen Verstande, neben das Evangelium setzen, denn Amt und Regiment sind nicht an sich etwas Gutes, sondern nur insofern das Evangelium in ihnen zur Wirksamkeit kommt: wie kann man sie denn neben dieses setzen?

Auch wir sagen, die sichtbare und unsichtbare Kirche sind untrennbar Eins (S. 63) und stimmen auf's höchste damit, wenn Stahl (S. 64) weiter ausführt, die Institution müsse geopfert werden, wenn das Evangelium in ihr unterdrückt würde, denn „falsche Lehre und was aus ihr hervorgeht, ist vorzugsweise und im eigentlichsten Sinne der Abfall der äussern Institution von dem inwendigen Gottesreiche. Geistlicher Tod und eingerissene Lasterhaftigkeit ist

nur die That der Individuen und hindert nicht nothwendig die Andern an Leben und Heiligung. Aber falsche Lehre ist die That der Institution, durch welche sie Alle vom rechten Wege des Heils abführt und abhält." Nun, ist dieses, wie es wahrlich ist, so ist die Institution an sich nichts Wesentliches der Kirche, sondern sie empfängt das Wesen erst immer in dem Worte des Evangeliums. Hat sie das rechte Wort, so ist sie recht; hat sie's nicht, so ist sie unrecht, und nicht heisst es umgekehrt: hat das Wort nicht die rechte Institution bei sich, so ist es unrecht. Und welche wäre denn die rechte Institution, welche Christus selbst eingeführt hätte? Etwa die bischöfliche, welche St. so nennt? Die ist doch nicht zu der Apostel Zeit so gewesen, ja nie ist die gewesen und wird auch wohl nie seyn. Und wie ist's in der Geschichte der Kirche gegangen? Wo hat sich je eine Institution selbst reformirt, wenn sie einmal von der Lauterkeit des Evangeliums abgefallen war? Geht es nicht, wenn man nur dem lautern Evangelium folgt, fort und fort durch Bruch der Institutionen, wie schon die christliche Kirche selbst durch Bruch der jüdischen Institution geworden ist? Ist es der Kirche also je eingeimpft worden, immer durch Bruch und Revolution zu gehen, so ist es bei ihrer Geburt gleich geschehen, denn als ein Bruch und als Revolution ist sie geworden. Soll die Institution nicht gebrochen werden, so müssen wir in's alte Testament zurück und da ist sie zwar nicht gebrochen, doch weissagen die Propheten immer auch da schon von dem bevorstehenden Bruche. Die Sünde macht ihn nöthig, die Sünde, welche nie dem Worte Gottes ganz traut, sondern den Menschen immer wieder verführt Fleisch für seinen Arm zu halten, und Menschenwerk über Gottes Werk zu setzen. Darum, sagen wir, ist keine Institution an sich legitim, kein Hinsturz ist zu beklagen, wenn sie nicht Gottes Wahrheit mehr bekennt. An neuer Institution ist auch nie Mangel; man muss nur nicht so versessen auf Verfassungsmachen seyn: es verfasst sich alles unter dem Monde, wenn nur etwas zu Verfassendes da ist: damit ist aber genugsam offenbar, dass die äussere Institution und Verfassung nicht zum Wesen der Kirche, weder als unsichtbarer noch als sichtbarer gehört. Unsichtbar ist die Kirche als Gemeinschaft des Glaubens, denn den Glauben kann man nicht sehen, wie weit er geht; sichtbar aber ist sie als Gemeinschaft desselben Bekenntnisses des lautern Evangelii, das kann man sehen und hören und das wirkt auch nach aussen sammelnd und nach innen heiligend und ist nie ohne Wunder, denn der Herr bekräftigt allzeit sein Wort, wie's auch

sündige Menschen predigen, durch mitfolgende Zeichen: aber weder die Ordnung, in welcher die Gesammelten nun äusserlich leben, noch auch selbst die Wunder sind das Wirkende, sondern das ist alles vom Worte gewirkt, und das Wort gibt alle wahre Sichtbarkeit d. h. dann allein wird Christi Kirche als solche sichtbar. Wir kommen also hier wieder darauf zurück: das Wort ist äusseres Kennzeichen der innern Kirche und im Worte besteht es, dass eine äussere wahre Kirche da ist, mögen dieser auch noch so viele Heuchler wie Spreu dem Weizen beigemischt seyn. Uns ist es durchaus nicht „zusammenhangslos", die Kirche Gemeinschaft der Heiligen und Gemeinschaft der reinen Lehre zu nennen, denn die reine Lehre schafft die Heiligen und die Heiligen bekennen wieder reines Wort. Dass St. das Gegentheil verficht (S. 66), ist die Grundlage all seiner Irrthümer: er kennt die Macht des Wortes nicht, welches neue Seelen schafft, und das Wort thut es wahrlich ganz allein. Wir nennen nie die Heuchler Kirchenglieder, denn die Kirche ist immer Gemeinde der Heiligen, welche durch reines Wort geworden und reines Wort weiter bezeugt; dass nun auch Heuchler todt in ihr Zeugniss einstimmen und so einerseits mit dienen, macht sie so wenig wie Bileams Esel zu Kirchengliedern, auch Orgeln und Bilder, Lettern und Buchdrucker zeugen mit und sind nicht Kirchenglieder. Die Heuchler sind freilich noch Objekt der sammelnden Thätigkeit wie auch die Heiden, nur dass sie schwerer zu sammeln sind als diese. — Wir verwerfen auch entschieden den Satz (S. 66): „Darum kann die rechtgläubige Kirche geistlich todt und eine irrlehrende Kirche geistlich erweckt seyn", denn Gottes Wort schafft immer Leben und ist voll höchster Wirksamkeit an allen: einigen ein Geruch des Lebens zum Leben, den andern ein Geruch des Todes zum Tode — und Menschenwort dagegen schafft immer Verderben, und am meisten, wenn dadurch ein Scheinleben wie durch grosse Zeichen und Wunder erweckt wird. Wie denkt sich St. aber das Leben in irrlehrender Kirche? Er sagt: „indem die Menschen Gottes Herrschaft in den Seelen den Eingang öffnen und doch seinem Gebot für die Institution den Gehorsam versagen" — uns ziemlich unverständlich. Die Irrlehrer öffnen ihre Seelen der Herrschaft Gottes? Nun dann müssten sie doch vor allen Dingen sein Wort rein annehmen: — und ihr Unrecht ist, dass sie dem Gebot der Institution nicht folgen? Die falschen Kirchen haben ja aber so gut Institution als die wahre, ja nach St.'s eigner Meinung haben jene sogar oft noch bessere Institutionen. Oder versteht hier St. unter Institution

vielleicht vorwiegend die blosse äussere Verpflichtung auf reine Lehre? Doch hat er das weder gesagt, noch bessert er damit etwas.

III. Im dritten Capitel will St. den Unterschied von Kirche und Gemeinde darlegen. Er sagt, die Reformatoren hätten zu dieser Unterscheidung kein Bedürfniss gehabt; wir jetzt aber das dringendste (S. 67). Aber haben wir dies als dringendstes Bedürfniss, so hatten es wahrlich die Reformatoren und die Apostel auch, sie haben aber nicht wie St. unterschieden. Er sagt zuerst: Gemeinde sind die im Glauben verbundenen Menschen, Kirche aber bezeichnet die Gottesstiftung über den Menschen. Das scheint uns kein rechter Gegensatz, denn ist die Gottesstiftung über den Menschen nicht zugleich in den Menschen und gleich von Anfang Gemeinschaft von Menschen? Ferner sagt er: zur Kirche gehört Predigt, Schlüsselgewalt, Amt des Wortes und Leitung, Bekenntniss und Verfassung, das alles ist von Gott gestiftete Institution über den Menschen. Ganz richtig verwirft er den Unterschied, dass Kirche eine Landesgemeinde oder die Gemeinschaft der Christen durch die ganze Welt bedeute, während Gemeinde nur eine Ortsgemeinde sei; im Wesentlichen sinkt er aber selbst wieder auf diese Art der Unterscheidung zurück. Will man Kirche und Gemeinde unterscheiden, was der dritte Artikel des Katechismus aber ausdrücklich nicht thut, so mag man sagen: Kirche ist etwas Höheres als Gemeinde, sei sie nun als Orts- oder Landesgemeinde oder als Gemeinschaft aller Christen in der Welt gefasst. Wir würden aber den Unterschied so bestimmen: Kirche ist die Gemeinschaft der Gläubigen, wie Gott sie durch sein Wort und mit seinem Worte von Anfang gestiftet und durch alle Zeiten erhält, da ist sie nur als Gemeinschaft gefasst, welche durch den h. Geist mittels des Wortes in Christo zusammengehalten ist; sie hat nur das Wort als ihr Lebenselement; Gemeinde aber ist sie, gesondert nach Ort und Zeit und in verschiedenen Gestaltungen mit verschiedenen Institutionen je nach der Zeit. Die Gemeinde ist jedoch nur Christi Gemeinde insofern sie recht kirchlich ist d. h. insofern sie nach dem Worte lebt und das Wort durch ihre Zeiten und Orte verkündigt. Kirche ist also wieder nur in den Gemeinden, und soweit die Gemeinden nicht recht kirchlich sind, sind sie auch nicht rechte Gemeinden, und darum haben die Reformatoren und Apostel auch nicht solchen Unterschied erst gemacht. Doch muss man die Kirche an sich aus Gottes Wort kennen und darnach die zeitlichen Gemeinden bemessen. Darum reden die

Apostel auch wieder zu den Gemeinden, dass sie die Kirche seien, denn sie sollen es freilich seyn. Die himmlische, göttliche Kirche kommt vom Himmel herab und schafft sich immer ihr Daseyn in den Gemeinden aller Zeiten. Die Gemeinden haben ihre Wahrheit allein in der ewigen Kirche, obwohl sie vieles Zeitliche und Oertliche an sich tragen, das wir oft die Institution genannt haben, welche sich gemäss den Gerichten Gottes immer neu gestaltet. Dabei sagen auch wir: „Die Kirche entsteht nicht nach Art einer Gesellschaft durch beliebigen Zusammentritt der Menschen, die zufällig derselben religiösen Ueberzeugung sind, und sie ruht in ihrem Bestande nicht auf dem Willen der Menschen nach Art einer Gesellschaft, so dass dieselbe von dem Willen der Gesammtheit (bez. der Mehrheit) abhinge" — obwohl Gemeinden so zu entstehen und so zu bestehen scheinen. Wir sagen aber nicht, „die Kirche entstand als ein Glaubensreich und als eine Institution"; sondern sie entstand als ein Glaubensreich und hatte auch Institution in der Welt. Soweit nun Gemeinden recht kirchlich sind, sind sie nicht willkürlich geworden, sondern sie sind als Glieder der Einen ewigen Kirche durch das ewig Eine Wort geworden und gewachsen, die Einzelnen haben sie nicht durch ihr beliebiges Zusammentreten gemacht, sondern sie sind durchs Wort berufen und zu neuen kirchlichen Menschen in Einheit gezeugt, und damit sind sie zu Gemeinden geworden, die ihre Institution nach den Umständen hatten. — Es kommt also nur darauf an, das Zeitliche und Veränderliche, durch Menschen nach den Umständen Gewordene von dem ewig Einen des Wortes zu sondern und jedes in seinen besondern Würden zu belassen; das hat aber St. eben nicht gethan.

IV. Im vierten Capitel handelt St. von der heiligen Schrift und dem Bekenntnisse: und gibt den Unterschied der evangelischen und der römischen Lehre im Ganzen richtig an. Er sagt, so äusserlich angesehen, ganz richtig, dass das Bekenntniss durch Operation der gläubigen Menschen aus der Schrift erwächst, also an sich irrthumsfähig ist und an der Schrift immer sein Maass behält. Er sagt auch, dass das Ansehen dieser Lehre in der äussern Gemeinschaft der Kirche lediglich auf die innere Wahrheit zu gründen sei, und dass wir seine Erhaltung lediglich von der Macht des heiligen Geistes hoffen (S. 81). Nicht aus Mangel an Demuth unterwerfen wir uns nicht der römischen Kirchenautorität, sondern weil sie von der Wahrheit weicht. Ein äusserer Beweis vor Menschen für die Wahrheit des Bekenntnisses ist nicht vorhanden, sondern wir glauben sie auf Grund der Schrift.

„In der evangelischen Kirche ruht das Ansehen des Bekenntnisses lediglich auf ihm selbst und der unmittelbaren Gewissheit seiner Schriftmässigkeit (S.86). In der evangel. Kirche ist das bindende Ansehen des Bekenntnisses die einzige Gemeinschaft erhaltende Macht, der einzige Wall für das Heiligthum der evangelischen Wahrheit, die einzige Gewähr für Recht und Gerechtigkeit und kirchliche Ordnung.“ Das ist alles ganz schön, wenn nur Stahl dann doch nicht wieder die Institution einmengte, und dem hier von ihm Gesagten durchweg wirklich folgte. Er folgt ihm aber nicht, weil er dem Worte selbst nicht völlig traut. Traute er dem Worte wirklich, so würde er auch wissen, dass dieses Wort sich immer Bekenntniss unter immerhin schwachen, irrthumsfähigen Menschen schafft, er würde dies Bekenntniss dann auch nicht als eins unter vielen ansehen, er würde die Einheit der Kirche dann anders begreifen, und nicht um der äussern Institution willen das Joch der Union bis an den Tod getragen haben. Richtig sagt er, dass die Kirche nur durch ihr Bekenntniss dem Staate gegenüber dieselbe und eins mit ihr selber sei (S.92), er hat aber die Anwendung von diesem Satze in seinem Leben nicht gemacht, sondern an der äussern Institution festgehalten, welche doch das Bekenntniss als einziges Einigungsband längst aufgegeben hat. Das kam aber davon, dass er sich mit der von ihm selbst als leer erkannten Vorspiegelung, das Bekenntniss solle in der Union frei seyn, wieder gern begnügen liess, weil er den Werth der Institution überschätzte. — Wir würden aus dieser Wahrheit, dass das Bekenntniss nur die dargelegte Erkenntniss der Menschen von Gottes Wort ist, den Schluss machen, dass die Kirche ihrer Wahrheit aus Gottes Wort freilich gewiss seyn muss und dass der Staat, soll er nicht zum untrüglichen Glaubensrichter gemacht werden, was er doch nicht ist, auch mannichfachen Bekenntnissen und darnach verschiedenen Gemeinschaften bei sich Raum zu geben hat, welche sich ihrer Erkenntniss gemäss abgesondert verfassen. Denn ist die Einheit und das Wesen der Kirche im Bekenntnisse ausgedrückt, so darf dieses auch nicht als ein untergeordnetes Moment in der Kirche angesehen und also unter die Institution herabgedrückt werden. Solche Sonderung und solche Freiheit will aber St. nicht, sondern das Kirchenregiment soll nun das Bekenntniss frei und in milder (?) evangelischer Weise* nachsichtig handhaben (S.93), wodurch dem Kirchen-Regimente wieder eine Stellung über

* Wir würden lieber sagen „in listiger Fuchsmanier.“

dem Bekenntnisse eingeräumt und der Willkür der Regimente und der Knechtschaft der Gemeinden die Thür geöffnet ist. Denn wenn das Kirchenregiment „milde“ der Irrlehre nachsieht, sollen das diejenigen (oft gar nicht milde gezwungen) dulden, welche darin so seelenverderbliches Wesen erkennen? Wem zu Gefallen sollen sie es thun? Dem Kirchen-Regimente? und auf welchen Grund der Schrift? Und wird nicht das Kirchen-Regiment, je nachdem es beschaffen ist, einmal denselben Irrlehrer für noch „segensreich“ und ein anderes Mal für nicht mehr zu dulden erachten? Dem Kirchen-Regimente wird man solche Macht über anderer Seelen Gewissen nicht zugestehen dürfen.

V. Vom allgemeinen Priesterthum lehrt St. richtig, dass es der Beruf aller Christen sei, beständig jeder für sich vor Gott zu treten und ihm die Opfer des Dankes für Christi Sühne mit Leib und Seele darzubringen. Er sagt, daraus folge auch, dass jeder Christ in seinem Berufe von Gott zeugen müsse, und ist irgendwo kein Prediger, so hat er auch Amt und Beruf, Wort und Sacrament nach Nothdurft und Vermögen zu spenden. Er unterscheidet das Priesterthum richtig vom Predigtamte, welches im Besondern der Auftrag ist, das Evangelium der Gemeinde zu verkündigen und Gottes Geheimnisse überhaupt andern Seelen zu Dienste zu verwalten. Jeder Christ hat aber die Verantwortung dabei, welcher Predigt er folge, und wie die Heilsgüter in seiner Gemeinschaft verwaltet werden. So folgert er denn weiter (S. 98): 1) Jeder Christ muss, wo das Amt eines Andern fehlt, helfend mit Predigt u. s w. eintreten. 2) „Jeder Christ habe die Pflicht, wo Amt und Regiment wider Gottes Wort Lehre oder Ordnungen und Gebote aufrichtet, ihm nicht zu gehorchen und im äussersten Falle sich von Amt und Regiment loszusagen“ — was wir einfach der Union und dem Breslauer Ob.-K.-Coll. gegenüber gethan haben und deshalb von St. getadelt werden. Oder war da nicht der äusserste Fall? Der äusserste Fall wird doch da seyn, wo das Regiment die reine Lehre verfolgt, und das ist in beiden Fällen mit aller zu Gebote stehenden Macht geschehen. 3) Es gebührt der Gemeinde eine Betheiligung am Kirchen-Regiment, nämlich Bewährung der Solidarität, dass die ganze Heilswirksamkeit der Kirche und auch das Kirchen-Regim. die That der gesammten Kirche sei; doch will St. dies nur gesagt haben, „wenn sie (diese Theilnahme) in höherem Masse gewährt werden kann?“ — Wer soll das nun aber richten? Das Kirchen-Regiment? — So lasse man die Gemeinde doch lieber Theil nehmen, so viel sie kann; zwinge aber die wahren Christen

niemals dabei zu bleiben, wenn die Ausübung in unevangelischem Geiste geschieht. Liegt die Theilnahme im Wesen des Christenthums, so ist's besser die Unchristen äffen es uns nach, als dass wir's selbst um deretwillen aufgeben und warten sollen, bis es ein Kirchen-Regim. für an der Zeit hält es zu gewähren. — Ferner sagt St. richtig: 1) Das allgemeine Priesterthum besagt nicht, dass das Predigtamt Allen verliehen sei, welche es nur Einem übertrugen; denn hätten sie's Alle als Priester, so müssten sie es auch verwalten (oder keiner dürfte es über sein Haus hinaus, würden wir hinzu setzen). 2) Das Priesterthum besagt nicht, dass alle Einzelnen gleichen Antheil am Kirchen-Regim. hätten, es ist auch nicht Gemeinde-Souveränität. Er weist auch nach, dass solche Gedanken nicht von Luther, sondern von Zwingli herkommen. (S. 101—105). Freilich gibt Luther nicht der wilden Masse Antheil an der Kirchengewalt; aber er gibt sie doch in dem Maasse allen Gläubigen, dass sie das rechte Predigtamt bei sich erhalten und der Kirche Handeln als ihr Handeln erkennen sollen. Mag er auch den damals im Bekenntniss vorangehenden Fürsten vor allen übrigen grosse Pflichten vorgehalten haben — so sollen denn doch die Gläubigen mitwirken. Wer sind aber die Gläubigen? Das muss sich doch erst durch ihr Bekenntniss und Handeln herausstellen. Stellt sich's dann heraus, dass die Mehrzahl Unchristen sind, so machen die eine unchristliche Gemeinschaft aus, was zu hindern doch die Gläubigen keinen Befehl haben, sie haben da nur zu protestiren und sich auf besonderem Gebiete neben den Ungläubigen einzurichten. Der Staat aber mag zusehen, was für Arten von Kirchen sich dann entwickeln.

VI. Vom Amte des göttlichen Wortes bezeugt St., dass es (I. Ap. 6,4) das Amt der neutestamentlichen Bischöfe oder Aeltesten, im Wesentlichen das Amt der Apostel sei: es hat die Predigt des Evangelii und die Spendung der Sacramente (S. 107 f.). „Auch noch“ beigelegt werde ihm, sagt St., die Schlüsselgewalt und der Bann — und besondrer Antheil an der Kirchen-Regierung namentlich in Betreff der Feststellung der Lehre; doch seien die Aufträge und Vollmachten der ganzen Kirche und nicht dem geistlichen Stande und Amte allein verliehen. Die Art, wie er hier wieder Schlüsselgewalt und Kirchen-Regim. dem Worte nebenordnet, kann uns nicht gefallen, denn das Wort ist zugleich Schlüsselgewalt und Regiment, was St. sonst auch selbst andeutet. Er sagt (S. 109) beifallswerth, dass Gott **bestimmte Menschen** für ihr Leben zum Predigtamte berufen hat, und dass die

Kirche Gottes Befehl hat, Prediger zu bestellen, er führt auch A. C. 28 an, dass den Dienern des Wortes die Kirchengewalt *de jure divino* zukomme. Er sagt, dass unser Predigtamt im Apostolate, dessen Fortsetzung es ist, von Christo selbst gestiftet sei und nicht erst von der Gemeinde (gegen Puchta und Höfling) S. 110. Das Predigtamt bedingt auch einen Predigerstand (*ordo ecclesiasticus*), nicht mit einer höheren persönlichen Qualität, auch nicht im politischen Sinne als Körperschaft mit besonderen Rechten, sondern einen besonderen Lebensberuf, durch welchen die gesammte Lebensstellung bestimmt wird. Darum übt das Amt seine Funktionen im Namen Gottes und nicht der zeitweiligen Gemeinde. Der ganzen Kirche ist das Predigtamt so ertheilt, dass sie es nach Gottes Willen durch berufene Glieder ausüben lasse, die Gott selber gibt und zeigt. In der Noth soll jeder Christ amtiren; aber dann hat er auch das besondere Amt eben durch die Berufung, welche in den Umständen liegt. Die Gemeinde hat das Recht, reine Predigt zu haben, darum muss sie neue Prediger berufen, wenn die alten abgefallen wären (S. 112). Doch sei die Gemeinde nicht Gemeinde ohne das Amt (S. 113), das weist auch St. kurz aus der Schrift nach (S. 114). Ferner sagt St., dass das Predigtamt in der luther. Kirche das volle Amt in Beziehung auf die einzelnen Menschen sei, sie zu weiden, während nach calvinischer Lehre in jeder Gemeinde zwei Aemter seyn müssen, das Predigtamt und das Presbyter-Amt. Die luther. Kirche lässt fromme und gelehrte Leute mit dem Amte wirken, ja auch die Gemeinde beim Banne zuziehen, sie kennt aber keine Laienältesten. Der Diaconat ist nach luther. Lehre im Predigtamte mitbefasst (S. 119) und dient ihm zur Hülfe. Die Stelle 1 Tim. 5, 17: „Die Aeltesten, die wohl vorstehen, halte man zwiefacher Ehre werth, sonderlich die da arbeiten im Wort und in der Lehre" erklärt St. dadurch richtig, dass er den Nachdruck auf „arbeiten" legt. Ganz beifallswerth sagt er auch (S. 122): „Es ist nur Ein Amt, welches der Herr gestiftet hat, das Apostelamt, das Amt derer, die er sendet, gleichwie Gott ihn gesandt hat. Dieses Amt ist Lehramt und Amt der Sacramente, und ist Amt der Regierung, Hirtenamt; es ist das Amt des Wortes, es ist sowohl für Gründung der Kirche, wie für ihre fortwährende Erhaltung gestiftet." Wenn er dabei nachher nur auch bliebe; aber er bekennt nachher immer wieder zwei im Grunde geschiedene Aemter, das Amt an der Gemeinde und das Amt über allen Gemeinden, Predigtamt und Regimentsamt. Der ganze Fehler liegt aber auch in jenem richtig scheinenden

Satze verhüllt, denn hätte er die Bedeutung von Lehre und Wort recht erkannt, so würde er sehen, dass Gründen, Regieren und Erhalten alles zugleich durch dasselbe Wort geschieht, und dass Regieren hier nichts Anderes als in Gottes Kraft Lehren und dies Lehren zugleich geistliches Regieren ist. Hier in Christi Kirche wird so gelehrt, dass Gottes Wort mit seinem lebendigen Inhalte dargeboten und mitgetheilt wird: d.h. hier wird lehrend immer gehandelt und alles Handeln besteht im Verkündigen dieses allmächtigen göttlichen Wortes.

VII. Die Berufung zum Amte des Wortes. Unter diesem Titel handelt St. besonders von der Ordination. Er sagt: die Berufung zerfällt in Vocation und Ordination, und das Amt wird von der ganzen Kirche übertragen und fortgepflanzt, nicht allein vom Clerus in sich. Da habe nun nach dem Herkommen die gläubige Obrigkeit die Ernennung oder Bestätigung, das Lehramt habe die Prüfung und Ordination und der Hausstand habe die Mitwirkung bei der Ernennung und der Ordination: wobei St. diesen Antheil der Obrigkeit nicht recht findet, denn nicht als christliche Obrigkeit, sondern als Kirchen-Regim. übe sie diesen Antheil aus, und doch komme ihr dieses eigentlich nicht zu (S. 128), jedenfalls sei solche Theilung der Berufung nach der Schrift nicht als geboten nachzuweisen. — Wir meinen, jedenfalls müssen diejenigen bei der Berufung mitwirken, welche den Prediger haben wollen und haben sollen, denn Christus sagt allen: hütet euch vor den falschen Propheten. Zu der Apostel Zeit wollte die Obrigkeit keine christlichen Prediger, also konnte sie auch keine berufen, und heute ist's auch hie und da ebenso. Aber nach Gottes Willen sollen doch die Fürsten im Bekenntnisse der Wahrheit keinem nachstehen, die Völker sollen gelehrt werden, so müssen auch die Völker Ja und Amen dazu sagen und das thun sie durch Annahme und Anstellung und Beschützung rechtschaffener Prediger. Im Volke aber ist die Obrigkeit ohne Streit das vornehmste Glied: darum gehört es gewiss zum Wohlstande der Kirche in dieser Welt, dass die Obrigkeit ihr Siegel drauf drückt bei Anstellung der Prediger, weil sie dieselben als solche schützen, ja auch selber hören soll. Doch möge die Gemeinde immerhin mehr Rechte haben, als sie in der alten Landeskirche gehabt hat. Die Hintergedanken, welche hier St. beim Kirchen-Regim. hat, dass es nämlich die Prediger nach seiner Weisheit gleich Offizieren einer von ihm commandirten Armee bald hierhin bald dorthin beordern kann, verwerfen wir und werden noch näher darauf kommen. —

Von der Ordination sagt St., dass die Reformatoren zuerst nur die Vocation festgehalten hätten, weil Gott befohlen, das Predigtamt aufrecht zu erhalten, und da habe dann die Ordination nur als öffentliche Bezeugung der ordnungsmässigen Vocation gegolten. Dermalen aber habe die Ordination auch schon in der Apologie die Bedeutung bekommen, damit zu bezeugen, dass das Amt Gottes Ordnung sei und nicht blos, dass die Gemeinde die Vocation ordnungsmässig vorgenommen, weshalb die Apologie sogar auch willig sei die Ordination ein Sacrament zu nennen. So sei die Sache auch in den meisten Agenden von der Luthers an gefasst. Dem stimmten dann auch Chemnitz und Gerhard, am meisten aber Hollaz bei. Nur die Handauflegung gelte als unwesentlich und der Nothstand bei Pest u. dergl. gestatte Uebergehung der Ordination. Doch seien manche Unklarheiten und selbst Widersprüche bei Melanchthon und auch den Spätern zu erkennen, weil man nicht recht klar gewusst, wie weit man gegen die römische Lehre vom Clerus gehen solle. Doch hätte man das Rechte finden können, wenn man die Ordination als nothwendiges Stück der Vocation gefasst hätte, dass nämlich der zu einer bestimmten Gemeinde Vocirte durch die Ordination von weltlichem Geschäft abgesondert, für den Dienst Gottes geweiht und zu seinem Amte gesegnet werde, welchen Segen die Gemeinde erflehen helfe. Die Ordination sei also nicht blosse Beglaubigung der ordentlich geschehenen Berufung, sondern selbst erst die volle Berufung d. i. die Ertheilung des Auftrags zum Dienste des Wortes durch die Kirche in Folge göttlichen Befehls. Die Ordination habe keinen besonderen göttlichen Befehl, dass sie immer in so bestimmter Art geschehen müsste, aber sie sei eine kirchliche Einrichtung, die aus der apostolischen Einsicht in den Haushalt des neuen Bundes und aus Befolgung des Beispiels des Herrn selbst hervorgegangen und immer im Brauch gewesen sei. Darum könne auch ein Unordinirter das Amt wohl wirksam führen; doch sei die Ablehnung der Ordination eine sündliche Ablehnung göttlich dargebotener Segnung. Die Ordination enthalte nicht Mittheilung eines persönlichen Gnadenstandes vor andern, aber theile doch eine Gabe mit zur Führung des Amtes, weil durch sie ja das Amt selbst aufgetragen werde. Es sei einseitig, wenn nur das Gebet der Gemeinde den Segen schaffen solle, durch die Handauflegung werde die Person Gotte dargestellt in der vorausgesetzten Wirkung, dass Gott von ihr Besitz nehme und sie durch seine Nähe und Macht bedecke. Die Ordination gebe nicht einen *character indelebilis*, werde aber

als eine immer dauernde Verpflichtung für das Leben gegeben. Die Ordination sei ferner nicht bedingt durch ununterbrochene Succession, aber die Succession habe doch insofern statt, als immer das Eine Amt vom Amte im Namen der Kirche übertragen werde. Auch habe die äusserliche Ununterbrochenheit im katholischen Sinne grossen Werth, da die Unterbrechung immer Folge des Abfalls und Nothstandes sei. — Fassen wir das Ganze zusammen, so würden auch wir sagen: Das Predigtamt ist Eines durch alle Zeiten von den Aposteln her. Wer einmal dazu innerlich berufen ist und die Gaben hat, der soll sich dazu auch als von Gott seinem Nächsten gegeben erkennen und arbeiten, so lange er kann. Dass er unter Gebet und Handauflegung geweiht werde, soll er wohl als besondere Güte des Herrn für sich erkennen; doch besteht das Amt auch daohne. Dass Prediger bestellt werden, hat Christus befohlen, aber nicht gesagt, mit welchen Worten und Cerimonien es geschehe; so bleiben wir an dem Herkömmlichen, verwerfen aber ausdrücklich das von St. über den Werth der äussern Succession Gesagte, weil das Amt an sich nichts ist, wenn es nicht das reine Wort bekennt. Die äussere Succession ist freilich nicht unterbrochen, weil auch die Reformatoren ordinirt waren und weiter ordinirten; aber da sie dies Letztere thaten, verrichteten sie es doch nicht im Sinne und nach dem Willen ihrer Ordinatoren, und so ist es da doch Unterbrechung. Dass ordinirt und Predigtamt aufgetragen wird, ist Gottes Ordnung und in sofern ist immer Succession geblieben, die Menschen haben aber der Ordination oft Falsches beigefügt und das Falsche gerade für sich zur Hauptsache gemacht; so ist denn in ihrem Sinne auch der Bruch gekommen. Die Römischen erkennen unsere Ordination nicht an, weil sie nicht durch den Pabst mehr geht; wir aber erkennen überall dasselbe Amt, wo das lautere Wort gepredigt wird, und sei der Predigende auch so oder anders in sein Amt eingesetzt worden. Wie die Welt einmal ist, so wird es immer durch Brüche gehen, und wir werden in vollstem Widerspruch gegen St. die Gemeinschaft bedauern, welche ihr Predigtamt in äusserlicher ungestörter Succession hat. Will man Gottes Wort lauter behalten, so wird man durch manche Reformationen gehen, welche dann auch ebenso viele Brüche mit diesem immer wieder aufwuchernden Weltgeiste sind.

VIII. Im achten Capitel handelt St. vom Kirchen-Regiment. Gegen die römische Kirche behauptet er, die Kirche habe nichts in weltlichen Dingen zu befehlen, auch habe sie in Ehe- und Zehntsachen, welche auch den Staat betreffen,

nur *de jure humano* zu gebieten, weil auch der Staat diese Dinge ordnen könne; drittens habe sie aus göttlichem Rechte Gewalt in den reinkirchlichen Dingen als Festsetzung der Lehre und Zucht, aber nur durch das Wort, nicht durch das Schwert (S. 146 f.), und das Schwert gegen die Ketzer zu führen komme der Obrigkeit zu nach deren freier Prüfung (S. 147). Dass es aber mit dieser freien Prüfung nach St. nicht viel auf sich habe, folgt daraus, dass der Lehrstand die Ketzer der Obrigkeit bezeichnen muss, soll diese aber die Ketzer überhaupt unterdrücken, so müsste sie doch ausrotten, was ihr der Lehrstand als ketzerisch bezeichnet, oder sie erfüllte ihren Beruf nicht. Von Menschensatzungen sagt St. (nach A. C. 28), dass die Bischöfe Ordnungen machen sollen, nur nicht wider das Evangelium, und dass die Gewissen nicht daran gebunden seyn sollen. Was der Lehrstand in Sachen der Lehre auf Grund der h. Schrift setzt, gilt nach göttlichem Rechte, äussere gute Ordnung von ihm ist aber blos um der Liebe und Friedens willen zu halten. Wider das Evangelium darf man dem Kirchenregiment (welches nach A. C. 28 allein bei den Dienern des Wortes ist, S. 149) nicht gehorchen. — Hieraus entwickelt nun St., dass das Kirchen-Regim. Lehre, Cultus, Disciplin, Verfassung und äusserliche Verwaltung der Güter zu besorgen habe; doch sei das Vorzüglichste die Erhaltung der reinen Lehre und der auf sie gegründeten Glaubensgemeinschaft. — Man vermisst schon hier die rechte Klarheit, denn St. sagt nicht recht, was hier „regieren" bedeute, wer es üben solle und wie weit es sich erstrecke. Freilich hat die Kirche als ein Reich auch ihr Regiment; das hat aber im höchsten Sinne Christus selbst behalten, denn Er ist der König. Er befiehlt nun Seinen Dienern Sein Evangelium aller Creatur zu predigen und also durch das Wort Ihm die Völker unterthan zu machen; Er selbst will aber auf's nächste bei ihnen seyn. So übt Er jetzt Seine Gewalt dadurch, dass Er durch Sein Wort die Seelen einnimmt Ihm zu folgen. Der König ist Er, und die Prediger sind die Diener. So weit nun Seelen das Wort annehmen, so weit geht das Kirchen-Regiment, und soweit sie es nicht thun, sind sie ausser dem Kirchen-Regimente. Wir Christen können blos sehen, wie weit Christi Gnadenreich auch von Andern anerkannt wird und wie weit nicht. Wer es nicht haben will und unter uns ist, muss durch's Wort ausgeschlossen werden, und wer es haben will, muss mit Wort und Sacrament bedient werden nach seinem Bedürfnisse. Damit kommt man aber nicht über eine einzelne Gemeinde hinaus (sie sei gross oder klein), und nimmer zu einem

höheren Kirchen-Regim., das die Kirche auf der Welt befasste, wohin doch eigentlich St. will. Auch die Reformatoren bleiben, wie St. selbst zugibt, bei dem Kirchen-Regim. stehen, welches die Pastoren auszuüben haben, und die sollen wohl Hand in Hand gehen; daraus wird aber kein solches Kirchen-Regim. *de jure divino*, wie St. es meint.

Auch die ganze protestantische Christenheit kennt kein Kirchen-Regim. im Sinne St.'s, indem es in ihr nur Landeskirchen gibt d. h. bald grössere Gemeinden, wie die in Sachsen, Mecklenburg u. s. w., und bald kleinere wie die in Hamburg oder andern kleinen Gebieten, freilich zufällig mit mehreren Gebäuden und Dienern. Ueber diesen Gemeinden gibt's kein höheres Kirchen-Regim. Das Band der Einheit ist nur der Eine Glaube, und auch in den Landesgemeinden, soweit sie lutherisch sind, ist das Einheitsband der Glaube, und weil es dieser ist, darum bilden sie eben Eine Gemeinde, und dass sie in dieser Abgrenzung sind, kommt aus politischen Verhältnissen. — Nun schreibt auch St. das Kirchen-Regim. dem Amte des Wortes zu: Amt des Wortes hat man aber nur an einzelnen Gemeinden; in denen soll richtig gepredigt und geweidet werden (was aber Eins ist), und dann stehen sie unter dem beseligenden Kirchen-Regim. Christi. Fällt aber das Wort irgendwo hin, dann ist's mit diesem Regimente aus. Freilich soll man nach der Liebe die Wankenden ermahnen, die Schwachen stärken, und in dem Betrachte sind sich die Christen (und auch die Pastoren noch mehr) die gegenseitige Wahrnehmung schuldig; aber fallen welche von der Wahrheit, so darf man sie nicht mehr als unter dem Kirchen-Regim. des Evangeliums stehend betrachten. So sollen denn die Pastoren über Lehre erkennen, vor Irrlehrern warnen, sie auch ausschliessen; das folgt aber alles aus ihrem Amte an ihrer Gemeinde. St. verlangt (S. 152), dass auch sein erdachtes Kirchen-Regim., welches es nach unserer Meinung nirgend in der Welt gibt, jetzt die Rationalisten u. s. w u. s. w. aus der Kirche ausschliesse; aber die wirklichen Consistorien u. dergl. thun das gewiss nicht und können es nicht thun, wollen sie sich nicht den Boden unter den Füssen wegnehmen: so ist doch offenbar, dass sie ein solches Kirchen-Regim. nicht sind, wie es sich St. gedacht hat. Was heisst das überhaupt, das Kirchen-Regim. müsse vor allen Dingen bei Lehrstreitigkeiten Lehrentscheidungen geben? Wir bitten besonders diesen Punkt einmal genauer zu betrachten. Wir sagen: ja wenn das Kirchen-Regim. wirklich Entscheidungen geben könnte, dass man sicher dabei beruhen dürfte, so wäre es damit auch in seiner Nothwendigkeit erwiesen. Aber erstlich

hat Christus selbst kein Wort davon gesagt, dass ein Kirchen-Regim. da seyn solle um Lehrentscheidungen zu geben: hätte Er das gesagt, so hätte ja das Pabstthum Recht. Aber ferner, können denn die Christen nicht dennoch ein Kirchen-Regim. haben, welches bei Streitigkeiten die rechte Lehre festsetze? Wir sagen: setzt ein Kirchen-Reg. wirklich einmal die Lehre richtig fest, so ist das sehr schön, dann übt es aber das Lehramt aus, und dass es richtig entschieden habe, liegt nicht darin, dass es Kirchen-Regim. ist, sondern das kommt aus dem Worte Gottes, welches ja klar und zulänglich längst da ist. Wenn es aber selbst richtig entscheidet, und es sind Andere, welche die Entscheidung nicht als richtig annehmen, wer zwingt sie denn? Das Kirchen-Regim. als solches doch wahrlich nicht, wenn's nicht der Staat thut, und so bleibt ihm auch da nichts übrig als die Unfügsamen auszuschliessen. Damit ist man dann aber gerade so weit, wie wir am Anfang schon waren, da wir sagten, das Kirchen-Regim. könne es nur seyn über denen, welche mit ihm freiwillig Eins sind, und es höre da auf, wo man nicht mehr Eins ist, auch gebe das Kirchen Regim. keine Garantie, dass man die reine Lehre habe oder behalte. Die Spaltung wird also trotz alles Kirchen-Regim. seyn, ja nur desto mehr sich vollenden, je mehr sich das Kirchen-Regim. einmischt. Und sehen wir auf die Geschichte der letzten Jahrhunderte. Wo hat man je die Entscheidungen der Kirchen-Regim. respectirt? Wo haben sie wahren Frieden gemacht? Aeusserlich haben sie durch Staatsmacht manches zusammengehalten, so lange sie eben nicht entschieden, so wie sie aber entschieden, so war die Spaltung erst recht gross. Und nun gar heut zu Tage! Woher sollen wir die Personen unter denen, welche sich Lutheraner nennen, hernehmen, welche zu Einem Collegio vereinigt Lehrentscheidungen in den brennenden Fragen geben könnten? So z. B. in unserm Streite mit Breslau: soll das Ob.-K.-Coll. zu Breslau das entscheidende Kirchen-Regim. seyn? Es ist ja nur Eine Parthei und wir sind die andere: wie werden wir uns dem unterwerfen können? Und wenn nun Stahl, Harless, Münchmeyer, Kliefoth, Kahnis u. s. w. u. s. w. zusammenträten, könnten wir denen uns unterwerfen? Sie sind ja alle unter sich entgegengesetzt und nur ihr äusseres Interesse, ihre Stellung und ihren Bestand zu conserviren, bestimmt ihr Urtheil; können oder dürfen wir denen uns unterwerfen? Und wenn auch andere noch gewichtigere Personen da wären, auf deren Urtheil wir mehr gäben, ja denen wir wirklich folgten, so dürften wir ihnen doch nicht darum folgen, weil sie Kirchen-Regim. wären, sondern weil sie uns durch die Schrift

überführt hätten. Damit ist aber offenbar, dass auch im besten Falle die Kirchen-Regim. als solche nicht die Entscheidung geben. — Es haben ja Kirchen-Regim. Entscheidungen gegeben und damit etwas, wenn auch meist nichts Gutes ausgerichtet; das geschah aber nur, wenn die Obrigkeit mit dem Schwerte die Widersprechenden unterdrückte oder aus dem Lande jagte. Ist das aber eine Lehrentscheidung? — Und wie sind die Lehrentscheidungen in der Zeit der Reformation gefällt worden? Nicht Kirchen-Regim. haben sie gegeben, sondern die befähigtsten Theologen, und die Fürsten haben sie angenommen, so weit sie schon vorher mit den Theologen einig waren, das hat aber die Spaltung auch nicht verhütet noch den Streit zu Ende gebracht; sondern die Päbstlichen haben natürlich ebenfalls ihre Entscheidung entgegengesetzt gegeben, und so hatte jede Parthei ihre Entscheidung: jeder hat bekannt und ist bei seinem Bekenntnisse geblieben. Ein Ende wäre nur möglich gewesen, wenn der Pabst wirklich Macht und Auftrag von Christo gehabt hätte in Seinem Namen den Streit zu schlichten; aber solchen Pabst und solch Kirchen-Regim. hat Christus niemals eingesetzt, und solche können auch nie kommen. Nimmt die Welt Christi klares Wort nicht einmal an, so wird sie auch die Entscheidungen rechter Lehrer nicht annehmen, sondern lieber den Päbsten folgen; darüber werden aber die wahren Christen trotz der Regimente an der Wahrheit halten müssen. Was St. von Lehrentscheidung sagt, nimmt sich oberflächlich betrachtet ganz gut auf dem Papier aus; das Leben aber fragt nichts darnach, sondern geht in lauter Spaltungen fort, soweit Gott nicht die Seelen in seiner Einen göttlichen Wahrheit einigt. Freilich kann, so weit Eine Lehre herrscht, ein sogenanntes Kirchen-Regim. mitwirken, dass man äusserlich dabei bleibt (womit wenig ausgerichtet ist) — aber sowie die Einheit der Lehre verloren geht, so ist es mit dem Entscheiden des Kirchen-Regim. nicht mehr gethan, sondern es werden verschiedene Haufen, und die bekommen dann auch wieder ihre besondern äussern Kirchen-Regim. nach den Umständen. Es wird aber auch jedes Kirchen-Regim. in Zeiten grosser Kämpfe das allerungeeignetste Organ seyn zur Entscheidung zu führen, weil es in der menschlichen Schwachheit liegt, dass jeder Vorstand sich in der Macht, die er hat, möglichst erhalten will. Die Macht ruht aber darauf, dass er seinen Haufen hat und zusammenhält, so wird auch das Kirchen-Regim. so lange wie möglich den Zwiespalt verdecken und nicht sehen wollen, und wenn er nicht mehr zu verdecken ist, auf der Seite stehen, welche am meisten Wahrscheinlichkeit gibt, das

Bisherige zu erhalten. So hat sich's zu allen Zeiten gezeigt, und darauf sind denn auch immer die Spaltungen in's Leben getreten. Nach den Entscheidungen der Kirchen-Regim. ist wenig gefragt worden, wenn nicht eine andere Macht dahinter stand, und es konnte auch nach ihnen nicht gefragt werden.

Ferner sagt St. (S. 152), das Kirchen-Reg. habe väterliche Leitung und Fürsorge zu leisten, dass die Predigt der öffentlichen Lehre gemäss geschehe. Ganz schön, so lange kein tiefer Zwiespalt da ist; aber wer gibt denn die Gewähr, dass das Kirchen-Regim. rechte Vaterschaft und nicht oft der Wolf in Schafskleidern seyn werde? Freilich ist die Kirche die Gemeinschaft der Gläubigen mit rechter Lehre (S. 153), aber das ist sie nicht durch das Kirchen-Regim., sondern sie ist es durch das Wort Gottes und dessen Macht, und darnach hat sie ein sogenanntes Kirchen-Regim., welches unter Gleichgesinnten leicht Frieden hält, aber sogleich am Ende ist, wenn der Zwiespalt angegangen ist. — Aehnlich verhält sich's mit Cultus, Disciplin und Eherecht. Die Kirche hat bei sich darüber etwas zu ordnen und zu setzen und thut es auch, aber das Kirchen-Regim. kann auch da nichts machen, wenn's zum Kampfe gekommen ist. Das gibt auch St. selbst zu (S. 158 und 159), er meint aber, das Kirchen-Regim. setze seine Entscheidung mittels des Bannes durch (S. 158). Wir sagen: Freilich wenn sein Bann respectirt wird; aber wenn er's nicht wird, wie in der Reformation? Dann richten ja die Ausgeschlossenen bei sich wieder das Predigtamt trotz des Kirchen-Regim. auf. Dabei gibt auch St. immer zu (S. 159), dass das Kirchen-Regim. nur so weit Macht haben dürfe, als es dem reinen Bekenntnisse folgt. Wenn nun aber, wie das meist geschieht, von seinen Gegnern eben behauptet wird, das Kirchen-Regim. sei von Schrift und Symbolen abgefallen, wer soll dann Richter seyn? Doch nicht das Kirchen-Regim. selbst? Da müsste denn doch noch ein höheres Kirchen-Regim. seyn, welches hier entschiede, und über diesem wieder ein höheres. Was ist nun dabei gewonnen? Gilt in der evangel. Kirche allein das Evangelium und weder menschliche Autorität noch Majorität (wie St. selbst bezeugt S. 160), so ist vom Kirchen-Regim. keine Entscheidung in Streitfragen zu holen, wo jede Partei sich auf's Evangelium beruft und also keine der andern weichen kann. Christus allein ist hier das Kirchen-Regim. und seinen Spruch wird er am jüngsten Tage thun; bis dahin muss man auf sein Wort achten und kann vom Kirchen-Regim. als solchem keine Entscheidung annehmen, man werde denn aus Gottes Wort überwunden. Dazu braucht man aber kein Kirchen-Regim., sondern man kann da

und soll da auch jedem Christen folgen, welcher uns Gottes Wort so vorhält, dass wir durch dasselbe überzeugt werden. Nicht amtliche Gutachten einer Behörde können dem zweifelnden Gewissen Frieden geben, sondern die Macht des Wortes der Wahrheit. Die Personen nun, welche das entscheidende Wort in Zeiten des Kampfes sprechen sollen, kann man sich nicht wählen, noch in Behörden sie suchen; sondern die gibt Gott, und denen, welche nach Gnade und Wahrheit dürsten, gibt's Gott, dass sie jene als rechte Wegweiser erkennen. Nicht Behörden entscheiden die Wahrheit, sondern Gott thut's selbst in der Geschichte der Kirche, und braucht als Diener, sie auszusprechen, wen Er will. So war's zur Apostel und zu Luthers Zeit und so ist es auch immer.

IX. Im neunten Capitel redet St. vom Antheil des Amtes und dem Antheil der Gemeinde am Kirchen-Regimente. Die Obrigkeit scheidet er hier aus, weil sie nicht nothwendig zur Kirche gehöre, und wohl hat die Obrigkeit oft nicht zur Kirche gehört; indess sollte sie doch gewiss zu ihr gehören, und darum hätte es uns besser geschienen, sie nicht vorweg auszuschliessen. Denn gehört sie nicht dazu, so wird sich auch die Kirche in einem bestimmten Volke nicht völlig ausbauen können, sie wird dann zu der äussern Gestaltung nicht kommen, zu welcher sie nach Gottes Willen kommen sollte. Zuerst sagt nun St., dass nach Art. 28 der Augsb.-Conf. die Diener des Wortes Feststellung der Lehre, die Excommunication aus göttlichem Rechte zu besorgen haben: aus göttlichem Rechte oder natürlicher Ordnung aber auch die Anordnung über gottesdienstliche und ähnliche Einrichtungen (S. 169). Diese letztern sollen die Laien „um Liebe und Friedens willen“ respectiren. Da meint er nun, ich hätte (S. 167) gesagt, es sei fortwährend in den guten Willen der Gemeinden gestellt, ob sie denselben nachkommen oder nicht. Ich habe aber erstlich nicht gegen das Kirchen-Regim. der Diener des Wortes gesprochen, sondern gegen ein anderes über diesem menschlich errichtetes, und zweitens meine ich freilich, dass wo die Gemeinden im Gegensatze gegen die Diener des Wortes feindlich gegen die mit Gottes Wort im Einklange befindliche zeitliche Gottesdienstordnung angehen, sie sich selber zerschellen und zertrümmern und also die Kirche bei sich selber aufheben, denn die Kirche besteht hier in Raum und Zeit und muss ihre zeitliche Ordnung haben. Nur in Liebe und Frieden kann gepredigt und communicirt werden. Aber die Diener des Wortes müssen auf die Gemeinden in Betreff der Agende und Kirchen-Ordnung alle Rücksicht nehmen, dass sie auch Liebe

und Frieden beweisen können. Darum können die Ordnungen nach den Umständen an verschiedenen Orten verschieden seyn (Form.-Conc. 10), und kann kein über den Dienern des Wortes und den Gemeinden stehendes Kirchen-Regim. von oben herab befehlen, wie in allen Gemeinden gesungen und gebetet werden soll. Wird man aber über Etliches oder auch über Alles einig, so ist es um der Schwachen willen desto besser, und dem Bestehenden, soweit es nicht gegen das Wohl der Seelen besteht, ist jeder um Liebe und Friedens willen Gehorsam schuldig, weil er sonst Predigt und Sacrament hindert. Der Inhalt der Predigt und das Sacrament dagegen sind vom Herrn gegeben und müssen bei allen dieselben seyn. Ueber die Ordnungen ist auch in der Wirklichkeit selten Streit, wenn nicht Sachen der Lehre zu Grunde liegen; und dann um Liebe und Friedens willen eine Agende oder ein Gebet zu verlangen, ist verdecktes Spiel. Die in der reinen Lehre Eins sind, beweisen sich auch leicht so viel Liebe und Frieden, dass sie zusammen Gottesdienst halten. Wollten sie es aber nicht trotz ihrer Einen Lehre, so lasse man sie's, hilft alles Ermahnen Nichts, nach ihrer verschiedenen Weise versuchen, so werden sie ihre Erfahrung machen, und geheilt werden. Ich bin zwar kein Freund der Verschiedenheit im Cultus u. dergl. an sich; ich kann sie aber an Anderen tragen, und halte es für sündlich andere Gemeinden zu beunruhigen und gar zu zwingen, wenn sie Besonderheiten im Aeusserlichen haben wollen. — Der Antheil der Gemeinde am Kirchen-Regim. ist ursprünglich blos negativ (S. 171) d. h. sie darf unevangelischen Anordnungen des Amtes nicht folgen, und muss es neu bestellen, wenn die Prediger Feinde des Evangelii geworden sind. Später sollen aber etliche Laien (*pii et eruditi*) beständige Zeugen seyn, dass das Amt recht lehre, baue und ordne. Dieses und dass, wo die Gemeinden dazu fähig sind, auch die Synoden von den Laien beschickt werden, lässt St. geschehen, wenn nur der Grundsatz feststeht, dass das Amt den ersten und vorzüglichsten Antheil am Regimente hat (S. 174). St. sagt da manches Gute und Richtige, dass nämlich das Amt nur Verwalter des Kirchen-Regim. sei, aber zum Kirchen-Regim. berufen sei, weil es auf der Hingebung des ganzen Lebens an den Dienst der Kirche beruhe und weil das Kirchen-Regim. in untrennbarem Zusammenhange mit der Seelsorge und dem Amte der Schlüssel stehe, vor allem aber auf der positiven Ordnung und Stiftung Christi und dem besondern Segen, welcher dem Amte verliehen ist. Wir würden aber lieber sagen: Die Prediger sind ja schon die von der Gemeinde zur

Verwaltung der Kirchensachen Bestellten, und hat man ihnen die Predigt anvertraut, so ist alles Andere dagegen äusserst geringe; anvertrauen muss man ihnen auch das wohl können; man soll ihnen nur nicht zu viel, namentlich nicht die Sorge der irdischen Güter über Gebühr auflegen. Und dann ferner würden wir alles Gewicht darauf legen, dass Kirchen-Regim. im Wesentlichen nichts anderes ist als Besorgung der Lehre, der Kirchenzucht und des Gottesdienstes. Ausserdem würden wir's noch besonders hervorheben, dass die Laien, auch wenn zu ihrer Vertretung auch die Geschicktesten im Kirchen-Regim. und auf der Synode mitsitzen, damit doch nicht ihrer Pflicht, die Lehre für sich zu beaufsichtigen, entbunden sind. Denn können sie den Predigern nicht unbedingt trauen (und das können und sollen sie im Ganzen nicht), so können sie doch auch jenen paar Laien nicht mehr trauen. Es ist also mit diesen Laien im Grunde nicht viel ausgerichtet; doch mögen sie an ihrem Theil und die Gemeinden auch zu dem, was das Predigtamt handelt, ihr ausdrückliches und wohlerwogenes Amen sagen, wo es eben zu sagen ist. — Dagegen ist in der reformirten Kirche die Gemeinde als Trägerin der Kirchengewalt betrachtet worden (S. 177). — Unsere Auffassung nun, dass die Kirchenregierung zum Begriff des Amtes selbst gehört, nennt St. die biblische (S. 177), womit wir auch ganz zufrieden sind; nur übersieht er dabei, dass nach biblischer Anschauung das Kirchen-Regim. etwas viel Geistlicheres ist, als was er und unsre ganze Zeit so nennt. Er stellt es sogar ausdrücklich in Abrede (S. 178), dass das Regieren hier wesentlich nur Lehren sei, weil ja das Amt einen äussern Erfolg auch abgesehen von der Ueberzeugung und dem freien Willen der Gemeinden auf Grund seiner Autorität und des schuldigen Gehorsams erziele laut 1 Cor. 16, 16 u. a. m., wo Paulus befehle, dass die Gemeinden solchen (zum Dienste der Heiligen bestellten Predigern) unterthan seien und allen, die mitwirken und arbeiten. Aber hat er nicht selbst oft genug gesagt, dass das Amt an sich keine Autorität habe, und dass sie allein dem reinen Wort gebühre? Wenn sie aber dem reinen Worte allein gebührt, so wird ja der Befehl erst dadurch ein wirklicher, dass recht gelehrt ist. Die rechte Lehre ist lauter Befehlen im Namen Christi, und das wahre Befehlen muss lauter Lehre seyn. Woher käme denn dem Amte die Macht, ausser dem in der Lehre Gegebenen noch etwas zu befehlen? Hätte es solche Macht, so hätte es ja an sich selbst Autorität. Freilich bannt der Apostel den Blutschänder, freilich erlassen die Apostel und Aeltesten den Heiden die Beschneidung; aber ist dies Be-

fehlen nicht Ausübung des Evangelii, ist es nicht ein Lehren, wenn auch kein professorenmässiges und abstraktes? Gott hat eben befohlen so zu lehren, dass kraft der Lehre uns der Himmel thatsächlich auf- und zugeschlossen werde: die Macht liegt in solchem Lehren, weil hier die höchste Wahrheit von der Gnade gelehrt wird. Nicht wir thun zuerst etwas, nicht wir erfassen zuerst Christum, sondern Er erfasst uns zuerst durch Sein Wort und dann ergreifen wir Ihn: so regiert Er uns zu allem Guten und ist nichts Weiteres noth. Nicht meinen wir, das Amt habe die Lehre, die Gemeinde das Ordnen (S. 178), sondern das Amt lehrt so, dass daraus die nothwendigen Ordnungen erwachsen. Lehren und Ordnen gehen hier Hand in Hand und darum darf hier nicht zu viel vom Ordnen und Organisiren geredet werden. — St. sagt richtig, die Apostel hatten das Regieramt ganz und gar, wie es in Christi Kirche seyn kann, und das Beiordnen der Laien hat keinen biblischen Grund (S. 179), obwohl es auf Grund der Schrift in den angegebenen Grenzen statthaft ist. Doch hat die Laienschaft das Recht der Ablehnung, sagt St., und wir meinen, das muss sie auch behalten trotz der beigeordneten Laien. So berufe sich auch Clemens gegen die Corinther darauf, dass die von Christo ernannten Apostel wieder andere Bischöfe unter Zustimmung der ganzen Gemeinde gesetzt hätten, welchen sie auch Gehorsam schuldig seien. So rühme sich auch noch Cyprian, dass er nichts ohne Rath der andern Prediger und ohne Zustimmung der Gemeinde vorgenommen, das Vornehmen habe er also gehabt. So schliesst denn auch St. diesen Abschnitt mit der Klage, dass unsrer profanen Zeit jede Lehre vom Kirchen-Regim. recht sei, habe es der Fürst, die Gemeinde, oder Laienälteste oder wer sonst; nur das Eine gefalle ihr nicht, was allein biblisch sei und was die deutschen Reformatoren noch lebendig erfüllt habe: dass nämlich das Amt des Wortes auch das Amt der Kirchen-Regierung sei. In diese Klage stimmen wir auch ein; aber wir haben sie in anderem Sinne gegen St. selbst. Er selbst lässt ja endlich dem Fürsten die Kirchengewalt, und das kommt davon her, dass er nicht Kirchen-Regierung wirklich Amt des Wortes seyn lässt, sondern sie ähnlich äusserlich auffasst, wie es heutzutage alle Welt thut, und dann von solcher äussern Kirchen-Regierung sagt, dass sie den Dienern des Wortes zukomme, was dann freilich ein Widerspruch in sich selbst ist. Nein soll es hier besser werden, so wird wohl kaum noch anderer Rath seyn, als einstweilen des herkömmlichen sogenannten Kirchen-Regim. zu entbehren, damit sich die betrogenen Seelen so erst wieder auf Christi Kirche besinnen.

X. Das zehnte Capitel betitelt St.: Die Kirchenpflege der Obrigkeit und ihr Uebergang in Kirchenregiment. Die Reformatoren sprachen der Obrigkeit das Kirchen-Regim. ab (weil sie's wesentlich dem Lehramte zusprachen), aber sie schrieben ihr eine nach eigner Ueberzeugung auszuübende Kirchenpflege zu, dergemäss sie auch in Zeiten des Verfalls das Recht der Reformation habe. Daraus aber, sagt St., sei durch die Umstände und Unklarheit dennoch das Kirchen-Regim. an die Obrigkeit gekommen. Denn da die Bischöfe nicht lutherisch geworden seien und die Reformatoren nicht den Beruf gehabt hätten als Kirchenregenten zu handeln, so sei nichts Anderes übrig geblieben, als dass die Fürsten das Regiment an sich genommen hätten. Hier übersieht St. sogleich, dass sehr wohl eine Reihe von Bischöfen der Reformation beitraten und dass auch etliche neue zuerst gewählt wurden, welche nachher sammt und sonders leicht beseitigt wurden. St. meint auch, der Gedanke an eine Kirchen-Regierung der Gemeinde sei der deutschen Reformation gänzlich fremd gewesen (S. 185); er vergisst aber dabei, dass Luther selbst öfter darüber klagt, dass er zum Organisiren der Gemeinden die Leute noch nicht habe. Waren die Leute aber nicht da, so mussten wohl die damals noch patriarchalischen Fürsten der Leute eintreten. Was sind denn die Fürsten damals anderes gewesen als die natürlichen Vertreter der Landesgemeinden? Als solche galten sie ja, wie St. selbst angibt, vor Kaiser und Reich (S. 186), als solche hatten sie ja auch bisher schon eine gewisse Kirchenpflege, wenn auch geistlich unter den Bischöfen stehend, geübt. So übernahmen die Fürsten gleich die Kirchengewalt, da sie der Reformation beitraten, nicht weil sie keine Bischöfe haben konnten; sie konnten sehr wohl welche haben, und hatten auch zum Theil welche; es widerstrebte aber dem Bewusstseyn der Reformation zu stark sich wieder Bischöfe durch besondere Ordination zu weihen oder weihen zu lassen, und nachdem man es etliche Male, durch das Herkommen geführt, noch gethan hatte, unterliess man es ganz, und richtete die Kirchengewalt der Fürsten über Alles auf, in welcher nun der Antheil der Obrigkeit und der der Gemeinden zusammenbefasst war, und vor welcher der Antheil des Lehramtes immer mehr hinschwand, je gewaltiger sich die politische Macht der Fürsten entwickelte. Nach dem Reichstage zu Speier (1526) gibt der Kurfürst von Sachsen seinen Visitatoren „Macht und Befehl“ in der Kirche zu „handeln, zu schaffen und zu verordnen“ was noth sei, und die Theologen bezeichnen ihm, worauf das Augenmerk zu richten sei (1527).

Weil aber die Visitatoren nur durch die Gemeinden hingingen und nachher überall Unordnung einriss, so wurden die Consistorien errichtet, welche wohl als sogenannte geistliche Collegien über der Landesgemeinde, aber doch ganz auf fürstlicher Autorität dastanden, und als solche wurden sie im Augsburger Religionsfrieden (1555) vom Reiche anerkannt: dem stimmte auch der westphälische Friede bei. — Nun folgert St. aus dem, dass Luther solches Kirchen-Regim. den Fürsten ausdrücklich nur aus Noth zugestanden, dass er eigentlich Bischöfe in Absicht gehabt habe, denn er sage, er thäte es, weil die Bischöfe nicht „ihres Amtes" warteten (S. 189). Doch halten wir diesen Schluss für falsch. Man konnte ja Bischöfe einsetzen über grössere Sprengel nach Art der römischen, aber man that es nicht, und wenn Luther sagt: die Bischöfe thäten ihres Amtes nicht, so verstehen wir das durch Betrachtung aller seiner Aeusserungen also, dass er damit nur sagen wollte: die Zeit der bisher leitenden Bischöfe sei vorüber; er wollte auch nicht neue Bischöfe, „weil unser keiner dazu berufen oder gewissen Befehl hat"; Christus hat sie nicht eingesetzt, sondern sie sind historisch geworden und überkommen; man will aber nicht mit dem Herkommen deshalb brechen, weil es solche Form des Kirchen-Regim. war; die Form hätte man wie anderes geschichtlich Gewordene wohl bestehen lassen; da aber die Bischöfe im Ganzen dem Evangelio feind waren, so will man bei dieser Gelegenheit auch das ganze Bischofswesen nicht erhalten, sondern der Gemeinde mit dem Fürsten an der Spitze die Anordnung der äusseren Ordnung überlassen, weil der Fürst gegenwärtig die grösste Macht und nächste Verpflichtung hat. Dass St. und viele Andere mit ihm dieses Verhältniss falsch auffassen, schafft heutzutage viele Verwirrung. Wenn auch Luther von „Noth" redet, so ist ihm die Noth keine sehr bedauerliche, sondern eine Weisung Gottes, von dem historischen Herkommen mit Fug und Recht in neue Bahnen einzulenken. Melanchthon hat freilich Aeusserungen, welche zu St. stimmen, und aus seinem Schwanken hervorgehen. Dass die Fürsten so gut wie Alles thun müssen, ist allerdings eine wahre Noth der neuen Gemeinschaft; aber da sagt eben Luther: sie müssen handeln nach „der Liebe Amt, welches allen Christen gemein und geboten ist": sonst hätten die Gemeinden freilich auch mehr thun sollen, ihre Lehrer an der Spitze. Die römischen Bischöfe thaten alles wider das Evangelium, so mussten sich die Völker helfen, so gut sie konnten, und da mussten wieder die Fürsten das Werk vor allen in die Hand nehmen, weil sie vor allen das höchste Interesse hatten, dass

Ordnung werde, und weil sie auch die grösste Macht besassen. Dass nun hinterher Luther die Art und Weise, wie die Fürsten sich als Fürsten dauernd die ganze Kirchengewalt aneigneten und ausübten, gemissbilligt hat, ist eine bekannte Thatsache, denn er wollte nur, dass die Fürsten die Sache in Gang brächten und dass sich dann ein freieres kirchliches Leben auf Grund des Evangeliums entfaltete. Ganz ähnlich urtheilt auch Melanchthon (S. 192) seine zeitweiligen Schwankungen abgerechnet. — Wir sagen: es konnte füglich nicht anders kommen, als es kam. Mit dem alten Wesen war im Grunde gebrochen, ihm nach konnte man das Neue nicht gestalten. Die Völker wussten wohl, was sie nicht wollten, aber noch sehr wenig, welche Gestaltung werden sollte, denn sie hatten das Evangelium noch nicht positiv begriffen, aus welchem erst die rechte Form erwachsen konnte. Das Evangelium muss in dieser Welt Zeit haben, ehe es den ganzen Teig durchsäuern kann. Unterdessen musste aber doch etwas da seyn, damit nicht Verwirrung ohne Ende wäre, und so war das Kirchen-Regim. der Fürsten die nothwendige Folge. Es ist aber ein richtiger Takt bei Luther, dass er es als etwas durch diese innere Noth Herbeigeführtes ansieht. Wenn zuweilen in den grossen Drangsalen von allen Seiten sehnsüchtig nach der früheren Ordnung der Bischöfe zurückgeschaut wird, so ist das eben menschlich und heutzutage jedenfalls an St. u. A. m. viel strenger zu beurtheilen als damals. Im Ganzen wollen die Reformatoren nicht zu den alten Formen zurück, sondern sie suchen neue, und Luther klagt, dass er die Leute dazu noch nicht habe, so müssen denn die Fürsten einstweilen eintreten, bis das Evangelium die Masse mehr durchsäuert haben wird. So sagt denn auch St. selbst (S. 196), dass Melanchthon den Fürsten wohl die Aufsicht zuspricht, dass nicht gegen Gottes Wort in der Kirche des Landes falscher Gottesdienst aufgerichtet werde; aber er bestreitet ihnen positiv zu entscheiden und zu bestimmen. So bleibt die Synode oder das Concil der Diener des Wortes (denen Laien zutreten) der Inhaber des Kirchen-Regim. und die Obrigkeit hindert nur das öffentliche Bekenntniss der Ketzerei im Lande. — Ferner behauptet St., Melanchthon habe schon die Kirchenpflege und das Kirchenregiment in Unklarheit verwechselt, und im Widerspruche mit sich selber auch das letztere den Fürsten zugeschrieben, indem er den Dienern des Wortes nur Predigt und Sacrament, welche doch nicht das Kirchen-Regim. ausmachten, vorbehalten. Dass nun mancherlei Unklarheiten bei ihm und auch den Andern vorkommen, bestreiten wir nicht, das wird in Zeiten

des Umschwunges immer seyn; aber jedenfalls hat Melanchthon unter Predigt und Lehre mehr verstanden als St., und ganz richtig hat Melanchthon äussere Anordnungen, so weit sie im Lande für alle Bürger Gesetz werden sollen, der Obrigkeit zugesprochen, weil nach luth. Lehre die Kirche als solche nicht neue Gesetze zu geben hat. Die Unklarheit ist nach unserer Meinung hier auch sehr auf St.'s Seite. Heutzutage aber ist sie noch schlimmer als damals. Denn jetzt gibt es auch keine Fürsten mehr, welche für ihre Länder im Ganzen das Kirchliche betreffende Gesetze vorschreiben könnten, und sollte nun doch das Kirchen-Regim. eine äussere, von oben herab zwingende Gewalt haben, wie sie St. im Ganzen seinen ausgedachten Bischöfen zuschreibt, so müssten sie die auf Gottes Befehl gründen, da die Fürsten ihnen nicht mehr Autorität leihen können, und somit wären wir denn mit St. wieder ganz im römischen Wesen, wohin ja viele seiner Freunde auch ganz offen fortschreiten. Nein, Kirchen-Regim. kann immer nur über denen stehen, welche mit demselben der nämlichen Ueberzeugung sind, es sei nun richtige oder falsche. So haben die Römischen den Pabst, denn also gehört es ihnen. Alle Kirchen-Regim. haben nur die Macht, welche ihnen durch die ihnen Angehörigen zugeschrieben wird, auch das Pabstthum: das wahre Kirchen-Regim. hat aber Christus selbst und Er übt es lösend und bindend durch die Verkündiger des lautern Evangelii; wer diesem folgt. der hat das wahre Kirchen-Regim., und wer diesem nicht folgt, der muss menschliche Regenten haben, die sich denn auch nach einem natürlichen Gesetze immer finden. Die äusseren Ordnungen im Sinne der Gemeinschaft zu treffen und gegen Nachlässigkeit, Trägheit und Eigenwillen im Einzelnen aufrecht zu erhalten, kann Sache Verschiedener seyn, gerade wie die Reformatoren das sagen: zu ihren Zeiten waren die Fürsten die passendsten, die aber solches Amt auch alsbald missbrauchten. Wir würden also nicht Kirchenpflege und Kirchen-Regim. blos unterscheiden wie St., sondern Kirchen-Regim. im eigentlichen d. h. im geistlichen Sinne; dann Ordnerschaft, und endlich Pflege oder Schutz. Das erste hätten die Diener des Wortes als Christi Werkzeuge, das zweite heutzutage eine Commission aus denselben und den Laien und das dritte die bekenntnisstreue Obrigkeit. Kann man das letztere nicht haben, wie wir in Preussen, so muss man's entbehren, soweit man's nicht haben kann. — St. erklärt alle Verwirrung daraus, dass die Reformatoren das Kirchen-Regim. für trennbar vom Amte des Wortes gehalten hätten (S. 200); das ist aber nicht wahr, denn was sie Kirchen-Regim. nannten,

und was dieses auch allein ist, ist Amt des Wortes; und was nicht Amt des Wortes ist, hat doch Christus einmal den Dienern des Wortes nicht aufgetragen, dass sie's in seiner Vollmacht üben könnten. — Freilich ist das richtig, dass die spätern Dogmatiker dem Fürsten alle Macht beigelegt haben, selbst nach dem Beirath der Synode in der Kirche zu entscheiden, weil er nach ihrer in der Zeit waltenden Anschauung sein Volk repräsentirt; hat er unter Rücksichtnahme des Wortes Gottes entschieden, so hat das Volk der Kirche (denn in der Kirche ist das ganze Volk und das Volk umfasst die Kirche) entschieden. Der Fürst nimmt die Lehrer nur zu Räthen und das Volk stimmt bei. Das ist für jene Zeiten gewissermaassen passend; aber heutzutage passt es gar nicht, weil wir jetzt weder solche Fürsten noch solche Völker wie damals haben: ehe sich aber das Rechte herausstellt, wird's wohl noch manchen Kampf kosten. Wer soll aber den Kampf führen? Gott führt ihn schon durch reine und durch unreine Hände. Was ist aber unser Ziel dabei? Dieses, dass Christi Kirchen-Regim. vor allen Dingen erkannt werde und dass die Ordnerschaft nur immer soweit gehe als die Einmüthigkeit des Geistes geht; sie kann ihre Entscheidungen nicht aufdringen. So müssen sich nach den verschiedenen geistlichen Gemeinschaften oder Familien auch verschiedene Ordnerschaften neben einander bilden und dulden. Der Staat aber soll ihrer aller pflegen, soweit sein Amt es ihm zulässt, und vor allen Dingen mit Macht hindern, dass weder äussere Unordnung, welche die Ruhe des Staates bedroht, noch auch Tyrannei grösserer Kreise über geringere aufkomme.

Wenn uns manche Gegner spöttisch fragen, ob denn heute die „Leute“ vorhanden seien, welche Luther seiner Zeit vermisste, so antworten wir: Ja die Leute sind jetzt da, und was sich Luther gedacht hat, ist vorhanden; doch nicht für ganze Länder und Städte, wie sich's manche wünschen und darauf freilich vergebens hoffen. Auch Luther kannte die Welt und den Teufel zu wohl, als dass er nicht hätte wissen sollen, dass der rohe Haufe aller Zeiten nimmer die „Leute“ zum Evangelium und zur Kirche Christi hergeben würde. Er ist berufen, soll auch immer noch berufen werden; der Schluss ist aber immer: Wehe, Wehe, wie es Christus über jene Städte rief. Der äussere Zustand nun, in welchem er berufen wird, muss sich in verschiedenen Zeiten verschieden gestalten.

XI. Den Anschauungen St.'s vom bischöflichen Kirchen-Regimente werden wir vielfachen Protest entgegensetzen müssen. St. gesteht, dass nach unsern Symbolen die

Bischöfe, insofern sie noch etwas über den Pastoren seyn sollten, nicht *juris divini* sind. Luther sagt, er könne auch keine einführen oder einsetzen, weil Niemand dazu Macht und Befehl hat, d. h. doch, Gott habe keinem Macht und Befehl dazu gegeben, oder sollte Luther den Befehl des Pabstes vermisst haben? Die historisch bestehenden will man zwar, um alle Nachgiebigkeit in dem Streite zu beweisen, zuerst beibehalten, wenn sie evangelisch würden, wobei Luther ganz klar ausspricht, dass jene darauf freilich niemals eingehen würden (sie konnten es auch nicht, und wo sie's thaten, mussten sie doch bald aufhören solche Bischöfe zu seyn). Dabei sagt auch St. selbst, dass solch höheres Bischofsamt nicht wieder aufkommen oder nur bleiben konnte (S. 211). „Die nothwendige Folge der Verfassungsentwicklung der gesammten protestantischen Kirche, der allgemeine Charakter" brachte sein Aufhören mit sich — wie konnte aber, fragen wir, der allgemeine Charakter sich so bilden, wenn es nicht also in der lutherischen Lehre lag? Im Geiste der Reformation liegt es zu behaupten, dass die Schrift, an sich klar, verständlich und vollständig, von jedem Pastor lauter gepredigt und somit der ganze Christus mitgetheilt werden kann, es bedarf dazu keines Bischofs, die Schrift ist Bischof genug, und wenn Streitigkeit über die reine Lehre entsteht, so hat man keine Gewähr, dass, was die etwaigen Bischöfe vertheidigen, unzweifelhaft die Wahrheit seyn werde. Konnte man aber höhere Bischöfe damals nicht aufrichten, so kann man es heute, da man ebensowenig dazu Macht und Befehl hat, mindestens gesagt ebensowenig. Dass Melanchthon, um aus dem Gewirr der Gegenwart herauszukommen, zu Zeiten wieder Bischöfe wünscht, wissen wir wohl: aber gesetzt, man hätte sie bekommen (und man hatte sie ja in etlichen Landen zuerst), würde man dadurch auch nur um ein Haar breit weiter gekommen seyn? Wer würde sich denn den Bischöfen von Gottes wegen unterworfen haben? Luther doch wohl nicht, bei dem sie sich alle erst Raths erholten! und die Fürsten auch wohl nicht, der Pastoren zu geschweigen, von denen jeder ja eben so gut Gottes Wort unter den Füssen und ein von Christo unzweifelhaft eingesetztes Amt auf den Schultern zu haben dachte. St. meint: die Superintendenten seien doch eine Art von Bischöfen gewesen (S. 211 u. f.), obwohl er sie auch wieder als etwas durch und durch Anderes anerkennt als die altkirchlichen, ja als irgend welche Bischöfe. (S. 213.) Welch ein Selbstwiderspruch! Er meint, die Superintendenten hätten die Bedeutung, dass an ihnen das rechte Bischofsamt **erstrebt** werde,

und sie seien ein Zeugniss, dass die deutschen Reformatoren das Bischofsamt als die naturgemässe, heilsame Verfassung der Kirche erachtet hätten! Wie stimmt solche Rede? Die nimmer „irgend welche Bischöfe“ seienden Superintendenten sollen ein Streben nach dem alten Bischofsthum ausdrücken? und noch dazu, da man eben von den Bischöfen herkam und ihrer etliche mitbekommen hatte, welche nach Bedürfniss hätten neue ordiniren können? Nein im Gegentheil, dass man solche fürstliche Aufseher setzte, ist ein Beweis, dass es innerhalb der luth. Kirche mit den alten Bischöfen auf ewig vorbei sei und dass alles scheinbare Zurückschauen nach den vormaligen Bischöfen entweder aus Anbequemung oder Inconsequenz geschah. Waren aber die alten Bischöfe damals schon nicht möglich, so sind sie's heute noch viel weniger. — Das ist freilich richtig: zu den meisten Zeiten werden die Gemeinden zu wenig geschickt seyn die falschen Propheten von den wahren zu unterscheiden, man wird meist um der Trägheit willen Ermahner und Antreiber bedürfen; das kommt aber nicht aus dem Wesen des Christenthums, sondern aus dem Fleische. So wird man also meist wieder etwas den Superintendenten Aehnliches bekommen. Dass diese lebenslänglich bestellt seien, ist von den Lutheranern nie gefordert, wie doch St. darauf grosses Gewicht gegen die Reformirten legt. Die Reformirten lassen sie nicht lebenslänglich seyn, weil sie ihr Gemeinde-Regiment recht nachdrücklich aufrecht erhalten wollen, und weil wir das Interesse nicht haben, so können wir deshalb unter Umständen sehr wohl lebenslängliche Superintendenten haben, doch nothwendig sind sie gewiss nicht, wie unsere Symbole auch Nichts von ihnen wissen und die Schmalkaldischen Artikel geradezu eine andere Art kirchlicher Aufsicht an die Hand geben. Es ist aber mit allem Aufsehen wenig genützt, wenn den Gemeinden nicht selbst vor allem daran gelegen ist, dass sie Hirten und keine Miethlinge oder gar Wölfe haben. Merken die Gemeinden auf, so ist leicht geholfen, sonst aber müsste man über den bestellten Aufpassern doch noch wieder welche und über denen noch welche haben und zum Schlusse wäre doch nichts so gewiss, als dass sie bald alle schliefen, und alles Wachen nur den Sinn hätte, den Schlaf möglichst süss und ungestört zu erhalten gegen die — Wahrheit des Evangelii. — So ist es denn auch in der Wirklichkeit weit und breit bis jetzt gewesen. Die Gemeinden und Pastoren haben geschlafen und die Superintendenten haben ihnen die Mücken abgekehrt, dass sie nimmer aufwachten, und wo doch einer aufwachte, da haben sie ihm den Mund

möglichst gestopft und ihn auch möglichst bald wieder eingewiegt. So ist's mit den bestellten Superintendenten und Bischöfen nicht weit her, sie sind im besseren Falle „Darüberhinseher“ und in den meisten Fällen Aufseher gewesen gleich den Nachtwächtern, welche ehemals sangen: Bewahret das Feuer und das Licht, auf dass ja kein Schad' geschicht. Christus aber ist das Licht und mit Feuer und Sturmesbrausen kam Sein Geist auf Seine Kirche. Hat sie den, dann ist sie sich Superintendent ziemlich genug, und hat sie den nicht, so werden ihr neuerdachte Bischöfe wahrlich nicht helfen. Doch sind wir deretwegen auch ohne Sorgen, denn solche Amphibien werden schwerlich aus dem Schlamme dieser Zeit zum Reiche der Wirklichkeit emporsteigen; konnten doch selbst königlich preussische Bischöfe trotz goldnen Kreuzes und seidnen Talars nicht das Leben behalten.

XII. Ueber den Werth des landesherrlichen Kirchen-Regimentes lässt sich St. fast etwas unwillig aus. Er meint, in der lutherischen „Verfassungslehre“ seien „Wahrheit und Irrthum gemischt.“ — Wir meinen, unsere Symbole haben gar keine Verfassungslehre aufgestellt, darum könnten wir die spätere Lehre ruhig ansehen. An der Lehre Luthers und seinen treuen Nachfolgern finden wir den Mangel nicht, sondern an dem späteren Geschlechte überhaupt. St. tadelt es durchweg, dass die Obrigkeit das Kirchen-Regim. habe, und zu sagen, dass es im Begriffe der Kirche so läge, nennt er geradezu einen „Irrthum“ (S. 215). Nun führt er alles Mögliche dagegen auf. Er sagt erstens: „Diese Lehre ist ohne alle Begründung.“ Sie beruht auf Vermengung von Kirchenpflege und Kirchenregiment: und freilich nach seiner Auffassung. Die Reformatoren kannten die Kirche innerlicher als St., und ihnen galt darum Manches als äussere Pflege, was St. zum Kirchen-Regim. rechnet. St. sagt: Die Wächterschaft der Obrigkeit über die zwei Tafeln gibt ihr noch nicht das Kirchen-Regim., und vorzügliches Glied der Kirche ist sie auch nicht, sonst müsste sie auch predigen. Zweitens, diese Lehre ist in ihr selbst nicht übereinstimmend. Drittens, sie ist der h. Schrift entgegen. Viertens, sie führt unabwendbar zum Territorialismus, die Kirche wird zerschnitten durch die Landesgrenzen, die „allgemeine Kirche entbehrt nun der Darstellung“ (S. 218), sie hat den „altkirchlichen Gedanken eingebüsst von dem Bande unter den sämmtlichen Dienern des Wortes durch die ganze Christenheit, auf welchem durch die Jahrhunderte die Einheit der Kirche ruhte.“ (!) Er setzt noch hinzu: „Allerdings besteht die Einheit der Kirche nicht in Einheit des Kirchen-Regim.

(bei St. allerdings ein sehr schwaches „Allerdings"), sondern in Einheit des Bekenntnisses und alles dessen, was aus dem Bekenntnisse folgt. Aber wo ist das Mittel für Aufrechthaltung, Verbürgung und allenfalls Fortbildung des einheitlichen Bekenntnisses, wenn die Einheit des Kirchen-Regim. grundsätzlich aufgegeben, die Kirche in unzählige Kirchengemeinden geschieden ist?" O wie wenig kennt der grosse St. diese arme Welt! Ein Kirchen-Regim. durch die ganze Welt soll das reine Bekenntniss am besten aufrecht erhalten? Nein diesen Posten wird der Teufel gleich so besetzen, dass das Eine Kirchen-Regim. die reine Lehre möglichst auf der ganzen Welt ausrottet! — Der Pabst soll am besten das Evangelium verbürgen? Ach ich bitte! — und „allenfalls" soll solch Ein Kirchen-Regim. die reine Lehre gar „fortbilden"? Ja freilich **fort**bilden, dass sie nie wieder an das Tages-Licht käme! Ja freilich romantisch ist das Pabstthum in Büchern, aber furchtbar in dieser Wirklichkeit; die Jugend glaubt das jetzt nicht. Nein dass noch in Deutschland in etlichen Ecken von Landeskirchen etwas volksmässiges Lutherthum übrig ist, kommt mit von der Zerklüftung her, dass wenn das Evangelium in einem Staate verfolgt war, es sich anderwärts noch etwas bergen konnte. St. meint, die Kirche muss ihren besondern „Organismus" ähnlich wie der Staat für sich haben, und also in den Staat treten, aber als ein über die Staaten Hinausgehendes; Landeskirchen sollen seyn, „aber es soll nicht die gliedliche Einheit, es sollen nicht die Mittel, wo es gilt gemeinsame Anordnungen (!!) für die ökumenische Kirche herzustellen (!!), gänzlich eingebüsst werden, und die luth. Consistorial-Verfassung bietet nicht einmal die Mittel für eine Nationalkirche, viel weniger für die ökumenische, sondern nur für die Territorialkirchen." Alles sehr romantisch d.h. papistisch! Es scheint hoch, und ist doch weit unter der Anschauung, welche Luther von Kirche hatte. Die Kirche bekommt freilich einen staatsähnlichen Organismus, wenn der Staat sich ihr verschliesst, so ist es in den ersten Jahrhunderten gewesen und etwas davon bleibt immer; aber Gottes Wille ist das doch nicht, und wenn der Staat sich der Kirche ganz hingibt, so hört ihr besonderer äusserer Organismus in demselben Maasse auf. Denn die Kirche hat keine neue Welt zu schaffen neben Familie und Staat, sondern in diesen die Menschen zur Treue zu befähigen und dem Himmel zuzuführen. Und was hat die ökumenische Kirche zu berathen oder gar „anzuordnen?" Die Kirche ist Gemeinschaft himmlischer Güter im Wort und Sacrament; haben diese auch ferne Völker, so freut es mich, aber wir

haben in dieser Welt nichts mit einander anzuordnen: das sind alles nur papistische Gedanken, die man sich ganz vergehen lassen muss, wenn man die himmlische Herrlichkeit der Kirche Christi so sehen will, wie sie die Reformatoren gesehen haben. Das Oekumenische, was wir zu besorgen haben, ist dass wir nur in der lautern Wahrheit bleiben: dann sind wir ökumenisch, ja regieren mit Christo Himmel und Erde. Was aber äusserlich zu besorgen ist bei der Kirche, das soll man treuen Leuten befehlen, dass die Diener des Wortes dem Worte der Predigt und des Gebets ungestört leben, und dann werden sie das wahre Kirchen-Regim. gewiss so haben, dass es ihnen kein Erzkaiser nehmen kann. St.'s hohe Wünsche sind uns Altlutheranern wirklich zu niedrig; das Höchste muss man in Christo zu wollen wagen. Erst lobt er sich das Pabstthum, ja noch die arme griechische Kirche gegen unsre (S. 220), und dann endlich auch die reformirte, weil sie — doch einen „Organismus" habe. Nein, nein, darin ist eben unsre Kirche ganz einzig, d. h. die Kirche, die katholische, himmlische, dass sie keinen solchen Organismus hat, keine Clique ist und keine Sekte. Ihr Versunkenseyn in's Organismuswesen macht alle andern eben zu Sekten. St. meint, es sei doch schlimm, dass unsere Kirche ohne den Landesherrn kein Organ habe, welches sagen könne: „Ich handle im Namen der Kirche, ich bin die Kirche", der Landesherr aber könne es sagen, und „gegen ihn sei die Kirche nicht blos der Macht nach schwach, sondern dem Rechte nach wehrlos." (S. 221) Was für lästerliche Reden sind das! so voll Verachtung der Gnade Gottes in Christo und voll Verkennung des Wesens der Kirche! Wenn mir ein Landesherr sagte, er sei als solcher die Kirche, so würde ich denken: „Du bist verrückt!" — Bis jetzt hat's der Pabst genug gesagt; ich glaube es aber keinem, denn Christus ist selbst dieser Herr ganz allein und Er theilt es wieder jedem kleinsten Gläubigen mit. — Und die Kirche sollte gegen einen Landesherrn schwach und wehrlos seyn? Die Kirche, soweit sie Kirche ist, fürchtet weder Tod noch Teufel, darum sind ihr alle Landesherren der Welt auch viel zu wenig. St. kennt aber die Kirche nicht, das sieht man hier, da er ihr solchen Drachenschwanz anheften will, welcher daher lästere: ich bin die Kirche, ihre Kraft und ihre Wehr.

St. meint, diese „irrige Lehre von einem im Wesen der K. gegründeten Kirchen-Regim. der Obrigkeit komme aus jener Einseitigkeit der Reformatoren in ihrer Gesammtauffassung der Kirche, dass sie den Begriff der Kirche allein in die Gemeinschaft der reinen Lehre setzen und den gliedlichen Bau

und die seelsorgerische regimentliche Leitung der Christenheit nicht in ihren Begriff aufnehmen." — Wir sagen: O selige Einseitigkeit der Reformatoren! Freilich gehört's zum Wesen der Kirche Himmelreich zu seyn und gar himmlisch zu werden. „Lehre" hat aber den Reformatoren mehr auf sich als St. versteht. Und der gliedliche Bau der Kirche ist etwas Höheres als die irdische sogenannte Kirchen-Verfassung. Die seelsorgerliche regimentliche Leitung der Christenheit hat aber nur derjenige, welcher der Christ heisst, der Erzhirt, Jesus, Gottes Sohn. Er leitet wahrlich genug, dass man Ihm keinen Vicar oder Adjunctus setzen darf, bleibt ewig jugendlich und frisch. Wie gar päbstisch ist doch St. und unsre heutige Welt! Es ist in diesem ganzen Capitel kaum ein Satz, den man annehmen könnte, wenn man des Evangeliums gedenkt, und was er auch allenfalls an sich Richtiges sagt, wird durch den Zusammenhang, in welchem es steht, doch alles falsch.

Auch wir wollen wahrlich nicht den Fürsten zum Bischof machen; und er wird es auch sein Lebtage nicht, wenn ihn auch tausend Narren Summepiscopus tituliren. Wir können nach den Erfahrungen auch nur grosse Vorsicht für geboten halten, nachdem nicht blos Kirchen-Regim., sondern himmelschreiende Tyrannei genug geübt ist, für welche die Vergeltung noch vor der Thür ist; dennoch liegt die Schuld nicht an den Reformatoren, sondern an den Völkern, welche das Evangelium so sehr verachtet haben, und deshalb statt Eines Pabstes wohl zehn haben müssten. — St. meint die Kirche auf den Standpunkt der alten Kirche in den ersten Jahrhunderten zurückzuführen (S. 223) — es wird wohl nichts daraus werden; aber könnte er nach seinem Willen, so sässen wir wieder völlig im Pabstthum.

XIII. Ueber den Werth des bischöflichen Kirchen-Regim. St. meint, es sei „eine höhere concentrirte Macht unentbehrlich, um die Kirche in ihrer weitern Ausdehnung zu lenken, wenn sie nicht in isolirte Localgemeinden zerfallen solle, wie es die Weise des Independentismus sei." (S. 224). Wir sagen: die höhere Macht ist Christus durch Seinen Geist, und eine menschliche hat Er nicht amtlich eingesetzt; durch gewisse Personen wird Er aber zu Zeiten auch weithin wirken, nachdem Er sie sich dazu ausgerüstet hat. Die werden dazu aber weder bezahlt, noch gewählt, noch ordinirt; trotz Welt und Teufel werden und sind die, wozu sie Christus haben will. Haben die Local-Gemeinden Gottes Wort, so sind sie Ein Geist und Ein Leib und nimmer isolirt. Die Independenten sollte man aber hier gar nicht einmischen, denn die halten ja ihre Verfassung für eben so göttlich, wie St. die

seine. Zu seinem Centrum wählt sich St. höhere Bischöfe, da er die reformirten Synoden mit gewählten Gliedern nicht mag (S. 225). Er meint, die Lehrer und Bekehrer haben eine „persönliche selbstständige Macht über die, so ihre Lehre annehmen.“ Das ist freilich immer wahr, auch bei den Türken; aber es fragt sich nur, wo ist Christi Kirche, und die ist da, wo die Macht der Bekehrer eben ganz Christi Macht und keine menschlich persönliche ist. Was St. gegen die gewählten Kirchen-Regierer der Reformirten sagt, ist ganz richtig (S. 226 f.). Ganz richtig sagt er auch wieder (S. 228), dass das Kirchen-Regim. bei dem Amte des Wortes seyn müsse, weil es eins mit der Seelenpflege sei: dabei bleibt er dann aber leider niemals stehen, sondern legt auch gar Anderes in das Kirchen-Regim., was mit Seelenpflege Nichts zu schaffen hat, so dass es dann so wieder nicht vom Herrn den Dienern des Wortes aufgetragen ist. Er will ein „ökumenisches Organ der Kirchenregierung, durch welches die Einheit der Lehre, der Einrichtungen und Disciplin über alle Völker und durch alle Zeiten erhalten werde“; d. h. er will einen Pabst, der das wirklich sei, was der römische vorgibt, er soll wirklicher Stellvertreter des wirklichen Christus seyn. Warum? — nun St. muss doch meinen, dass Christus bisher nicht gut genug regiert habe. Aber an Regieren hat's nicht gefehlt, wie hier regiert werden kann, die Leute in dem mörderischen, pharisäischen Jerusalem dieser Welt haben nur „nicht gewollt.“ Wird das so ein Pabst besser als Christus selbst überwinden? Wie die Menschen einmal sind, so hält es schwer unter ihnen nur etliche ganz schlichte Pastoren zu finden, die ihres Amtes einigermassen treu warten: solcher Pabst wird aber schlechterdings nie geboren werden, er müsste denn vom h. Geiste empfangen und von einer Jungfrau geboren, ein wirklicher zweiter Christus seyn. Wir Lutheraner sind aber mit dem ersten ewig zufrieden. — Auch gegen die Consistorial-Verfassung sagt St. wieder manches Gute (S. 228 f.), dass sie nämlich nothwendig büreaukratisch werde, weil die Regierung nicht mit der Seelsorge verbunden sei; aber es spielt auch da wieder das Falsche hinein, denn er sagt: dabei gebe es kein ökumenisches Organ der Kirchen-Regier., „die Einheit der sichtbaren Kirche fehle da völlig!“ — also die Einheit des Bekenntnisses ist nun wieder gar Nichts?

Dann sagt St., wie es eigentlich seyn müsste. Die Bischöfe könnten Unfehlbarkeit nicht beanspruchen, der Primat des Pabstes müsste eingeschränkt werden, der Fürst müsste das Majestätsrecht haben, Pastoren und Gemeinden müssten Mitwirkung haben: die Kirchengewalt müsste kraft der

doppelten Autorität des Bischofs und des Fürsten geführt werden; aber über den Landeskirchen müsste auch die allgemeine Kirche als höhere Macht mit einer gesicherten Repräsentation stehen. Diese hätte dann nur die Gemeinschaft der Grundlagen zu erhalten, und müsste aus einem Concile der Bischöfe bestehen, über welchen der Pabst als erster unter Gleichen bleibe. O welch eine Phantasterei! St. hat seinen Chiliasmus schon in der Gegenwart. Die Succession der Bischöfe will er allenfalls weglassen (S. 233), und so kommt er auf die armen Superintendenten, dass aus denen seine Bischöfe gemacht werden: in „apostolischer Vollmacht" sollen sie regieren. Freilich will St. dies alles nur eingeführt sehen, wenn „das Verlangen der Kirche entgegen käme." Nun darauf wollen wir warten, und kommt es entgegen, so ist's uns der Beweis, dass Luther sammt Evangelio vergessen ist. St. meint, vielleicht blieben die Lutheraner nicht überall unter landesherrlichem Kirchen-Regim. (das glauben wir auch), dann aber hätten sie keine Verfassung, und bis jetzt in dem Falle immer gegen den Geist der eignen Kirche reformirte Verfassung angenommen. Wir meinen dagegen, wo das fürstliche Kirchen-Regim. hinfällt (und es ist weit und breit reif dazu), da wird Gott Neues zeigen und bauen, wo man sich aber reformirt einrichtet, da war man's auch im Geiste zuvor, wenn man auch gesetzlich auf die unverstandenen Symbole schwört. Wo in der Welt nur erst etwas ist, da hat sich's auch bald verfasst.

XIV. Partikularkirchen-Regim. und Universal-Kirchen-Regim. St. sagt, die Reformatoren bestreiten die Nothwendigkeit Eines Kirchen-Regim. über die ganze Kirche, weil sie die Einheit der Kirche nur in dem Einen Glauben gesehen, und weil die Kirche anderer Art als der Staat sei, also nach ihrer Meinung nicht ebenso Einheit der Regierung verlange. Wir meinen, St. übersieht hiebei, dass die Kirche nach den Reformatoren wohl grössere und innigere Einheit hat als irgend ein Staat der Welt, weil sie ja Einen Herrn und Einen Glauben hat. Und nicht blos die Nothwendigkeit Eines universalen Regimentes durch Menschen bestreiten sie, sondern auch die Möglichkeit. Dass nur jede einzelne Gemeinde ihr Kirchen-Regim. haben dürfe, behaupten sie freilich nicht, sie lassen es aber auch durchaus zu. Nur wo der Fürst desselben Glaubens ist, lassen sie das ganze Land Eine Gemeinde bilden, und das ist auch nach der Schrift, weil Christus die Völker zu Gemeinden beruft: kommen also Völker, so sind auch Völker Gemeinden. St. sagt ferner (S. 236), die Reformatoren hätten nicht angegeben, wie die

Einheit des Glaubens im Ganzen zu erhalten sei, sondern gemeint, da das Evangelium einmal da sei, so habe man es nur zu befolgen: und das ist nicht nur richtig sondern auch genug. Wer will je die Leute zur Einheit des Glaubens zwingen, wenn sie dem Evangelio nicht hören? St. meint, die Reformatoren hätten nicht in Abrede gestellt, dass ein ökumenisches Concil das rechte Organ für die ökumenische Einheit des Glaubens sei; aber wo steht die Gewähr, dass solch Concilium selbst die Reinheit des Wortes verfechten werde? Sind die Leute einig, so brauchen sie kein solch Concil, und sind sie's nicht, so hilft auch kein Concil, denn woher hat es die Verheissung, dass seine Majorität die Wahrheit haben werde? So sind auch die schon zuvor Einigen auf den Reichstagen zusammengetreten und haben ihren gemeinsamen Glauben nur öffentlich bekannt; die aber andres Glaubens waren, haben auch andere Bekenntnisse aufgestellt. St. meint, heutzutage bedürfe es aber einer bewussten und mehr auf Principien gestellten Lehre vom allgemeinen Kirchen-Regim. (S. 236). Wir meinen nicht — und woher soll uns heute was anders kommen? wir müssten denn nun entdeckt haben, dass eine Majorität des Concils besondere Verheissung der Wahrheit vom Herrn habe. Will man heute grosse Concilien halten (am Willen fehlt's ja nicht), so werden sich auch nur die Gleichgesinnten zusammenthun und von den Andersgesinnten trennen können, wenn ihnen nämlich ihr Bekenntniss selbst des Kampfes noch werth scheint. St. gibt zu, dass es von Anfang kein einheitliches Kirchen-Regim. gegeben, nur allgemeine Bestimmungen hätten die Apostel zusammen gegeben, so über die Beschneidung; es müssten aber die Partikular-Kirchen ihr Regiment haben und nicht einzelne Gemeinden für sich. Wir fragen: Warum? St.'s Gründe sind uns meist eher Gegengründe. Wenn in weiten Ländern nur einzelne Gemeinden lutherischen Bekenntnisses dastehen, wie dann? Werden sie dann auch grössere äussere Complexe bilden müssen? Wo steht das vorgeschrieben? Man wird sich da nur soweit zusammenthun, als es die Umstände erfordern, und an der Einheit des Glaubens vor allem genug haben. Freilich, wo ein grösserer Complexus ist, da wird man ihn bewahren müssen, weil man nichts Bestehendes zerreissen soll, es müssen ja nicht immer einzelne Ortsgemeinden für sich bestehen; aber wo der Glaube von den Vorständen gehindert wird, muss man sich von ihnen thun. Und dies ist nicht zu viel, sondern wegen aller Menschen Trägheit viel zu wenig in Anwendung gebracht zum Schaden des einheitlichen Bekenntnisses. Ueberhaupt ist weniger Gefahr,

dass die gleichbekennenden Gemeinden sich zu sehr isoliren, als Gefahr ist, dass verschieden bekennende Gemeinden sich zum Schaden der Wahrheit zusammenschliessen. Das will aber St. trotzdem, dass die ganze Kirchengeschichte davon zeugt, nicht sehen.

XV. Göttliche Ordnung und menschliche Freiheit für die Verfassung der Kirche. Das Seelenheil ist allein an das Band zu Christo und nicht an die Zugehörigkeit zu Einer Verfassung geknüpft, von diesem richtigen Satze geht St. aus. Doch, meint er, könne wohl eine bestimmte Verfassung von Gott geboten seyn, wenngleich Gnade und Seligkeit durch den Ungehorsam nicht abgeschnitten würden. Das können wir nicht zugeben, denn Gott gebietet nur das zur Seligkeit Nöthige, und wer Seinem Gebote widerstrebt, hindert sich immer an der Gnade. Hat Gott Eine Verfassung geboten, so muss man durch ihre Verachtung sich auch die Gnade verwirken oder wenigstens erschweren. St. sagt richtig, sowohl die römische als die reformirte Kirche lehre jede für sich eine besondere gottgebotne Verfassung, nicht so die lutherische: ebenso jedoch auch die reformirten Independenten (S. 240), mit welchen uns, trotzdem dass wir gerade umgekehrt bekennen, St. immer wieder zusammenwirft. Doch meint St., man müsse forschen, welche Verfassung von Gott geboten sei. Er verwirft zuerst die missourische Lehre, dass das Amt des Wortes nicht auf göttlicher Anordnung beruhe (S. 242); aber auch die Lehre, dass Gott kein Kirchen-Regim. über mehrere Gemeinden eingesetzt habe (S. 242 f.). Er meint, Christi Vollmachten an die Apostel und Petrus vor allen enthielten auch die Anweisung zu einem grösseren Kirchen-Regim.: so rede auch Augsb. Conf. 28 von einem Kirchen-Regim. göttlichen Rechtes, denn „Lehre urtheilen“ gehe auf das Ganze der Kirche. Aber dieser Einwurf ist scheinbar, denn jeder Pastor muss wohl die falsche Lehre anderer Gemeinden verwerfen und die rechte wieder anderer bestätigen, um seine Gemeinde vor der falschen zu warnen und in der rechten zu stärken: damit ist noch kein sogenanntes höheres Kirchen-Regim. in St.'s Sinne behauptet. Wo freilich Ein Volk Einen Glauben hat, da wird es auch Eine Landesgemeinde bilden, denn wie gross Eine Gemeinde seyn müsse, darüber sagt unser Symbol Nichts. St. meint, ich hätte jene „Irrlehre“ consequent befolgt, da ich vom Ob.-Kirchen-Coll. zu Breslau abgetreten sei und behauptet habe, keine Gemeinde sei von Gott an ein Kirchen-Regim. gebunden. Ja freilich ist von vorn herein keine Gemeinde an ein Kirchen-Regim. gebunden; aber

es braucht auch keine Gemeinde für sich eine Einzelgemeinde zu bilden, wenn sie mit andern schon Eine Gemeinde zusammen ausmacht, sie würde sich durch willkürliches Abtreten mancher Vortheile berauben, was sie gewiss nicht soll. Aber Gott hat keine Gemeinde schlechthin an ein höheres Regiment so gebunden, dass sie es behalten müsste, wenn sie mit demselben nicht mehr Eines Geistes ist und von demselben in ihrem Glauben gehindert wird. Und das war bei uns gar sehr der Fall. Will man diese Thatsache uns bestreiten, so werden wir den Beweis selbst zu prüfen haben. Ebenso verwirft St. Puchta's Lehre, dass die Gemeinden ein höheres Kirchen-Regim. hätten, welches auf die Fürsten übergegangen sei, und Kliefoths und Mejers Lehre, dass das Kirchen-Regiment von Gottes wegen über den Gemeinden stände, welches jeder, der es eben h a b e, führen könnte, jetzt die Fürsten, in welcher letztern Ansicht St. mit Recht blosse Accommodation an das in den Landeskirchen Bestehende erblickt (S. 244 f.). Dagegen will St. das höhere Kirchen-Regim. von Dienern des Wortes ausgeführt haben, denen habe es Christus Matth. 18 aufgetragen. Wenn aber das, wie kann dann St. wieder das Regiment der Fürsten irgendwie dulden? Das ruht nur darauf, dass auch er sich accommodirt und inconsequent lehrt, diesen Befehl Christi könne man ohne besondern Schaden für die Seligkeit verachten. Freilich ist Kirchen-Regim. mit dem Amte des Wortes eins, denn hier soll eben nicht höher und mehr regiert werden als durch die Predigt: darum geht das Regiment auch nicht über die Gemeinde hinaus, sie sei nun gross oder klein. Nicht als „Abweichung von der göttlichen Ordnung aus Noth“ legten die Reformatoren der Obrigkeit vieles von dem bei, was St. Kirchen-Regim. nennt, sondern weil sie dabei das wahre Kirchen-Regim. dem Amte sicher zugesprochen hatten, und der Obrigkeit nur zusprachen, was sie in c h r i s t l i c h e n Landen auch haben soll, wie wir schon zuvor gesagt haben.

So fasst denn St. seine Meinung dahin zusammen (S. 249): Amt des Wortes, Kirchen-Regim. über die connexe Kirche (wie weit connex, bleibt unbestimmt), auch das Subjekt des Kirchen-Regim. hat alles göttliche Anordnung, aber die nähere Durchbildung ist der menschlichen Freiheit überlassen. Göttliche Anordnung ist, dass der Dienst des Wortes ein bestimmter Lebensberuf sei; doch können an einer Gemeinde mehrere Diener seyn, welche sich die Geschäfte vertheilen. Gottes Gebot ist ferner, dass der Pastorat a u c h Kirchen-Regim. ist; aber menschliche Freiheit sei, ob alle Pastoren zusammen oder einer für alle dies Kirchen-Regim. führe. Wogegen wir

nur sagen: Einer kann gewisse Geschäfte unter den Andern führen; aber jeder bleibt dafür Gott verantwortlich. Die Gemeinden ferner müssen Antheil am Kirchen Regim. haben; in welcher Art sie ihn aber ausführen, sei frei (wem frei? ist nicht gesagt). Ferner Gottes Anordnung sei, dass die Kirche auch äusserlich ihre Einheit durch Bildung grösserer Complexe für ständige Regierung bethätige; aber frei sei, wie die grösseren Complexe gebildet seien und ob jenes Band sich durch ein Concil oder anders darstelle. Wir sagen, grössere Complexe werden, wo grössere Massen Eines Glaubens sind, durch das Bedürfniss von selbst, sie halten aber Nichts zusammen, sondern der Eine Glaube macht's, dass sie entstehen. Wo nicht mehr Ein Glaube ist, da ist's gut, dass sie eingehen. Christi Weissagung und die Kirchengeschichte, im Lichte des Evangeliums betrachtet, sagen uns beide, dass um der Verachtung der Wahrheit willen bei den Menschen Spaltung ohne Ende und darum wenig von Connexus seyn wird. Will man aber die Spaltung um die Wahrheit nicht geschehen lassen oder zukleben, so verachtet man die Wahrheit in Christi Wort.

Weiter bemerkt St. (S. 250): „In der apostolischen Zeit trug die ganze Verfassung mehr den Charakter des geistlichen Bandes als der rechtlichen Ordnung“; doch sei es Gottes Wille, dass durch Befolgung des göttlichen Willens eine rechtliche Ordnung werde, darum hätte ich Unrecht zu behaupten, man habe dem Kirchen-Reg. nur zu gehorchen, so lange man es „für gut finde.“ Aber von willkürlichem Gutbefinden habe ich nie gesprochen; sondern man muss es wohl für sehr gut befinden von einer Ordnung abzutreten, wenn sie wie das Ob.-Kirchen-Coll. zu Breslau dem Evangelio hinderlich und gefährlich wird. Und wo steht geschrieben, dass das geistliche Band zum rechtlich zwingenden werde? Ist das geistliche Band nicht mehr da, sondern ein geistlicher Zwiespalt an die Stelle getreten, so ist das Band überhaupt nicht mehr vorhanden. Rechtliches Band war das Pabstthum durch tausend Gesetze geworden; die Reformation hat es aber deshalb nicht bewahrt, sondern nach dem geistlichen Bande allein gefragt. Das Gesetzlich-Werden des Bandes ist kein Fortschritt, sondern ein Herabsinken in's natürliche Gebiet, und das geschieht nicht durch „Befolgung des göttlichen Willens“, sondern durch Verlassen desselben. Davor muss man sich hüten. — Und freilich ist auch das einzelne Predigtamt nur geistlich und nicht rechtlich von Christo eingesetzt (S. 251). Ist ein Prediger nur rechtlich und nicht geistlich mehr Hirte, so soll ihn auch

die Gemeinde als einen Miethling oder Wolf nicht hören, das hat ja Christus selbst befohlen. Zerstört aber eine Gemeinde ihres geistlich richtigen Hirten Amtsführung bei sich, was sie immerhin rechtlich thun könne, so ist das noch weniger recht, als wenn man ein rechtes Kirchen-Regim. aus Eigensinn verliesse, denn sie zerstörte sich selbst damit bis auf den Grund. Es soll sich die Christenheit auf Gottes Wort erbauen und sich gegenseitig nach Möglichkeit dienen, das ist Gottes Befehl, so muss man das Predigtamt vor allem erhalten und sich zusammenschliessen, so weit und so eng man irgend es als „gut“ und nützlich befinden kann. Wo es aber ungut wird, muss man sich zuerst und am leichtesten vom Connexe scheiden, wo es die Wahrheit gebietet, aber freilich auch von untreuen Hirten. Wir in Jabel nun haben zusammenzuhalten für unsre Pflicht gehalten, was sich auf dem Grunde der Wahrheit irgend zusammenhalten lässt, vor allem unsre eigne Gemeinde nach aller herkömmlichen Ordnung und auch den näheren Zusammenhang mit allen sammt uns von Breslau abgetretenen Gemeinden, ja sogar einen weiteren mit den unter Breslau verbleibenden, soweit sie sich nicht zu Werkzeugen offenbarer Feindschaft hergegeben haben. Wir sind also nur von dem abgetreten, was der Wahrheit entgegen war, von dem Ob.-Kirchen-Coll. in seiner jetzigen Zusammensetzung. Was St. dann (S. 251 f.) von den in der Kirchengeschichte vorgekommenen Einseitigkeiten der römischen, calvinischen und auch der luther. Verfechter des Summepiscopats sagt, ist wieder ganz schön, auch was er sagt, dass einseitige Gestaltungen nicht von aussen rückgängig zu machen seien; er steht aber im Ganzen nicht im Centrum der Wahrheit. Er behauptet auch, dass unter mangelhafter Verfassung zu stehen n i c h t s ü n d l i c h sei, obwohl es den S e g e n mindere; wie er das aber beweisen wolle bei seiner Meinung von gottgebotener Verfassung, sehen wir nicht ein. Und ist es denn nicht schon sündlich, sich den Segen zu mindern, die Sünde geschehe auch immerhin unwissentlich? Gott will doch Seinen vollen Segen angenommen wissen.

Zum Schlusse behauptet St. auch wieder (S. 253), die gesammte Kirchen-Verfassung habe bindendes Ansehen, weil sie Ausführung des göttlich Angeordneten sei, und die Mitglieder könnten ihr den Gehorsam nicht versagen, a u s s e r n a c h i h r e n e i g n e n G e s e t z e n. Aber wie, wenn die Gesetze ähnlich wie die päbstlichen Canones das Evangelium hindern? ja wenn sie auch nur von den Vorstehern dazu durch ihre Mehrdeutigkeit gemissbraucht werden? St. meint, da die Verfassung nie der göttlichen Anordnung vollkommen ent-

spreche, so komme das geschichtliche Recht, die Legitimität, hier in Betracht, welche auch für die Kirche gelte: nur wenn das Kirchen-Regim. dem Evangelio feind geworden sei, müsse man sich von ihm lossagen. Aber weiter haben auch wir Nichts behauptet, nur können wir nicht zugeben, dass das bestehende Kirchen-Regim. selbst Richter darüber sei, ob es dem Evangelio feind sei oder nicht, weil bekanntlich auch der Pabst von sich behauptet, dass er dem Evangelio nicht feind sei. Wo ist denn nun ein höherer Gerichtshof darüber? und auf den käme es doch an. Aber es gibt hier keinen und kann keinen geben, und somit müssen die Abtretenden ihre Sache immer selbst vor Gott verantworten. So sagt denn auch St. selbst, die Reformatoren hätten sich erst da vom Pabstthum losgesagt, als es gewiss geworden, dass es das Evangelium, statt ihm zu dienen, zu unterdrücken entschlossen sei. Freilich ist es so, denn so lange die Wahrheit in einem bestehenden Complexe noch den Sieg haben und für die einzelnen Theile ungekränkt erhalten bleiben kann, muss man das bisherige Feld nach Willkür oder aus Trägheit und Scheu vor Kampf nicht aufgeben, weil der Christ sich allen Menschen schuldet; aber wann das gewiss wird, dass Nichts am Ganzen mehr auszurichten und dass das eigne Bekenntniss zur Wahrheit gefährdet ist, darüber, diesen Zeitpunkt zu bestimmen, gibt es keine über uns eingesetzte menschliche Gewalt, und das berührt St. mit keiner Silbe. Ebensogut wie uns heute manche vorwerfen, wir seien zu früh von Breslau abgetreten (wir meinen aber auf's allerspäteste erst) — so ist dasselbe auch Luthern geschehen; der Erfolg hat ihn aber gerechtfertigt, und wir hoffen, der werde auch uns rechtfertigen, ja er hat es schon gethan. Man muss abtreten, wenn die Wahrheit von den Wächtern verfolgt wird, denn man soll die Wölfe nicht aus Höflichkeit oder Conservativismus Hirten nennen.

Fassen wir nun kurz alles Gesagte zusammen, so behaupten wir: 1) St. vergisst es zu sehr, dass Christus selbst in seinem lautern Worte waltet und dadurch allein die Kirche stiftet und erhält: ihm bleibt noch Kirche übrig, wenn die Menschen auch das Wort nicht mehr hätten, und darum meint er, dass ihre Einheit auch noch über das Eine Bekenntniss hinaus sich darstellen müsse. 2) Er sieht in der Lehre nur ein Vortragen der Wahrheit, während sie zugleich Mittheilung der Wahrheit ist, wodurch das neue Leben geschafft wird: die Lehre ist zeugend und regierend. 3) Weil er die Kirche nicht allein als Reich der Gnadenwahrheit betrachtet, so sieht er auch im Kirchen-Regim. eine Summe von äusseren

Anordnungen und macht das Amt des Wortes, welches auch nach seiner Meinung das Kirchen-Regim. haben soll, zu einem Befehlshaberamte in weltlichem Verstande, dem man um Gottes Willen als legitimer Obrigkeit Gehorsam schulde. 4) Die äussere Kirchen-Ordnung setzt er von aussen über die Gemeinden statt dessen, dass sie mit denselben aus ihrem Geiste geboren seyn muss. Darum trägt er auch viele vergebliche Wünsche vor, welche nicht aus dem Leben der jetzigen Gemeinden herauswachsen. 5) So bleibt er auch im Grunde auf dem Standpunkte des Pabstthums, welches Gesetze macht zum Zusammenhalt der Völker. — Im Ganzen ist sein Buch aber voll unendlicher Wiederholungen und Selbstwidersprüche: zwei Geister liegen in fortwährendem Kampfe: der Geist der Reformation und der des Pabstthums, zwischen welchen keine Vereinigung möglich ist. Er wagt es nicht die Reformation ganz aufzugeben; er kann sich aber auch nicht so auf sie stellen, dass er der Macht des Wortes alles zutraute. Ein selbstgemachtes Kirchen-Regim. soll ihm ausrichten, was die Macht des Wortes nicht vermag. Und so wird er wohl keiner der grossen streitenden Partheien genügen, und diejenigen, denen er genügt, die sogenannten Neulutheraner, werden es zur Ausgestaltung seiner Ansichten niemals bringen, weil ihnen für sich schon rechte Einheit mangelt und weil sie zu unserer Zeit nicht passen, da es gilt, in kleinen Kreisen den Schatz des Evangeliums für zukünftige Zeiten oder doch die eignen Seelen für die Ewigkeit zu retten. — Soll man darüber viel klagen? Es ist vergeblich! Man sehe nur, was man noch haben kann, und preise Gottes Gnade! Die Reformation hat einmal die Subjektivität wach gemacht. Der Glaube an die Wahrheit will seine Freiheit behaupten und soll es nach Gottes Willen; so muss er auch falschen Glauben gewähren lassen und kann ihm nur mit der Macht des Wortes entgegentreten, da es kein Forum gibt, welches hier im Namen Gottes ein endgültiges Urtheil darüber sprechen kann, welche Auffassung des Christenthums die richtige sei. Früher hat die Obrigkeit geurtheilt und ihrem Urtheil, war es richtig oder nicht, mit dem Schwerte Nachdruck verliehen. Das kann sie jetzt nicht mehr, und darüber wollen wir auch nicht klagen. — Halte du dich an's Wort und sei du dann für dich gewiss, ohne Andere erst abwarten oder gar zwingen zu wollen. Der Staat schütze aber solche Religions-Freiheit, dass auch die Confession der lautern und uralten Wahrheit sich in Frieden erbauen könne, so wollen wir Gott preisen und der Zukunft getrost harren. —

Auf den zweiten Theil des Stahl'schen Buches, wo er das in Deutschland noch bestehende Kirchen-Recht entwickelt und beleuchtet, wollen wir um so weniger genau eingehen, weil da jetzt alles im Schwanken und Weichen begriffen ist. Wir wollen nur Etliches, darin seine Anschauungen hervortreten, wie es uns besonders aufgestossen ist, hervorheben.

I. Die Kirchenhoheit (Majestätsrecht) nach evangelischen Grundsätzen. Gehört der Staat zum Glauben der Kirche, so hat er nicht nur das Kirchen-Regim. zu unterstützen mit zwingender Macht, sondern auch selbst die kirchlichen Verordnungen zu prüfen, ob sie kirchlich zweckmässig sind, und das an ihnen Gebilligte als christlich-politische Macht zu sanctioniren. So ist denn eine Kirche hergestellt, in welcher das Schwert regiert. Wo ist aber solche Kirche von Christo eingesetzt? Es ist dabei eine unfehlbare Obrigkeit vorausgesetzt oder doch dieses, dass die Obrigkeit immer bei dem Bekenntniss verharren werde. Aber wie denn, wenn sie das Bekenntniss beeinträchtigt? Dann müssen nach Gottes Wort die Gläubigen den Gehorsam verweigern, und der Kampf der Kirche ist in den Staat verlegt. Dagegen scheint es uns ein Fortschritt, wenn die Obrigkeit in allen Fällen nur diejenigen aus der Landeskirche ausschliesst, welche ihr kirchlich nicht gehorchen können, und gegen diese nur das staatliche Oberaufsichtsrecht anwendet d. h. dass sie darauf wache, dass Nichts gegen die Sicherheit des Staates vorgenommen werde.

II. Das Wesen der landesfürstlichen Kirchengewalt in Deutschland. Dem Fürsten steht nicht blos jene negative Macht zu, sondern er führt positiv das Kirchen-Regim. selbst. Das ist nur statthaft, wenn sich das Kirchen-Regim. des Fürsten von dem Majestätsrechte nicht sehr (?) unterscheidet. Die äussere Gewalt hat der Fürst, es ist nur Sorge zu treffen, dass die innere geistliche Seite in den Händen der berufenen Diener bleibt. Eine selbstständige, vom Einflusse des Lehramtes gelöste Gewalt des Fürsten in Lenkung der Kirche ist schlechterdings nicht zu rechtfertigen (S. 264). Aber, fragen wir, wenn auch die Prediger dem Bekenntnisse nicht treu sind? wie dann? — Das ist aber der Fall, welcher die meisten Schwierigkeiten gebracht hat. Oder wenn die Prediger treu sind, der Fürst aber abfällt? Auch da sind viele Nöthe. Denn wer soll da Schiedsrichter seyn? noch dazu, wenn sich jede Parthei scheinbar auf Gottes Wort beruft? — Richtig ist es, dass der Fürst nicht nothwendiger Stand der Kirche ist, aber weil er nothwendiger

Stand des Volkes ist, so tritt er auch als solcher mit dem Volke in die Kirche und ist dann Stand der Kirche, dass er den bekenntnissgemässen Ordnungen bürgerliche Kraft verleiht. Wo nun alle dem Worte Gottes in Einem Sinne gehorchen, geht alles ganz leicht; aber wenn das nicht ist, wie heute leider fast allgemein geschieht, so muss man sich retten, so gut man kann, und daraus werden dann ganz neue Verhältnisse. Wo ist denn heute der Fürst, welcher das Kirchen-Regim. im Sinne des lutherischen Bekenntnisses wirklich führte? Sie strecken sich allzumal nach ihrer Decke, sie sehen auf die Majorität im Lande, und diese ist fast nirgend mehr lutherisch. Wie können nun die Lutheraner dem fürstlichen Kirchen-Regim. in Glaubenssachen folgen? Man weicht den Conflikten vielleicht ängstlich aus; aber jede Schilderhebung der Majoritäten hebt alles Bestehende aus seinen Fugen.

III. Der Rechtsgrund und die rechtlichen Bedingungen der landesfürstlichen Kirchengewalt. Die Rechtsgründe derselben sind nur juridische und nicht von Gott gegeben. Der erste Rechtsgrund ist der Besitzstand, die herkömmliche Ausübung, welche die Fürsten seit der Reformation gehabt haben (S. 275) und welche als statthaft von den berufenen Vertretern anerkannt ist. Wir fragen nur: Wer hat die Vertreter berufen? und konnten sie etwas anerkennen und vergeben, was sie vielleicht selbst nicht besassen? Sie konnten nur zugestehen, dass der Fürst das Kirchen-Regim. übe in Uebereinstimmung mit dem Worte Gottes — und konnten es nur für ihre Zeit. Wie aber, wenn das Wort Gottes von den Fürsten nicht respektirt wird und das fürstliche Kirchen-Regim. für die Kirche mehr hinderlich als förderlich wird? Und wird es nicht hinderlich, wenn es Gläubige und offenbar Abgefallene zusammenkoppelt und nur um sie fest zusammenzuschweissen demgemäss Gesetze gibt? — Der zweite Rechtsgrund ist die Anerkennung des Kaisers von 1526 und 1555, welche durch den Westphälischen Frieden nicht gemindert sondern gekräftigt wurde, weil da die Fürsten souverän wurden. Dieser Rechtsgrund kann aber auch das Wort Gottes nicht beschränken. Man muss alles Bestehende conserviren; aber sowie es dem Worte Gottes feindlich wird, hat das historische Recht sein Ende und muss einem neuen Platz machen. Wichtig ist St.'s Ausführung, dass die protestantischen Fürsten nicht als Bischöfe oder statt der Bischöfe ihr Kirchen-Regim. führen, sondern als souveräne Fürsten haben sie dies als Anhängsel ihrer fürstlichen Macht (S. 279) und müssen es im Sinne der evangel. Kirche

ausüben (S. 280). Damit wäre gesagt, dass der Fürst das Bekenntniss zu respectiren und sich in Gemeinschaft mit andern Kirchen desselben Bekenntnisses erhalten muss. — Die Kirchengewalt ist nicht Staatsgewalt, sondern der souveräne evangelische Fürst hat beide Gewalten; jene aber nicht als Bischof, sondern als Fürst, und „bischöfliches Recht" soll nur bedeuten, dass der Fürst jene so gut nach der Reichsverfassung hat, wie die Bischöfe die ihrige laut derselben Verfassung haben (S. 285). Kirchen- und Staats-Gewalt sind völlig in sich geschieden; aber der Eine Souverän hat sie beide untheilbar. Der Fürst hat kirchliche Souveränität (S. 287); aber nicht Gesetzgebung, Regierung und Gericht der Kirche, sagt St.; wie er das aber wirklich unterscheiden wolle, ist schwer abzusehen. Er meint, die Kirche hat keine eigne Souveränität, aber eigne Gesetzgebung, Regierung und Gericht, welche aber derselbe souveräne Fürst in ihrem Namen und nach ihrer Ordnung besorgt. Jedenfalls ein geringer Trost.

IV. Der Lehrstand. Der Lehrstand ist nicht nur selbstständiges Organ der fürstlichen Kirchengewalt, sondern ein Organ der Kirche ausser der fürstlichen Gewalt und hat allein die Predigt, Sacramente u. s. w. (S. 293) und kraft Christi (nicht der Fürsten) Vollmacht urtheilt er über die Lehre und spricht er den Bann aus; und seine Aussprüche fordern Gehorsam. So gibt der Fürst wohl Agende und Katechismus; aber nur solche, welche der Lehrstand auf Grund der Bekenntnisse verfasst hat — von Anerkennung der Gemeinden ist früher keine Rede. — Das ist alles ganz schön, so lange man dabei verbleibt; aber wie, wenn der Fürst selbst Agenden macht oder sie durch nicht bekenntnisstreue Geistliche ausarbeiten lässt? Das ist eben alles geschehen und somit der ganze Grund durchlöchert. Um ihn herzustellen, müssten Völker und Fürsten erst im Geiste der Reformation stehen, und dann müsste das Vertrauen zu den Fürsten und den „vornehmsten Theologen" hergestellt seyn. Aber welche sind heute die „vornehmsten Theologen?" Kein einziger wird eine irgend nennenswerthe Majorität haben. — Nun, Gottes Wort soll gelten und demnach müssen sie geschätzt werden? — Ganz schön! aber da kann es vielleicht die kleinste Minorität seyn, welche sich mit Recht auf Gottes Wort beruft — und zum Schein werden es wohl Alle thun: wer soll dann der Richter seyn? — Aus St.'s Sinne wird uns zum Troste vielleicht gesagt werden: alle jene juristischen Bestimmungen haben es zur Voraussetzung, dass der Fürst bekenntnisstreu sei im bekenntnisstreuen Lande; das ist aber ein schlechter Trost

für unsere Zeit, denn wo trifft diese Voraussetzung zu? — und die Fürsten nehmen trotz des Aufgebens der Bekenntnisse dieselbe Macht in Anspruch — jetzt nicht für, sondern gegen das Bekenntniss. Wer kann nun mit solchen Faktoren noch im Ernste rechnen, wenn ihm Gottes Wahrheit Alles ist?

V. Die Consistorien, ursprünglich geistliche Gerichte, welche in Bann- und Ehesachen Recht sprechen und aus Geistlichen und gottesfürchtigen Laien bestehen sollten, damit sie als Repräsentation der Gemeinde oder Kirche (nach Matth. 18) gelten könnten. Man forderte sie auch für den Fall, dass die Bischöfe dem Evangelio beiträten, sie sind also zu Anfang nicht nothwendig als fürstliche Commissarien gedacht worden und Luther hat von ihnen als einer geistlich-politischen Polizeibehörde ganz bestimmt nichts wissen wollen (S. 312). Da nun die Bischöfe in Masse weder übertraten noch auch neue gewählt wurden, so bekamen die Consistorien bald auch die obere Kirchen-Verwaltung, d. h. die Beaufsichtigung und Vermögensverwaltung. Die Laienräthe wurden auch bald als besondere Vertreter der weltlichen Obrigkeit angesehen und damit die Consistorien gemischte, d. h. theils kirchliche theils bürgerliche Gerichte. — Mit solchen Consistorien haben wir's also eigentlich (S. 314) zu thun. Man erwog es freilich 1558, ob die geistliche Gerichtbarkeit nicht den Pfarrern zu überlassen sei; ging aber davon ab, angeblich um dieselben nicht zu überbürden und weil ihnen die äussere Execution doch fehlen würde (S. 315). Was nicht ständige Verwaltung oder Gerichtsbarkeit ist, sondern zu den unmittelbaren Aeusserungen der Kirchengewalt gehört, das haben die Consistorien nicht; sondern das hat sich der Fürst noch besonders reservirt und lässt es durch die oberste Staatsbehörde ausführen, d. h. Gesetzgebung über Verfassung, Liturgie, Errichtung von Pfarren, Dispensationen u. dgl. (S. 316). Doch hat auch in diesen Dingen das Consistorium an den Fürsten zu berichten. Dass das Consistorium trotz alles Uebrigen für kirchliche Behörde gelten sollte, sieht St. darin, dass anfangs keine Appellation vom Consistorium an den Fürsten Rechtens gewesen (S. 318) — lange währte das aber nicht, und ausserdem hat es auch wenig zu bedeuten, da doch der Fürst das oberste Kirchen-Regim. hatte: heutzutage ist es schon längst nicht mehr respectirt (S. 319), denn in Preussen z. B. hat der Fürst die lutherischen Consistorien gegen den Protest des Oberconsistoriums eigenmächtig aufgehoben. Die durch die Fürsten allmählig, aber meist völlig vollzogene Revolution in Kirchensachen hat das Alte auch meist ausser Daseyn gesetzt, wenn

auch an vielen Orten die alten Namen geblieben sind. St. selbst gesteht zu, dass durch die völlige Unterordnung der Consistorien unter die Fürsten und dadurch dass von jenen an die höchsten weltlichen Gerichte appellirt werden konnte, dieselben zu weltlichen Gerichten geworden seien (S. 320). Die Folgerungen daraus zieht er aber nicht für die heutige Kirche. Ferner war der Fürst der Gerichtsbarkeit seines Consistoriums nicht unterworfen (S. 320), obwohl das noch Carpzow verlangte: so hatte der Fürst keine kirchliche Gerichtsbarkeit, wenn er sich nicht frei unter ein fremdes Consistorium stellte. So ist nach St.'s Geständniss das Consistorium in sein Gegentheil verkehrt (S. 321) und wir meinen, damit ist es auch rechtlich abgeschafft, wie seine Gerichtsbarkeit in manchen Ländern auch völlig aufgehört hat (wie lange Zeit in Preussen und Bayern). Die Ehegerichtsbarkeit konnte ja auch nach den Symbolen von weltlichen Gerichten geübt werden und so bliebe dem Consistorium nur der Bann und die Verwaltung (S. 322). Schon im vorigen Jahrhundert wurden die mehr bürgerlichen Sachen von den Consistorien auf die weltlichen Gerichte übertragen, Bann und Kirchenzucht kamen ausser Gebrauch, und so ist von den ursprünglichen Consistorien keine Spur mehr übrig (S. 323), denn die seit 1817 in Preussen neu errichteten Consistorien haben nur etliche *interna* bekommen und alles Uebrige haben die Regierungen. St. meint nun, seit 1845 seien in Preussen die alten Consistorien und der Oberkirchenrath später als rein kirchliche Behörden unter dem Könige wiederhergestellt, aber er vergisst das Einzige, die Hauptsache (das Oel in diesen Lampen), dass diese Behörden nicht mehr wie die alten auf dem Bekenntnisse der luth. Kirche stehen, weshalb wir sie auch nicht anerkennen können.

So meint denn St. (S. 326), die Consistorien seien jetzt freilich f ü r s t l i c h e und Staats-Behörden (ungleich den Pfarrern), aber dennoch zugleich Kirchenbehörden, weil sie kirchliche Dinge behandeln und die Kirche auch gegen den Fürsten zu vertreten hätten (S. 326 f.), womit nach unsrer Meinung so gut wie Nichts gesagt ist, weil die ganze Kirche nicht auf dem Bekenntnisse des Evangeliums sondern auf Cabinets-Ordres gegründet ist. Wir würden auch aus dieser Darstellung St.'s den Schluss machen, dass wenn der Staat jetzt die Kirche also (immerhin „kirchlich") regirt, die Regierung darüber dem Landtage Verantwortung schuldig sei, was doch St. so gut wie die Regierung in Abrede stellen.

VI. Die S u p e r i n t e n d e n t e n führen persönliche Aufsicht über die Pfarrer und Gemeinden unter Leitung der Consisto-

rien. Wie elend es aber damit bestellt ist, wo das Bekenntniss oben und unten nicht mehr anerkannt ist, weiss jeder aus Erfahrung.

VII. Die Synoden sollten die alten Concilien seyn und nur etliche Laien hinzugenommen werden. Indem aber die Fürsten das Kirchen-Regim. hatten, konnten die Synoden als Landessynoden auch nicht zu besonderer Bedeutung gelangen, obwohl die Fürsten durch die Synoden zuerst noch den Ausspruch des Lehrstandes über Schriftmässigkeit einholten (S. 333). Dagegen hat die reformirte Synode das höchste Kirchen-Regim. — welcher Gedanke der luther. Kirche fremd ist. Die neueren Synoden sind blosse Pastoral-Convente zu gegenseitiger Förderung. — Wenn die Landstände Mitwirkung in Kirchen-Sachen hätten, so hätten sie die nur als Theilhaber der Obrigkeit, nicht als Vertreter der Gemeinden, was nach unsrer Anschauung von Obrigkeit und Volk aber ziemlich auf Eins hinauskäme.

VIII. Die Gemeinden haben thatsächlich keinen Antheil an der Kirchen-Gewalt, denn was man als solchen forderte, ging alsbald auf die Fürsten über, und wo die Fürsten katholisch waren, wie in Oesterreich, auf die obrigkeitlichen Stände. Doch haben die Gemeinden das Recht der Gegenvorstellung (S. 340), und gründet sich die Gewaltausübung auf Verletzung des Bekenntnisses, so ist die Nichtbeachtung der Gem. eine Rechtsverletzung und kann die Gemeinden nöthigen, Gott mehr zu gehorchen als den Menschen (S. 340). Von diesem Rechte haben wir in Sachen der Union lediglich Gebrauch gemacht. So hat auch die Gemeinde bei Besetzung der Aemter ein Widerspruchsrecht (S. 342). Doch werden die Aemter nicht von den Gemeinden, sondern vom Kirchen-Regim. übertragen; wo die Gemeinde die Personen wählt, drückt sie nur ihr persönliches Vertrauen aus ohne die Vollmacht des Amtes zu übertragen. In Nothfällen aber behauptete Luther das Recht, dass die Gemeinden sich Prediger beschaffen ohne der Bischöfe, also ohne des Kirchen-Regim. Bestätigung. In diesem Nothfalle sind wir aber jetzt und aus den Nothfällen heraus bilden sich dann neue Ordnungen. — Die Kirchenzucht haben im Ganzen die Consistorien, doch hat der Pfarrer das Recht der vorläufigen Abweisung vom Abendmahl, Versagung des Brautkranzes und der Pathenschaft. Dabei aber hat die Gemeinde ein unentziehbares Recht einen unbussfertigen Sünder von ihrem Altar abgewiesen zu sehen (S. 344).

IX. Die Frage der Presbyterial- und Synodal-Verfassung. St. gibt zu, dass die Gemeinde nicht die Stellung einnimmt, welche ihr nach lutherischen Principien

zukommt, bestreitet aber sowohl nach luther. Principien als auch aus Gründen zeitlicher Zweckmässigkeit das jetzt sehr allgemeine Verlangen nach Vertretung der Gemeinden: er bekennt damit unwillkürlich, dass die landeskirchlichen Gemeinden eben nicht lutherisch sind. Zuerst erkennt ja St. nur Ein Amt, das Amt des Wortes innerhalb der Gemeinde und keine nichtlehrenden Regierer der Kirche, ein Punkt, in welchem wir immer mit ihm scheinbar stimmen. Doch kann der Pastor Gehülfen aus dem Laienstande als Pfleger haben und für die Kirchenzucht muss die ganze Gemeinde mitthätig seyn (S. 480). Die Synode sollte Erweiterung des Kirchen-Regim. seyn und besonders aus Dienern des Wortes gebildet seyn, welche auch immer die Hauptmacht behalten müssten. Nicht die Gemeinde hat das Lehramt in sich aufzunehmen (was reformirt ist), sondern das Lehramt hat die Gemeinde in gewählten Vertretern aufzunehmen. Dass das Letztere geschehe, ist freilich weder altkatholisch noch herkömmlich in der lutherischen Kirche; aber es ist der Entwicklung in unserer Zeit angemessen (S. 350) und wird dadurch in etwas der apostolische Zustand erneuert, da auch die Gemeinden Theil nahmen. Dies Letztere scheint uns ein etwas unklarer Punkt bei St., denn dass die Muttergemeinde zu Jerusalem bei jenem Beschlusse in Betreff der Beschneidung und die Gemeinde zu Antiochien bei der Abordnung des Paulus und Barnabas sich betheiligte, steht doch auf ganz anderem Grunde als die beabsichtigten Synoden von Landeskirchen.

Ob es fromme jetzt in Landeskirchen die Gemeinden am Kirchen-Regim. zu betheiligen? (S. 350) Diese Frage verneint St. durchweg. Das allgemeine Priesterthum dürfe man nicht vorwenden, denn das bestehe hier nur darin, falsche Lehre für sich abzuweisen (was wir auch für richtig halten) (S. 353) — jetzt aber will das Volk mitregieren um die rechte Lehre völlig abzuschaffen. Diese Thatsache bestreiten wir gewiss nicht, machen aber umgekehrte Folgerung daraus. St. meint, jetzt müsste die vom christlichen Glauben durchdrungene Obrigkeit ihre volle Macht behalten, um erst den Glauben wieder allgemein einzuführen. Wir sagen: wo ist die Gewähr für die Christlichkeit der Obrigkeit? Wir sehen davon nichts oder sehr wenig — und sollte man von derselben Macht, welche das Organ alles Umsturzes seit mehr als hundert Jahren gewesen ist, nun mit einem Male die Herstellung erwarten können? Gott pflegte bisher nicht so zu regieren, sondern wer sich an seinem Evangelio vergriffen hat, der hat den Tod davon. Und ferner, wenn wir auch kein

Recht der Gemeinden behaupten, den rechten Glauben abzuschaffen, so verlangen wir's doch für uns, dass die Abgefallnen ihren völligen Abfall auch also durch ihr Zeugniss documentiren, damit wir von ihrer gefährlichen Gemeinschaft mit unsern Kindern loskommen. Die Obrigkeit hat kein Recht, uns unter der erdrückenden Gemeinschaft der abgesagten Feinde dadurch festzuhalten, dass sie es nicht zu einem aller Welt offenbaren äussern Zeugnisse des Abfalls kommen lässt. Nicht durch die Macht der Obrigkeit soll ferner Christi Kirche zusammengehalten werden, sondern ihr Zusammenhalt ist durch Einen Geist und Einen Glauben, und in der Gemeinschaft Eines Glaubens kann man dann hinterher auch Ein Kirchen-Regim. haben und der Obrigkeit möglichst viel davon überlassen. Mit dem Zusammenhalten aber werden alle, auch die lutherischen Elemente, in das allgemeine Verderben gezogen. — St. meint: erst Glauben schaffen, und dann an die Verfassung gehen (S. 355), — wir meinen: hier ist Nichts zu verfassen; sondern erst Klarheit für das Bekenntniss! Sonderung der Bekenner und der Bestreiter des Evangelii, und dann wird das Verfassen sich von selbst auf ganz neuen Grundlagen machen. — Und wer hat, fragen wir, der Obrigkeit Auftrag und Macht gegeben Glauben zu schaffen? Ueberhaupt schon Niemand! und nun vollends heute! Diese, den Kammern verantwortliche Obrigkeit sollte wirklich neuen Glauben, eine christliche Wiedergeburt des Volkes beschaffen? Das heisst wahrlich Trauben von den Dornen lesen wollen. — St. selbst gesteht: (S. 355) „Ist die Obrigkeit selbst nicht von Eifer für den Glauben durchdrungen, sondern eher geneigt ihn niederzuhalten“ (und wo wäre sie das jetzt nicht? fragen wir), „dann muss sich das Band der Kirche zum Staate lösen, und können dann kaum mehr Nationalkirchen aufrecht erhalten werden.“ Nein, gewiss nicht! meist ist's pure Lüge damit — wären sie möglich, so wollten wir mit Thränen Gott dafür danken. Aber wenn St. nun fortfährt: „Es kommt dann nothwendig zur Entkirchlichung der Kirche, die Gläubigen müssen ausscheiden, und als kleine Haufen die wahre Kirche fortsetzen“ — so geben wir das letztere zu und handeln längst darnach; aber das erstere perhorresciren wir aufs äusserste, denn die Kirche wird wahrlich nie „entkirchlicht“: das Volk wird auch nicht erst dann entkirchlicht, sondern es war es längst, und nun ist es nur zur Frucht gekommen, welche aber für die Kirche wieder zum Segen werden muss, wie alle Gerichte Gottes. Und wenn St. zum Schlusse sagt: Unter allen Umständen ist

jetzt die Bürgschaft für Erhaltung des Bekenntnisses bei der Geistlichkeit und nicht bei der Gemeinde zu suchen: — so sehen wir darin erstlich einen Widerspruch dagegen, dass eben die Obrigkeit alles machen sollte, und zweitens ist die Bürgschaft jetzt wie immer nur bei Geistlichen und Laien ganz zugleich. Von dem, was St. in Summa die „Geistlichkeit“ nennt, hoffen wir nichts Gutes, sondern sehen darin eben den allergrössten Jammer, denn in dieser concentrirt sich nur, was sonst im ganzen Volke verbreitet ist.

St. nennt es eine „Grundtäuschung“, dass der Oberkirchenrath 1850 seine Einsetzung erst durch eine Landessynode legitimirt haben wolle, denn die Legitimität der Gewalt beruhe nicht auf dem Gemeindewillen, sondern auf Gottes Wort (S. 356). Das letztere ist gewiss richtig; aber es fragt sich eben, wie weit die Landeskirche noch auf Gottes Wort stehe, und ob Gottes Wort solchen Ob.-Kirchen-Rath ergibt? St. hat selbst oft genug in diesem Buche gesagt, dass ein Kirchen-Regim. nur soweit gehe, als die Menschen mit ihm desselben Glaubens seien, so muss doch eine Landes-Synode es erst zeigen, wie weit man auf demselben Bekenntnisse stehe, und somit ist der Ob.-Kirchen-Rath nur auf der unbegründeten und tausendfach widerlegten Voraussetzung erbaut, dass die Landeskirche wirklich Eines Bekenntnisses mit dem Ob.-Kirchen-Rath sei. Wir sehen darum den Ob.-Kirchen-Rath auf hohlen Grund gebaut. Freilich hat eine Synode für die Gläubigen ihr Ansehen nur durch das Wort Gottes, wenn sie eben darauf steht; aber auf der Synode bekennt eben eine Religionsgemeinschaft, ob und wie weit sie auf dem Worte ruhe, und solch Bekenntntss ist vor allen Dingen noth, dass Gläubige und Ungläubige wissen mögen, woran sie miteinander sind. Wir fürchten nicht, dass eine zwiespältige Synode die Selbstständigkeit der Kirche vernichte (S. 358), sondern glauben, dass dieselbe durch jene erst recht an's Licht treten werde, weil das Wort eine weltüberwindende Kraft hat, wenn es auch nur von zweien oder dreien am rechten Orte wirklich bekannt wird. Wegen der Union fürchtet St. die Landessynode, auf welcher dann dieselbe, die bisher durch illegitime Gewalt nur die ganze Landeskirche umstrickt habe (S. 359), auch äusserlich rechtlich durchgeführt werden würde; wir aber meinen, dass durch solchen scheinbaren Sieg der Union eher ihr Untergang herbeigeführt werde, und auch darum wünschen wir gerade die Synode. Auch wir meinen mit St., dass die Majorität solcher Synode das Bekenntniss nicht vernichten könne; aber wir gestehen es vollkommen zu, dass eine Majorität, welche so

schon nicht mehr auf dem Bekenntnisse steht, es dann auch offen bekennen und somit klar von demselben abtreten könne, was wir nur für ein Glück halten unter den jetzigen Umständen. St. selbst sagt, dass dann die noch luther. Elemente in der Landeskirche (die er für mächtiger hält als wir) sich von derselben trennen würden, weil „die Einschläferung der luther. Kirche in der Landeskirche ein grösseres Uebel wäre als die Sprengung der Landeskirche." (S. 359). St. meint: „Diese Sprengung herbeizuführen bleibt eine schwere Verantwortung", da ohne die Synode „das Kirchen-Regim. in Treue (?gegen die Union?) und Gerechtigkeit (?gegen wen?) die Kirche wahrhaft und in Frieden erbauen könnte." Wir fragen: wahrhaft und in Frieden? da das Bekenntniss schon so unterdrückt ist? Nein, die nach dem Worte nicht zuerst fragen, haben keinen Frieden und können für Gottes Reich Nichts bauen. Freilich vermuthen auch wir, dass die Synode zum Schlusse das Kirchen-Regim. selbst stürzen würde, was wir aber für gar kein Unglück halten. Was soll der Baum ohne Früchte das Land noch hindern? Doch wissen wir wohl, dass gar manche uns viel schöne Früchte nach ihrer oberflächlichen Beobachtung auftischen werden.

X. Die protestantische Kirche unter katholischen Fürsten. Weil die Consistorien nur theils richterliche, theils administrative Behörden sind und die Synode nur eine approbirende Versammlung ist, so musste, da die Kirche, wie St. meint, doch eine oberste Autorität haben muss, in deren Namen die Kirche regiert wird, die Kirchengewalt auch beim Fürsten bleiben, wenn er auch katholisch wurde (S. 360 f.). Doch kann ein solcher nicht beurtheilen, was dem Geiste der Kirche gemäss sei oder nicht, und so muss er denn die Ausübung derselben einer protestant. Behörde selbstständig überlassen, die in seinem Namen regiert und ihre Erlasse in seinem Namen ausgehen lässt. Solche Ernennung des katholischen Fürsten und solches Ausgehen der Kirchenverordnungen in seinem Namen sind sehr bedenklich (S. 371), aber das Leben (?) habe diese Unebenheiten mannichfach ausgeglichen (?). — St. meint, unter dem katholischen Fürsten trete nur das deutlicher hervor, was überhaupt und an sich selbst eine Unvollkommenheit der protestantischen Kirchen-Verfassung sei (S. 372). Unsre Meinung aber ist, hier zeige sich nur, wie verkehrt es sei, das geistliche Kirchen-Regim., d. h. wirkliche Beaufsichtigung der Lehre, Bann und Jurisdiction von dem Predigtamte zu sondern. Wo steht geschrieben, dass die Kirche eine oberste

menschliche Autorität haben müsse, in deren Namen sie regiert werde? Christus regiert die Kirche wahrlich genug durch sein Wort. Was hat die Kirche als solche Befehle ausgehen zu lassen? So weit sie reicht, möge sie ihre Ordnung durch die Organe machen, welche sie hat, und was über sie hinausliegt, hat sie weder zu befehligen noch von ihm Befehle anzunehmen in kirchlichen Dingen. Gehören Fürst und Volk zu ihr, so können die auch äussere kirchliche Ordnungen für das Land geben, welche dadurch Landesgesetz werden; ist das aber nicht der Fall, oder hat das patriarchalische Regiment einem durch eine indifferente Landesvertretung beschränkten constitutionellen Platz gemacht, so treten auch ganz neue Verhältnisse ein, unter denen sich neue, einfachere Ordnungen bilden müssen.

Auch in diesem zweiten Theile seines Buches weiss also St. wenig Trost zu ertheilen. All sein Rath kommt nur auf Hinhalten hinaus. Mit dem Bekenntnisse weiss er nicht Ernst zu machen, denn die Macht der juristischen Gewohnheit hält ihn gefangen. Gott wird wohl diesen Wirrwar, aus welchem sich St. nicht herausfinden konnte, über Nacht einmal aufräumen.

In mehreren Anhängen bespricht Stahl noch die Theorien von Höfling, von Richter, von Puchta und von den Erlangern, denen sich die missourische von Walther anschliesst. Wir wollen hier besonders kurz seyn.

Im ersten Anhange, bei Höfling bespricht St. erstens dessen Lehre von der Priorität der unsichtbaren Kirche vor der sichtbaren und sucht zu zeigen (S. 376), dass H. selbst dieser seiner Lehre widerstreite, indem er sagt, dass die sichtbare Kirche zugleich von Gott mit der unsichtbaren gestiftet sei. Zweitens nimmt St. Höflings Lehre vom Amte vor, nach welcher das Predigtamt nicht von Gott selbst gestiftet, sondern von der Gemeinde zu löblicher Ordnung errichtet sei (S. 377). Die Gemeinde soll predigen als aus lauter Priestern bestehend, und sie überträgt es denen, es in ihrem Namen zu thun, welche Gaben dazu besitzen. Hiegegen sagt St.: Es ist ungereimt den blossen Haufen (wir sagen, wenn ein solcher wirklich da seyn könnte) das Amt erst schaffen zu lassen, weil nimmer die Gestaltung aus dem Chaos kommt, und führt Melanchthons Spruch an: *absurdum est, ecclesiam cogitare sine ministerio.* Ein solches Amt ist kein Hirtenamt mehr, sondern das eines Gesellschaftsbeamten (S. 381), welches unter das Gericht der Majorität der Gemeinde gestellt ist, wie denn Rothe diese Consequenz auf's vollständigste zieht. Den

biblischen Beweis St.'s gegen Höflings Lehre vom Amte halten wir für wohl gelungen (S. 382). Höfling stützt sich auch nicht auf die Schrift, sondern angeblich auf die allgemein protestantischen Principien (S. 384) und auf die Unmöglichkeit, dass Christus eine ceremonialgesetzliche Ordnung des Amtes und ein göttliches und ausschliessliches Amtsprivilegium gestiftet haben könne. St. entgegnet ihm, dass auch keines von beidem behauptet werde, sondern ein von Christo gestiftetes Amt Sein Evangelium lauter und rein zu predigen. Wolle man das Cerimonie nennen, so seien es die Sacramente mindestens ebenso (S. 385). Drittens redet St. von Höflings Lehre vom Kirchen-Regiment, welches derselbe völlig vom Kirchenamt oder Predigtamte trennt. Das Predigt amt laut H. ist seiner Funktion nach von Gott, das Kirchen-Regim. aber ganz und gar von der Gemeinde, die es auch behalten kann, während sie das Predigtamt Einem übertragen muss. H. nennt das Predigtamt sacramental und das Kirchen-Regim. sacrificiell, welche Unterscheidung hier aber nicht zuzutreffen scheint, weil auch das Kirchen-Regim., wie es St. fasst, sacramental ist, d. h. ein Handeln Gottes mit den Menschen bedeutet. Was aber St. von Gegenbeweis anführt, ist alles ohne Ausnahme von dem hergenommen, was eigentlich des Predigtamtes ist laut der Symbole. Hier kommt recht an den Tag, wie wenig St. das Verhältniss zwischen Predigtamt und Kirchen-Regim. klar gemacht hat. Im Grunde setzt er sie als Eins (und das thun wir auch, wenn man das Wort „Kirche“ in „Kirchen-Regiment“ betont) — aber weil er dem Kirchen-Regim. vieles anhängt, was nicht eigentlich kirchlich und christlich, sondern allgemein menschlich und weltlich ist, so bekommt er dann doch zweierlei Amt: erst ein Predigtamt ohne diese Anhängsel und dann ein Predigtamt mit denselben, wie er auch selbst andeutet S. 289, wo er sagt: „Das Predigtamt richtet seine Wirksamkeit auf das Innere der Seelen, und das Kirchen-Regim. auf den äussern Zustand der Gemeinde.“ Richtig sagt St., dass wenn Paulus den frechen Sünder bannt, er gewiss sacramental im Namen Gottes gehandelt hat, doch folgt daraus für uns nur, dass kein Kirchen-Regim. als ein zweites Amt neben oder über dem Predigtamt, sondern dieses selbst gehandelt habe.

Ferner behauptet H., dass das Kirchen-Regim. nicht im Namen Gottes sondern im Namen der Gemeinschaft fungire, weil das Kirchen-Regim. fehlbar sei und weil seine Acte legislativen oder richterlichen Charakter hätten, und sollten die im Namen Gottes geschehen, so würden die protestantischen Gewissen dadurch beschwert. St. entgegnet ihm,

nicht den Inhalt der Befehle habe Gott gegeben, sondern nur das Amt dazu, und sei der Inhalt wider den Glauben, so müssten sich Christen sowohl von solchem Kirchen-Regim. wie von einem irrlehrenden Pastor lossagen (S. 390). Aber St. beachtet hier nicht, dass Christus wohl ein Predigtamt eingesetzt und die Lehre dazu gegeben hat, nicht aber ein zweites Predigtamt (was St. „Kirchen-Regim." nennt), welches in mehr befehlender Weise für den äussern Zustand der Gemeinde auftreten soll. Will man solch befehlshaberisches Amt einmal haben (und Höfling will das freilich und war selber Königlich Bayerischer Consistorial-Rath), so kann das Nichts im Namen Gottes befehlen. Endlich sagt H. noch, viele Anordnungen des Kirchen-Regim. seien nur adiaphoristisch und es sei unpassend sie im Namen Gottes zu geben (S. 391); St. aber entgegnet ihm wieder, der Inhalt sei wohl oft so; doch die Ermächtigung, kraft deren Anordnungen in der Kirche gegeben werden, sowohl solche, die auf göttlichem Gebote, als solche, die auf menschlicher Zweckmässigkeit beruhen, ist *divini juris*, ist ein Ausfluss des Befehls: „weide Meine Schafe" — als ob Christus nicht deutlich genug gesagt, dass die Apostel Seine Schafe mit Evangelium und nicht mit adiaphoristischen Befehlen nach menschlicher Zweckmässigkeit zu weiden hätten. Wenn sich dann St. noch (S. 391) auf vieles an den Predigten beruft, was auch nicht Evangelium, sondern Zukost sei, so hilft ihm das freilich nichts. Und wenn St. aus Augsb.-Conf. 28 beweisen will, dass das Kirchen-Regim. *juris divini* sei, so vergisst er, dass Art. 28 der Augsb.-Conf. nicht vom Kirchen-Regim., sondern vom Bischofs- oder Predigtamte handelt.

Ist Höflings Grundansicht die, dass es „im Aeussern nichts Geweihtes und Heiliges" (gebe S. 393), wie St. meint, so haben wir mit H. auch Nichts gemein, denn freilich glauben wir, dass das Himmlische hier in diese Welt herein reicht und menschliches Wesen weihet und heiligt, dass man von heiligen Vätern, Müttern, Brüdern, Schwestern, ja Häusern und Stunden reden kann und soll; aber wir meinen nicht, dass diese himmlische Heiligkeit durch menschliche Einsetzung und Titel zu Wege gebracht wird, sondern durch das lautere Wort Gottes, wo es durch den Glauben Wohnung macht. Das ist wahre Weihe und Heiligung.

Darnach durchspricht St. und zwar zum Theil mit grossem Geschicke etliche an Höfling anklingende Stellen Luthers, dann die Aussprüche der Symbole und die Kirchen-Ordnungen, und sucht aus allen zu beweisen, eine wie neue Lehre die Lehre Höflings vom Amte sei.

Einen zweiten Anhang widmet St. seinem im Ganzen auf Höfling stehenden Gegner Richter. Dieser meint, schon Luther sei nach dem Bauernkriege von sich selber abgefallen und diesem Abgefallenen folgten dann die Dogmatiker und die Kirchen-Ordnungen. Erst habe Luther in Begeisterung die Gemeinden als geistliche Priesterschaft und Subjekt hoher Rechte, nachher aber als rohes Volk betrachtet, welches der Zucht des Wortes und der Polizei des Regimentes bedürftig sei. — St. fasst den Streitpunkt so: nach seiner Ansicht habe das Amt eine Berufung von Gott nicht nur zu Predigt und Sacramenten, sondern auch zur Regierung der Kirche. Ihm gebührt ein principaler Antheil an den kirchenregimentlichen Festsetzungen und theils ausschliesslich theils an erster Stelle die kirchenregimentliche Vollziehung: damit ist aber die Theilnahme der Gemeinde nicht ausgeschlossen. Richter dagegen will ein vom Predigtamte ganz getrenntes Kirchen-Regim., welches seinen Grund allein in der Gemeinde hat. Richters Beweise gegen St., dass nach den Alten das Predigtamt nichts Neues in der Lehre aufdringe und dass es etliche Laien beigegeben haben solle, wendet dieser gerade für sich an, dass darnach also das Predigtamt unstreitig das Kirchen-Regim. habe und nur etliche Laien dazu nehmen müsse (S. 428). — Wenn R. gegen St. (S. 429) sagt, dass der letztere sich selbst widerspreche, wenn er der Gemeinde das Recht zueigne von einem bekenntnissfeindlichen Lehramte abzufallen, so meinen auch wir, dass an diesem Vorwurfe etwas sei. Denn wie soll St.'s „Gemeinde" je von einem Irrlehrer loskommen, wenn sie ihn hat? Ebensowenig wie St. selbst von der Union losgekommen ist. Da ihm zum Wesen der Kirche der äussere Organismus zugehört, so muss ja die „Gemeinde", welche in der Wirklichkeit nie einig ist (wenigstens nie zugleich zu der Erkenntniss kommt: „dies ist ein Irrlehrer" — und noch weniger zusammen zu dem Entschlusse ihn nun zu verlassen), ihren Organismus zerbrechen, also an ihrem Theile nach St.'s Theorie in etwas aufhören Kirche zu seyn, also eine Art Selbstmord an sich vollziehen. Nein auf dem Grunde der St.'schen Lehre werden die Menschen nie zur That gelangen, dass sie die falschen Propheten verliessen und dem Miethlinge das Gehör verweigerten. St. meint zwar, aus dem „Nothrechte" bei einreissender Irrlehre sei ebenso wenig „das Maass für den ordentlichen Kirchenbestand" herzunehmen, wie man aus dem Spruche: „Man muss Gott mehr gehorchen als den Menschen" den ordentlichen Gehorsam gegen die Obrigkeit herleiten soll. Aber St. vergisst,

dass die ganze Schrift voll Warnungen ist vor falschen Propheten und voll Befehle diese zu meiden, während sie Nichts lehrt, wie man sich von böser Obrigkeit thun solle. Mag da fliehen, wer kann, aber sie zu leiden schadet der Seele nicht, während der Irrlehrer für die Seele unleidlich ist. Ausserdem sagt der Herr Christus (und die Apostel) voraus, dass Seine Kirche in dieser Welt keinen ordentlichen Kirchenbestand, was St. so nennt, je haben werde, denn Zwiespalt zu bringen ist Er gekommen und zwei werden gegen drei in Einem Hause seyn. Das heisst doch wohl mit andern Worten: Christus macht durch Sein Evangelium, die himmlische Gnadenwahrheit, die Subjekte wach, und das will Er auch — damit wird aber alles Innere nach aussen gekehrt und vielfach das Unterste zu oberst, das Letzte zum Ersten gemacht. Er macht nicht blos die zwei Gläubigen von den fünfen wach zum Bekennen, sondern in gewisser Weise auch die drei andern zum Widerstreiten und Verfolgen. Das beides will Christus thun (Stahl will's ihn aber nicht thun lassen). Darum kommt man in Christi Kirche nie soweit, hochstrebende Kirchen-Verfassungen in's Werk zu richten: man hat sich da immer schon bei den Grundlagen mit dem höllischen Heere herumzuschlagen und so geht es fort zum ewigen Leben. Was hoch aufgebaut wurde, das war als solches gar nie Christi Kirche, sondern der Menschen Phantasie, wie sich denn in der Folge immer bewies, dass solche Kirche feindlich gegen Christi Wort anging und das Licht nicht vertragen konnte. — St. kann nie das volle Recht der Subjektivität zugestehen: er meint, weil sie meist irre gehe, so müsse sie gefesselt werden; aber Christus hat so nicht gelehrt, noch je selbst also gehandelt. Er hatte alle Macht, und — liess sich kreuzigen, so frei gab Er den Widerspruch. Aber die Lehre vom Kreuze ist heute gross Geheimniss. Viele „Fromme" unsrer Tage sind wohl schnell zum Kreuzigen, aber nimmer zum Kreuztragen. Weil St. nicht wirklich das Kirchen-Regim. im Predigtamte beschlossen und durch das Evangelium bestimmt seyn lässt, so kann er auch Richters Einwürfen, so schwach die an sich seyn mögen, nicht völlig entgehen. Es wird jeder, welcher das Neue Testament und Luther sonst kennt, das Gefühl behalten, dass sich St.'s Theorien von Kirchen-Regim. und Kirchen-Verfassung mit jenen im Grunde nicht vertragen; und nun gar, wenn man bedenkt, zu welcher Kirchen-Polizei und Tyrannei St. durch die noch zum Vorspann genommene Obrigkeit gelangt! — Richter, auch ein Jurist, fühlt das zwar; doch ein juristisch Kirchen-Regim. will auch er haben; es

soll aber als etwas pur Menschliches wenigstens vom Predigtamte abgesondert seyn — dass er's dem „allgemeinen Priester“ abgewinnen will, scheint dann freilich auch sehr sonderbar, und wird von St. gegeisselt (S. 434 f.). — In Betreff des landesherrlichen Kirchen-Regim. lehrt Richter, dass es nach Lehre der Reformation nichts Geistliches sei und also mit vollem Rechte dem Fürsten zukomme, der darin auch nicht an die Mitwirkung des Lehrstandes gebunden sei; und man muss zugeben, Richter fasst das Kirchen-Regiment äusserlicher und weniger geistlich als St., aber die Reformatoren rechnen doch zum Kirchen-Regim., welches die Prediger haben sollen, noch manches, was auch äusserlich scheint, als z. B. die Anstellung der Caplane, Schulmeister und Kirchendiener, welche Luther nicht von der Obrigkeit ohne Willen des Pfarrers vorgenommen haben will, denn das ist doch geistliche Sache, wenn sie auch viele nicht dafür erkennen mögen (S. 439). St. zeigt im Ganzen, dass die Reformatoren, abgesehen von mancher Unklarheit im Ausdrucke, dem Predigtamte ausser der Predigt und den Sacramenten freilich auch Anderes, nämlich Macht äusserer Anordnung für die Kirche beigeschrieben hätten, und die Obrigkeit hat laut Luther nur Schutz und *cura* für die Kirche, nicht aber das Kirchen-Regim. Richter dagegen sieht in Luthers Aeusserungen der Art lauter Zusammenhangslosigkeit und Selbstwiderspruch, während St. alles dadurch erklären will, dass Luther dem Fürsten wohl das Recht des ersten Aufstandes gegen das abgefallene römische Kirchen-Regim., nicht aber das Recht es selbst zu führen beigelegt habe; doch gibt auch St. wieder zu, dass Luther in die *cura* und Pflege der Obrigkeit manches hineinlegte, was St. sonst zum Kirchen-Regim. rechnet. Darum mag ihr Unterschied auch nicht so gross seyn, und zum Schlusse entdeckt auch St. (S. 442), dass Richter im Resultat dieselbe Lehre von der obrigkeitlichen Kirchengewalt mit ihm habe. — Endlich behandelt St. noch das Verhältniss des Lehrstandes zum landesherrlichen Kirchen-Regim. gegen Richter. Zuerst sagt St. sehr schön, dass sich's bei dem Kirchen-Regim. und seinen Anordnungen nach Lehre der Reformation nicht um ein Recht der Predigerschaft eines Landes, auch nicht um Rechte der Menschen, sondern „um Bewahrung der göttlichen Lehre und des kirchlichen Geistes“ handle. Dann zeigt er aber, dass es protestantischer Verfassungsgrundsatz ist, dass der Fürst sich zum Kirchen-Regim. der Kirchendiener als Organe zu bedienen habe, und dass seine Erlasse daher ungültig seien (S. 446), wogegen Richter es nur zweckmässig und

lobenswerth findet, wenn der Fürst die Sachverständigen zu Rathe zieht. Freilich gibt auch St. wieder zu, dass es mit der von ihm angenommenen Verbindlichkeit des Fürsten sehr wenig auf sich habe, (S. 447) denn er kann sich wohl etliche Theologen aussuchen, welche zu allem Ja sagen, was er will, und dann hat er dem Grundsatze genügt. Es sind eben immer die rechten evangelischen Leute vorausgesetzt — dann wird der Fürst nicht Knecht des Predigtamts und das Predigtamt nicht Knecht des Fürsten (S. 448) —, aber wo? wo sind die rechten Evangelischen? dass man darauf rechtsverbindliche Verfassungen bauen und alle Seelen daran binden kann? — Im Vorbeigehen zeigt St. noch gar, dass Richter unwillkürlich zu ihm übergehe (S. 449). — Zum Schlusse fragt St. den Prof. Richter, wie er, wenn er der Gemeinde als geistlicher Priesterschaft Amt und Regiment gäbe und durch von unten gewählte Synode die Kirche zum Leben (und zur Union) bringen wolle, dann noch der Obrigkeit wieder das Kirchen-Regim. beilegen könne? Richter gibt hierauf so gut wie keine Antwort, sondern er schaukelt zwischen Collegialismus und Territorialismus hin und her (S. 452). Sehr gut nach unsrer Ansicht setzt St. die Nebelhaftigkeit des „geistlichen Priesters" bei R. ins Licht, und zeigt, dass wenn die Masse der Landeskirchen ihre Macht unter dem Titel der allgemeinen Priester durch Wahlen bekunden sollen, sie wohl alles, was noch etwas Theil am Priesterlichen hat, aus den bisherigen Banden herauszwingen werden (S. 455): für St. immer der grösste Schrecken. Wenn er aber am Ende (S. 454) Hülfe darin sieht, dass das geistliche Element zu mehr Macht komme, so glauben wir irrt er sehr stark, denn wie die Prediger so das Volk, und wie das Volk so die Prediger. Man kann von der sogenannten „Geistlichkeit" kein Heil für die Kirche erwarten: Gottes Wort muss es allein thun, und das hören die „Geistlichen" oft am allerungernsten.

Im dritten Anhange bespricht St. die Theorie des verstorbenen Puchta, der im Wesentlichen mit Richter stimmt, und nur das, was jener nicht erklärt, nämlich woher das Kirchen-Regiment von der Gemeinde auf den Fürsten übergehen müsse, zu erklären unternimmt. Puchta ändert da aber plötzlich das fürstliche Kirchen-Regim. in ein „Amt des Kirchen-Regiments", welches bei gewissen Akten der Zustimmung der Gemeinden bedarf (S. 457). Nach blosser Zweckmässigkeit lässt P. das Kirchen-Regim. auf den Fürsten übergehen. Der Fürst ist laut Puchta der Fähigste, Unparteiischste, zeigt damit nur seine Demuth, dass er sich auf dem Bischofsstuhl niederlässt, der ihm doch so viel Mühe

und Verantwortlichkeit einbringt, freilich lauter Faseleien, die St. mit Recht geisselt (S. 458). P. will nicht Synoden, sondern, wo es noth ist, Befragung aller Gemeinden, woraus dann gewiss Nichts wird.

Im vierten Anhange wendet sich St. gegen die Erlanger Zeitschrift für Protestantismus und Kirche. Diese gibt die Höflingsche Lehre von der Priorität der unsichtbaren Kirche vor der sichtbaren auf, ferner lehrt sie göttliche Stiftung des Amts, leugnet auch, dass das Amt aus dem allgemeinen Priesterthum herzuleiten sei, sie sieht auch im jetzigen Predigtamte die Fortsetzung des Apostelamtes (S. 462) und bestreitet die Uebertragung der Vollmachten durch die Gemeinde. St. bestreitet ihr nur, dass die Gemeinde vor dem Amte und im Unterschiede vom Amte je die Vollmachten vorausbesässe (S. 465) und dass das Amt sie kraft Bestellung der Gemeinde ausübe, nicht als Organ der Gemeinde. — Der Gemeinde sind die Schlüssel vom Herrn zum Eigenthum, aber den Aposteln zur Ausübung gegeben. Wenn St. nun in Nothfällen die allgemeinen Priester oder Laien das Amt üben lässt und darin für dieselben schon das Amt übertragen ansieht, so will jenes Zeitblatt, dass dann erst einer den andern zu seinem Prediger berufe (S. 466). Das scheint wenig von Bedeutung: — und doch ist damit angezeigt, dass alles Predigen erst auf Grund formeller Berufung geschehen müsse — ein etwas knapper Geist! Die Zeitschrift behauptet: St. unterscheide nicht genug zwischen geistlicher und rechtlicher Kirche (S. 466) — so habe Christus wohl das Predigtamt für die einzelne Gemeinde, nicht aber ein Kirchen-Regim. für die ganze Kirche gestiftet. Das Kirchen-Regim. habe nicht Excommunication, und das Predigtamt nicht das äussere Kirchen-Regim., das müsse man durchaus sondern. St. gibt nun völlig zu, dass Christus nicht einen rechtlichen Organismus noch ein rechtliches Pfarramt, sondern ein Amt des Wortes gestiftet hat; aber er tadelt es entschieden, dass die Erlanger die Kirche in zwei auseinanderliegende Gebiete zerreissen, nämlich in geistliche Gemeindeleitung und rechtliches Kirchen-Regim., so dass die erstere im Namen Gottes excommunicirt, während dies letztere nur ohne Sünde zu behalten von Gemeinderechten ausschliesse, und in der That entspricht diese Ansicht der bisherigen Wirklichkeit sehr wenig. Die Erlanger haben somit zwei im Grunde verschiedene Anschauungen von Kirche unvermittelt neben einander, in der That wohl ein Curiosum! — besonders da auch für jede der beiden Anschauungen besondere Beamte an derselben Kirche angestellt seyn sollen.

St. sagt: Der Herr will, dass die ganze Kirche in äusserer Rechtseinheit sei, an deren Spitze wieder das Predigtamt stehe (S. 472), nur die Art, wie die Gemeinde mitwirke, werde rechtlich zu bestimmen seyn. Wer Kirchen-Regim. führen will, müsse auch das Heil der Seele dabei stets im Auge haben (S. 473). Auch dürfe das Kirchen-Regim. nicht die Gemeinderechte einem entziehen, der nicht gebannt und zu bannen sei. Auch hätten die Symbole jene Trennung nicht. Das innerste Motiv der Erlanger sieht St. darin, dem Fürsten das so blos äusserlich gemachte Kirchen-Regim. völlig zu vindiciren, woraus dann völliger Büreaukratismus entstehe (S. 475) und des christlichen Hirtenamtes vergessen werde. — Der Erlanger fasst Höfling so auf, dass die primäre Gemeinde schon geistlich organisirt sei durch die Charismen (S. 476), doch will das St. von Höflings Auffassung weder zugeben, noch wenn sie's auch wäre, für recht befinden, weil bei solcher gedachten primären Gemeinde mit Charismen weder organische Vertheilung noch einheitliche Leitung sei. Warum nicht? sieht man nicht recht, da doch die Charismen organisch auf einander und für alle wirken und weil Christus doch an der Spitze steht. Freilich ersetzen die Charismen das Amt nicht (S. 477), wie St. sagt, aber wir meinen, es solle doch insofern aus den Charismen hervorgehen als die Amtsträger die Begabtesten seyn müssen. St. meint, unter die Charismen würden auch blos vorgegebene sich einschleichen und grosse Confusion machen. Wir sagen: O ja freilich in der Welt; aber die Kirche wird daran ihre Uebung haben, indem sie sich beständig der Lüge entzieht. St. verlangt, dass nur immer Ordnung, Autorität und Amt gesetzt seien, obwohl sie zuerst nur in rein geistlicher Macht auftreten und nachher erst rechtlich werden, womit wir ganz zufrieden wären, wenn er unter Autorität die des reinen Wortes verstände. Der Erlanger gibt sich freilich Mühe Höflings Theorie dadurch zu retten (S. 479), dass er sie in ihren Grundlagen umdeutet.

Ganz kurz bespricht St. zuletzt im fünften Anhange den Missourier Walther. Er sieht in dessen Sätzen Widerspruch, da derselbe erstlich behauptet: Das Pfarramt ist ein vom allgemeinen Priesterthume verschiedenes Amt, es ist von Gott gestiftet, an das auch die Kirche immer gebunden ist es aufzurichten; — und darnach andererseits lehrt, das Predigtamt werde von Gott durch die Gemeinde als Inhaberin der Schlüssel übertragen, und sei also die von Gott durch die Gemeinde als Inhaberin des Priesterthums und aller Kirchengewalt übertragene Gewalt, die Rechte des geistlichen Prie-

sterthums im öffentlichen Amte von Gemeinschaftswegen auszuüben. St. sagt, dass dieser Durchgang des Amtes durch die Gemeinde, da es Gott doch von vorn herein haben wolle, bedeutungslos sei, wenn nicht damit angedeutet seyn sollte, dass die Gemeinde höchste Richterin über den Prediger sei ihn abzusetzen. Walther führt als Beweis für sich das an, dass der Gemeinde doch die Schlüssel unmittelbar gegeben seien, was doch wohl erst zu beweisen wäre. W. sagt nun noch, dass er unter Gemeinde nur die wahrhaft Gläubigen verstehe, wodurch dann immer zweifelhaft wird, ob einen Prediger wirklich Gläubige gewählt haben oder blosse Heuchler. Als zweiten Beweis hält W. Matthias' Exempel vor, welchen die Gemeinde gewählt habe unter Leitung der Apostel. Aber St. sagt, dass die Wahl der passenden Personen noch nicht bezeuge, die Vollmacht des Amtes komme aus der Gemeinde: so wählten ja auch die Cardinäle den Pabst, der doch seine Vollmacht nicht von den Cardinälen herleite. St. erkennt es an W. an, dass er das Radicale möglichst abschneiden wolle, sucht aber zum Schlusse kurz an der missourischen Kirchen-Ordnung zu zeigen, wie wenig ihm das gelungen. Er ruft über sie zuletzt aus: Und das wird für lutherisch ausgegeben! — Ach ja, es gibt sich heute vieles für lutherisch aus; wir können aber auch bei St. das Lutherische nicht suchen, denn aus dem Gewirre der Theorie hat auch er sich nicht herausgefunden, weil er der Macht des Wortes zu wenig trauend den Anhalt an dem historischen Rechte sucht und aus dem geistlichen Regimente Christi durch Sein Wort ein äusserliches macht, um in dieser Welt einen „ordentlichen Kirchenbestand" zu erlangen und zu erhalten. Ist nun die Union, in welcher St. lebte und starb, ein ordentlicher Kirchen-Bestand? Mit Worten hat er das selbst genug bestritten; aber er hat ihr gedient, und zwar eifriger als viele ihrer erklärten Anhänger. Niemand suche aus Stahl sich den Grund, auf dem heutzutage sich Gemeinden christlich auferbauen könnten!

Miscellen.

1. Es war wohl immer so — wird uns aus Schweden geschrieben —, dass die schwedische Kirche der deutschen lutherischen nachhinkte. So war es in den Zeiten des Rationalismus und so ist es nun in den Zeiten der Reaktion. Eben derselbe Gährungsprocess, welcher die deutsche lutherische Kirche vor einigen Jahrzehnden bewegte, zersetzt dermalen auch unsere schwedische, verschieden vielleicht in manchem, jedoch in der Hauptsache der gleiche; denn wenn auch alle die ungesunden Richtungen bei uns nie eine solche Geltung wie in Deutschland erlangt haben, so ist doch auch bei uns die gleiche Mischung unkirchlicher Elemente zu finden. Die Wächter lagen grossentheils in behaglichem Schlafe und als plötzlich die veränderte Zeit anklopfte, wussten sie nicht wo ein und aus. Nur wenigen war es gegeben das Heil der Kirche zu sehen, nicht in pietistischer, methodistischer, herrnhutischer Lehre und Praxis, sondern in glaubenslebendigem Festhalten an dem guten Bekenntniss der lutherischen Kirche, deren Rechtsbestand durch die schwedische Gesetzgebung verbürgt war. Gegen die Bekenntnisstreuen aber ward von allen Seiten ein nicht geringes Misstrauen rege gemacht und geflissentlich unterhalten, besonders durch eine aus dem pietistischen Lager hervorgegangene und wohlorganisirte Colportage, deren Organe, von der in Stockholm begründeten sogenannten Evangelischen Vaterlands-Stiftung (*Evangeliska Fosterland-Stiftelsen*) nach allen Ecken des Landes ausgesandt, unter dem Schein ächter Kirchlichkeit eine Masse von Traktaten ausbreiteten, welche wenigstens anfangs mehr reformirt als lutherisch waren; zugleich suchten sie durch freie Vorträge auf das Volk zu wirken, und zwar in einer das kirchliche Bewusstseyn, wenn auch nicht absichtlich, doch thatsächlich untergrabenden Weise. Das Aufheben des sogenannten Conventikelplakats, die veränderte Gesetzgebung gegen Abfall von der lutherischen Kirche und desgleichen Anderes war eine der andringenden neuen Richtung gemachte Concession. Die katholische Kirche, gemäss ihrem Grundsatz: *Divide et impera* sah natürlich diese Spaltung nicht ohne die Hoffnung, eher oder später Nutzen daraus zu ziehen; jedoch ist der Bischof Fahlcrantz in Westerås ihren Machinationen durch seine in 6 Heften herausgegebene Schrift mit dem Titel *Rom, förr och nu* (Rom, ehedem und jetzt) zuvorgekommen, indem er hier alle, die sich belehren lassen wollen, gründlich vor allem Liebäugeln mit der römischen Kirche gewarnt und sie gegen Abfall zu derselben gewappnet hat. Die Stellung der bekenntnisstreuen Lutheraner in der schwedischen Kirche zu der evangelischen Vaterlandsgesellschaft gleicht auffällig, sowohl was

die Assimilationsversuche als was den Staat betrifft, der von Harnack ausführlich geschilderten Stellung der lutherischen Kirche Livlands zu der Brüdergemeinde. Eine Rückbewegung zu der alten verachteten lutherischen Kirche und Praxis lässt sich allerdings verspüren und sie wird hoffentlich nach und nach um so stärker werden, je weniger sich durch antikirchliche und antichristliche Bearbeitung mittelst der Presse und durch falsche Vermittelungen so bald jenes Gepräge verwischen lassen wird, welches der schwedische Volkscharakter durch mehr als dreihundertjährigen Einfluss der lutherischen Kirche erhalten hat. Mehrere unserer Bischöfe und unserer bedeutenderen Geistlichen haben offene Augen und mitfühlende Herzen für den Schaden Josephs. Zwischen den theologischen Fakultäten in Upsala und Lund ist seit etwa vier Jahren ein Streit über den Begriff der Kirche entbrannt, welcher jetzt, wie es scheint, im Erlöschen begriffen ist. Die Lundenser mit dem nunmehrigen Bischof Bring in Linköping an ihrer Spitze nahmen in der schwedischen Kirchenzeitung (*Svensk Kyrkotidning*) ungefähr eben den Standpunkt ein, welchen Kliefoth, Stahl und Huschke in Deutschland vertreten. Die Upsalenser waren damit nicht einverstanden und stellten sich mehr oder weniger auf den Standpunkt Höflings. Wie gewöhnlich schlugen sich die Geistlichen, die Zeitungen und das gebildete Publikum auf die eine oder die andere Seite. Indess haben die grossen kirchenpolitischen Fragen, welche jetzt dem Reichstage vorliegen, jene Controverse über Kirche und Amt beinahe verschlungen. Die sogenannte liberale Presse arbeitet immer rühriger an der Zerstörung der Kirche. Ein von Dr. Rundgren aus Norrköping in Stockholm herausgegebenes Wochenblatt sucht diesen subversiven Bestrebungen auf Grund gesunder Principien entgegenzuwirken.

2. Die von dem Garnisonprediger Dr. Ekman redigirte „Theologische Monatsschrift", welche bisher in Gothenburg erschien, hat den Titel *Tidskrift för Biblisk Theologi* angenommen und wird fortan in Stockholm erscheinen. Die uns vorliegende Probenummer enthält unter Anderem den Anfang einer Abhandlung über die göttliche Doxa. Der Herausgeber gehört unter die rührigsten und fruchtbarsten schwedischen Schriftsteller. Er ist nicht allein Verfasser beliebter Lehrbücher der deutschen und englischen Sprache sowie einer tabellarischen Uebersicht über die Universalgeschichte (*Minnestafla öfver Allmänna Historien*), sondern auch eines noch unvollendeten Praktischen Handbuches über das Schwedische Kirchenrecht (*Sveriges Kyrkorätt*) und anderer kleiner theologischen Schriften, deren eine *de necessitudine inter Legem Mosaicam et Evangelium Jesu Christi* unsere Bibliographie ausführlicher besprechen wird.

3. Von Delitzsch-Beckers Zeitschrift für Mission der Kirche an Israel, Saat auf Hoffnung betitelt (Leipzig u. Dresden, bei Naumann)*, ist das vierte Heft (Ostern 1864) erschienen. Es enthält unter Anderem Geschichten und Charakterzüge aus Graf Zinzendorfs und der ersten Brüdergemeinde Verhältniss zu den Juden; Lebensbild eines Freundes Israels im Tamulen-Lande; das neueste Rundschreiben des jerusalemischen Bischofs Gobat; eine Schilderung der Juden in Ungarn, auch ein Wort der Abwehr gegen Prof. Pott in Halle. Der Preis der Zeitschrift ist jährlich 10 Sgr. Ihr Bestand bei diesem geringen Preise ist durch rege Theilnahme und weite Verbreitung bedingt. Möchten alle diejenigen, welche in ihrem Herzen neben den Heiden auch für Israel Raum haben, dieser Saat auf Hoffnung ihre Handreichung nicht versagen! [D.]

---

4. In die dermaligen Verhältnisse unserer lutherischen Brüder der Missouri-Synode in Nord-Amerika gewährt uns ein jüngst empfangenes Schreiben des Prof. Dr. Sihler in Fort-Wayne authentischen und anschaulichen Einblick. Dr. S. schreibt unterm 31. December 1863:

„So viel ist gewiss, dass vornämlich das Treiben der reinen lutherischen Lehre von der Rechtfertigung in Predigt und Seelsorge, gleich fern von synergistischen wie von antinomistischen Abirrungen, im Gegensatz gegen Pabstthum, Schwarmgeisterei und Zeitlügen nicht nur gar manchen Seelen in unsern Gemeinden zu einem festen und fröhlichen Gnaden- und Glaubensstande verholfen, sondern auch seit 1847 unsre Synode von 15 auf 150 Gemeinden erweitert und von Innen her gar liebliche Früchte in den Werken des Glaubens und in der Arbeit der Liebe hervorgebracht hat. Denn aus freiwilligen Beiträgen erhalten unsere Gemeinden nicht nur ihre Pastoren und Schullehrer, sondern auch 10 Professoren an zwei theologischen Seminarien, einem Gymnasium und einem Schullehrer-Seminar und zwar nicht mehr dürftig und kümmerlich wie zuerst; und trotz der jetzt herrschenden Kriegsläufte hat der gnädige und barmherzige Gott bis daher dies Alles im gesegneten Gange und uns alle in der rechten Einigkeit im Geiste erhalten; andere kirchliche Körperschaften dagegen, auch die, freilich sehr mit Unrecht, den lutherischen Namen tragen, wie z. B. die sogenannte lutherische Generalsynode, sind, je nach der politischen Partheistellung ihrer Glieder, jetzt in zwei feindliche Heerlager gespalten, zum klaren Zeugniss, dass nicht das Bekenntniss der lutherischen Kirche ihr Einheitsband war. — Das Schrecklichste jetzt hier zu Lande mitten in diesen verderblichen Kriegsläuften ist, dass sich auf keiner Seite der geringste

---

* Vgl. unten die Anzeige in der krit. Bibliographie. G.

Ansatz zu einer Nationalbusse blicken lässt, und dieser gräuliche Bürgerkrieg in grösserem Umfange als ein gerechtes Strafgericht Gottes über das ganze Volk weder erkannt noch empfunden wird. Und daran werden die armen Leute grade durch den Haufen der politisch fanatisirten Prediger verhindert, die mit zu dem grössten Fluche des Landes gehören, weil sie schamlos und frech genug sind, ihre armseligen politischen Partheizwecke mit dem Worte Gottes zu schmücken und die Ausrichtung derselben als den rechten Gottesdienst darzustellen. — Sehr innig verbunden sind wir auf demselben Grunde unseres theuerwerthen Bekenntnisses mit der norwegisch-lutherischen Synode von Illinois, Wisconsin, Jowa und Minnesota, die dermalen aus 25 Pastoren, aber wohl gegen 100 Gemeinden besteht, indem jeder der Pastoren ein grosses Kirchspiel hat; und zudem liegen einzelne Gemeinden so zerstreut, dass mancher Pastor bis zur letzten an 200 engl. Meilen zu reisen hat und jährlich etwa 4 Monate von Weib und Kind abwesend ist. Es sind diese Brüder treffliche Leute, rein in der Lehre und eifrig in der Liebe, mit denen wir ein Herz und eine Seele sind und die auch fleissig unsere Synoden besuchen, da sie alle deutsch verstehen und mehrere es auch ziemlich gut sprechen. Ein Gymnasium haben sie auch bereits aufgerichtet und ihre theologischen Studenten werden bei uns in St. Louis auf unsern Seminarien ausgebildet." [G.]

II. Allgemeine kritische Bibliographie

der

neuesten theologischen Literatur,

bearbeitet von

*F. Delitzsch, H. E. F. Guericke, K. Ströbel, R. Rocholl, W. Dieckmann, E. Engelhardt, H. O. Köhler, A. Althaus, C. F. Keil, C. W. Otto, K. Ph. Fischer, A. Köhler, G. Plitt, A. H. Schick, O. Stählin, Th. Crome, O. Zöckler, F. W. Bornscheuer, J. A. F. Richter, G. Hofmeier, u. A.**,

redigirt von **Guericke.**

IV. Werke der Theologen seit der Reformation.

Dr. Joh. von Staupitz, Von der Liebe Gottes und vom rechten christlichen Glauben. Aufs neue herausgegeben. Stuttgart (S. G. Liesching) 1862. 92 S. in 12.

Der Name des edlen Joh. von Staupitz, der von so bedeutsamem Einflusse auf die reformatorisch äussere und innere Gestaltung des Lebens Luthers war, hat einen zu guten und hellen Klang in jeder Reformationsgeschichte, als dass es nicht von tiefem und bleibendem Interesse seyn müsste, einige seiner wichtigsten, gerade in den Zeiten der reformatorischen Anfänge entstandenen Schriftchen, eben die hier dargebotenen aus den Jahren 1518 und 19, von neuem aus dem Schutte ausgegraben und zu neuer Beherzigung veröffentlicht zu sehen. Zwar war eben dies die Zeit, wo der der Reformation vorhergesandte und ihr den Weg bereitende Mann, unvermögend der gewaltigen Strömung zu folgen, zurückzulenken, wenigstens sich in nur innere Theilnahme

---

* Jeder einzelne Artikel wird, ohne Solidarität des Einen für den Anderen, mit der Anfangschiffre des hier offen genannten Namens des Bearbeiters unterzeichnet (Del., G., Str., Ro., Di., E., H. O. Kö., A., Ke., O., F., A. Kö., Pl., Sch., Stä., Cr., Z., B., Ri., H.). Minder regelmässige Mitarbeiter nennen stets ihren vollen Namen.

bei äusserem Fernstellen zurückzuziehen begann, beharrend in dieser Stellung — aber mit dem bleibenden Symbolum seines ganzen Lebens „Jesus, dein bin ich, mach mich selig" — bis zu seinem baldigen Tode 1524; aber eben gerade darum sind jene Schriften nur um so anziehender und beherzigenswerther. [G.]

V. Exegetische Theologie.

1. Das erste Buch der Thora. Uebersetzung seiner drei Quellenschriften und der Redactionszusätze, mit kritischen, exegetischen, historischen Erläuterungen von Eduard Böhmer. Halle 1862. VIII u. 323 S. 8. 1½ Thlr.

Mit dieser Uebersetzung der Genesis veröffentlicht ihr Verf., ein Schüler Hupfelds, eine zweite ganz unreife und ungesunde Frucht seiner kritischen Beschäftigung mit dem Alten Testamente. Von der Ansicht seines Lehrers, dass im ersten Buche der Thora ganz widersprechende Sagen und Erzählungen mechanisch zusammengestellt seien, als einer zweifellosen Thatsache ausgehend hat er schon im J. 1860 in seinem *liber Genesis Pentateuchicus* den hebräischen Text dieses Buches mit verschiedenen Lettern so drucken lassen, dass die verschiedenen Bestandtheile der Genesis dem Auge sofort als solche entgegentreten. In dieser „Uebersetzung" sucht er nun die kritischen Forschungen seines Lehrers und zugleich seine eigenen früheren Aufstellungen zu verbessern und in weitläuftigen Auseinandersetzungen mit Hupfeld, welche auf die Uebersetzung der einzelnen Stücke der Genesis folgen, nachzuweisen, dass der Redactor nicht, wie Hupfeld mit andern Kritikern meinte, blos hie und da zur Verbindung der vorgefundenen divergirenden Quellenschriften kleine Aenderungen und unbedeutende Zusätze gemacht, sondern dass derselbe viele längere und kürzere Erzählungen eingeschoben und durch seine Einschiebsel die Genesis um fast den vierten Theil ihres jetzigen Umfanges vermehrt habe. Ausserdem glaubt E. B. nicht nur den Ursprung dieser vier Bearbeitungen der Genesis sicherer als seine Vorgänger bestimmen zu können, sondern auch die Absicht und Tendenz des Redactors deutlich erkannt zu haben. Die sogenannte Grundschrift, der er von der ganzen Genesis übrigens nur wenige Capitel, von Gen. 25—50 nur im Ganzen 46 Verse zuerkennt, ist nicht vor Saul, wahrscheinlich aber erst während der siebenjährigen Regierung Davids zu Hebron verfasst; denn Samuel hätte sich der Einführung des Königthums in Israel nicht widersetzen können, wenn damals schon die Verheissungen Gen. 17, 6. 16. 35, 11., dass Könige aus den Landen Abrahams und Jakobs hervorgehen sollen, bekannt gewesen wären. Der Verfasser der zweiten Schrift, der sogenannte Jehovist, von dem zwei Drittheile

unserer Genesis, darunter auch der Segen Jakobs, herrühren, war ein Bürger des israelitischen Nordreiches und schrieb sein Buch in einer Periode, wo die Spannung der beiden Bruderreiche mehr nachgelassen hatte und eine Verbrüderung der beiden Reiche nicht mehr unausführbar war, nicht früher als zur Zeit des Propheten Elisa, zwischen 883 und 876, in den letzten Jahren des Sardanapal. Das Vaterland dieses Schriftstellers erschliesst der Verf. aus den Worten, welche die Hebamme bei der Geburt des Perez gesprochen: „Was reissest du? auf dich kommt der Riss" (Gen. 38,29); denn diese Worte wolle der Erzähler auf den durch Rehabeam, einen Nachkommen des Perez, verschuldeten Bruch des Gesammtstaates angewendet wissen. Die Abfassungszeit folgert er theils aus der Erzählung Gen. 22, die an den 2 Kön. 3 berichteten Krieg, in welchem der Moabiterkönig in der höchsten Bedrängniss seinen erstgeborenen Sohn auf der Mauer opferte, erinnere, theils aus dem Segen Jakobs, nämlich aus der grossen Anerkennung welche darin Juda gezollt werde, ungeachtet Joseph mit der entschiedensten Vorliebe behandelt sei, und aus der Erwähnung der Pfeilschützen, welche Joseph befehden (49, 23), denn dies seien die Syrer, die stets in neuem Krieg mit Israel lagen, theils endlich aus der Angabe über den Ursprung der Grossmacht Assur in der Völkertafel Gen. 10, woraus man schliessen dürfe, dass damals die Nimrodiden d. h. die Ninyaden noch regierten. — Auch der Verfasser der dritten Schrift stammt nach B.'s Meinung aus dem nördlichen Reiche, wie die Hervorhebung Josephs (c. 37, 5 ff. 40, 4 ff. 41, 12 ff. u. a.) und der Zehnte zu Bethel (28, 22. 31, 13. 35, 6 f.) beweisen, halte aber bei allem seinem entschiedenen Josephismus den panisraelitischen Gedanken fest, und lebte unter Jerobeam II., welcher die Grenzen Israels von der Gegend von Hamath bis zum todten Meere wiederhergestellt und auch Juda unter seine Hoheit gebracht (?) hatte. Der Redactor endlich lebte bald nach Manasse, unter welchem das Deuteronomium verfasst wurde, während der von Josia unternommenen Cultusreformation, die er durch sein Werk zu fördern beabsichtigte. „Der Deuteronomiker — so heisst es S. 123 wörtlich — kann nicht der Redactor seyn; der Charakter des Deuteronomiums, welchen man nicht ohne Grund gewissermassen evangelisch bezeichnet hat, ist gar verschieden von dem, wie wir sehen werden, im Ganzen recht unerquicklichen Geist der Redactionsarbeit. Die gute Absicht derselben konnte offenbar keine andere seyn als die, durch Zusammensetzung der h. Geschichts- und Gesetzbücher des nördlichen und des südlichen Reiches für die Einigung der sämmtlichen Stämme zu wirken." — „Aber diese Arbeit, durch die unsere Thora zu Stande gekommen — das ist des Kritikers Endurtheil über dieselbe S. 300 ff. — ist nicht im Sinne des Prophetismus.

Die Propheten sprechen in ursprünglicher gottbegeisterter Rede. — — Auch die prophetischen Historiker sind voll sinniger dichterischer Frische. Die Thora dagegen ist blos ein Elaborat der Studirstube, höchstens technisch ein Meisterstück. Jeremia, der gewaltige Prophet jener Zeit, hat sicherlich nichts dabei zu thun gehabt. Er erkannte klar und tief, dass solche Bücherweisheit den Staat nicht retten könne, und eifert in c. 8, 7 f. gegen solche Schriftstellerei. Jeremia hat gewiss an dieser unserer damals entstandenen Thora keine Freude gehabt. Sie war ein äusserliches Ineinanderzerren widerborstiger Strebungen, ein Friederufen wo kein Friede. Zwar war es ein wohlgemeintes Unternehmen; es sollte die nördlichen und südlichen Ueberlieferungen des Landes zusammenfassen, um die Stämme in diese Verschlingung mit hineinzuziehen, aber Israel konnte nicht so gerettet werden ....« Das Gesetzbuch war allerdings ein patriotischer Versuch zur Wiederbelebung alter Volksgrösse, aber ein Versuch, der von keinem productiven Princip ausgehend, nur einen so stricten Legalismus herbeiführen konnnte, wie er sich nach dem Exile ausbildete, und der, als es darauf ankam, seinem ganzen Ursprung nach kein Verständniss haben konnte für den Geist des Christenthums. Das Judenthum, welches den Heiland verwarf, der unmittelbar vom Vater kam, es ist dasselbe, welches schon in der Pentateuchredaction gezeigt hatte, wie gar keinen Sinn es behalten für quellfrisches Leben, für organische Entwicklung aus göttlicher Tiefe heraus. Diese Thora ist von Hause aus kein Werk nach dem Herzen Gottes. Gott ist ein Gott der Ordnung, hier aber wird das Ungleichartigste in einander gewirrt. Und der Griffel des Redactors hat allerdings Jahrhunderte, Jahrtausende lang das Volk getäuscht, nicht zu dessen Heil... Diese ganze Redaction war vom Uebel u.s.w. u.s.w."

Dies sind die Ergebnisse der neuesten Phase der Pentateuchkritik. Die von dem Verf. dem Redactor der Thora beigemessene Tendenz, durch „äusserliches Ineinanderzerren widerborstiger Strebungen" die Einheit der israelitischen Stämme befördern zu wollen, ist in ihrer Anwendung auf den Pentateuch allerdings neu, aber an sich betrachtet nichts weniger als neu und originell, sondern nur eine ganz äusserliche Uebertragung der Ferd. Baur'schen Kritik der Evangelischen Geschichte auf das älteste Geschichtsbuch des A. Testaments, bei der keine Spur von dem Scharfsinn und der Genialität des genannten ehemaligen Tübinger Kritikers wahrzunehmen ist. Von der Leichtigkeit oder vielmehr Leichtfertigkeit, mit welcher Hr. B. allenthalben Tendenzen wittert, auf die er dann gewaltige Schlussfolgerungen baut, liefert schon seine, oben vollständig, meist mit seinen eigenen Worten mitgetheilte Argumentation zur Bestimmung des Ursprungs der

einzelnen Quellenschriften so ausreichende Zeugnisse, dass wir weitere Proben von seinem kritischen Verfahren mitzutheilen für überflüssig erachten. Im Aufsuchen von Widersprüchen und Aufspüren von Tendenzen entwickelt er allerdings einen nicht unbedeutenden Scharfsinn, auch zeugen die historische Ausführung über Babel zu Gen. 11 und der chronologische Anhang von seiner literarischen Belesenheit, aber sein kritisches Verfahren ist das gerade Gegentheil von wissenschaftlicher Kritik und gediegener Forschung, das nur dazu beitragen wird, die moderne Bibelkritik nicht blos bei den Schriftgelehrten, deren Augen — wie der Verf. sich ausdrückt — von Blindheit gehalten sind, dass sie noch jetzt die mosaische Echtheit der Thora behaupten, sondern auch bei allen besonnenen und gründlichen Geschichtsforschern in Misscredit zu bringen und den Selbstauflösungsprocess zu beschleunigen, dem diese Kritik mit raschen Schritten entgegeneilt. [Ke.]

2. Studien zur Kritik und Erklärung der biblischen Urgeschichte Gen. Cap. I — XI. Drei Abhandlungen von Dr. Eberhard Schrader, ord. Prof. d. Theologie an der Univers. Zürich. Mit einem Anhange: Die Urgeschichte nach dem Berichte des annalistischen und nach dem des prophetischen Erzählers. Zürich 1863. VIII u. 200 S. 8. 1 Thlr. 6 Ngr.

Diese Studien, von Dr. Schrader der hochw. theologischen Facultät zu Zürich bei seinem amtlichen Eintritte in dieselbe dargebracht, documentiren, als *specimen eruditionis* betrachtet, allerdings hinlänglich die zur Bekleidung eines academischen Lehramts erforderliche gelehrte Bildung ihres Verfassers, aber eine höhere wissenschaftliche Bedeutung können wir denselben nicht beilegen. Die drei Abhandlungen, worüber sie sich verbreiten, betreffen 1) die Composition der biblischen Schöpfungsgeschichte Gen. 1, 1—2, 4; 2) Sinn und Zusammenhang des Stückes von den Söhnen Gottes Gen. 6, 1—4; 3) die sogenannten jahvistischen Abschnitte der biblischen Urgeschichte Gen. c. 1—11 in ihrem Verhältnisse zu einander, wozu als Anhang noch eine deutsche Uebersetzung dieser Urgeschichte (Gen. 1—11) kommt, in welcher die Berichte des annalistischen und des prophetischen Erzählers einander gegenübergestellt und die von dem Verf. dem Redactor zugeschriebenen Einschaltungen durch andere Druckschrift ausgezeichnet sind. In der ersten Abhandlung sucht der Verf. die Ansicht, dass wir unsere Schöpfungsgeschichte durchaus nicht mehr in ihrer ursprünglichen, vom Verf. der Grundschrift concipirten Gestalt vor uns haben, zu begründen und insbesondere darzuthun, dass dieser Schöpfungsbericht von dem Redactor oder Bearbeiter unserer Genesis eine durchgreifende Umgestaltung erfahren habe, indem erst von diesem Manne die ursprüngliche Eintheilung des Schöpfungsbe-

richtes in 2 mal 4 Schöpfungswerke in den Rahmen einer Schöpfungswoche gebracht worden sei, weil derselbe auf sogenannte heilige Zahlen einen ganz besonders hohen Werth legte und diesen ehrwürdigen Bericht von des Allmächtigen Schöpfungsthat dadurch vor andern Theilen seiner Darstellung, zunächst der Urgeschichte in specifischer Weise auszeichnen wollte, dass er mehrmals sich findende, auf das göttliche Thun bezügliche Redeweisen nur eine bestimmte Anzahl Male wiederkehren liess und sie, wenn der ursprüngliche Text dieselben etwa häufiger darbot, an ihm passend scheinenden Stellen beseitigte, um sie eben nur eine bestimmte Anzahl Male zu haben. — Diese schon von Ewald behauptete „Ueberarbeitung“ wird bekanntlich aus dem von keinem neueren Ausleger der Genesis unbeachtet gelassenen Umstande gefolgert, dass in unserer Schöpfungsurkunde die Symmetrie hie und da durchbrochen erscheint, theils dadurch dass nach derselben Gott am dritten Schöpfungstage die Gewässer vom Festlande geschieden und das Festland mit Gräsern, Pflanzen und Bäumen bekleidet, am sechsten zuerst die Landthiere, darauf den Menschen erschaffen hat, an jedem dieser beiden Tage also zwei Werke ausgeführt oder in sechs Schöpfungstagen acht Schöpfungswerke vollbracht hat, theils dadurch dass beim zweiten Schöpfungswerke die Billigungsformel: „Gott sah dass es gut war“, und beim sechsten die Ausführungsformel: „und es geschah also“, sowie bei Erschaffung der Landthiere die göttliche Segnung derselben fehlt, endlich nur von Tag und Nacht, von Himmel, Erde und Meeren die Namengebung berichtet ist, bei Sonne und Mond aber ein Gleiches nicht geschieht. Von der Voraussetzung, dass der Schöpfungsbericht keine geschichtliche Wahrheit habe, nichts weiter als ein Philosophem eines alten Weisen oder Dichters sei — eine Voraussetzung, die dem Verf. wie allen naturalistischen Kritikern als ein zweifelloses Axiom *a priori* feststeht—, sucht er die verschiedenen Urtheile der neueren Ausleger über diese Erscheinungen als unbefriedigend zu widerlegen, um darauf den Beweis zu bauen, dass das Fehlen sowohl jener Billigungs- und Ausführungsformel als der Namengebung bei Sonne und Mond und des Segensspruches über die Landthiere in unserer Urkunde nicht ursprünglich sei. Dieser Beweis läuft darauf hinaus, dass das nur siebenmalige Vorkommen sowohl des ויהי כן (v.7.11.9.15.24.30 und v.3 wo übrigens nur וַיְהִי אוֹר steht) als des וַיַּרְא אֱלֹהִים כִּי טוֹב (v.4. 10.12.18.21.25.u.31) weder zufällig noch etwas Ursprüngliches d.h. vom ersten Concipienten der Grundschrift Herrührendes seyn könne. Letzteres nicht; „denn abgesehen davon, dass sich sonst bei dem Verf. der Grundschrift auch nicht die geringste Spur von einem solchen Werthlegen auf heilige Zahlensymbolik findet, würde sich, wollte man das Nichtsetzen dieser Billigungsformel bei dem

zweiten Werke dem Verf. der Grundschrift zuschreiben, nie und nimmer jene eigenthümliche Umstellung des ויהי כן vom Ende des sechsten an das des siebenten Verses erklären; dieses ist vielmehr nur genügend zu begreifen bei der Annahme, dass ein Späterer, welcher eben auf solche heilige Zahlensymbolik bereits ein ganz besonderes Gewicht legte, die im Texte auch beim zweiten Tagwerke ursprünglich vorhanden gewesene Billigungsformel fortliess, um diese Formel eben nur gerade sieben Mal in der Schöpfungsgeschichte zu haben, nun aber in die durch das Ausfallen der Billigungsformel entstandene Lücke jenes ויהי כן einrückte." Den entscheidenden Grund für die ganze Hypothese findet also der Verf. darin, dass die Umstellung des ויהי כן vom Ende des sechsten Verses an das des siebenten sich sonst nicht erklären liesse. Aber ist denn diese Umstellung selbst begründet und ausgemacht? Als Beweis hiefür wird (v.16) der Umstand geltend gemacht, dass diese Formel ויהי כן „überall, wo sie sonst in unserm Berichte vorkommt, ihre Stelle unmittelbar nach einem mit ויאמר אלהים beginnenden Satze steht, ausnahmslos an diesen Stellen die Ausführung des göttlichen Schöpferwillens im Allgemeinen aussagt, und erst, nachdem dieses ויהי כן erschollen, dann die nähere Beschreibung, die nähere Specialisirung des betreffenden Schöpfungswerkes im Allgemeinen folgt." Aber diese Behauptung ist irrig; denn bei der Schöpfung des Menschen steht das ויהי כן nicht unmittelbar nach dem den Schöpferwillen aussagenden ויאמר אלהים v. 26, nicht einmal nach der Beschreibung dieses Schöpfungswerkes v. 27, sondern erst nach der göttlichen Willenserklärung über die Nahrung des Menschen v. 30, also ganz am Ende dieses Schöpfungswerkes. Somit stützt sich die Meinung, dass וַיְהִי כֵן beim zweiten Schöpfungswerke ursprünglich am Ende des sechsten Verses gestanden haben müsse und seine Stellung am Ende des siebenten Verses nicht ursprünglich sei, auf einen einfachen Irrthum, und mit der Berichtigung dieses Irrthums verliert die ganze Hypothese ihren Boden, ganz abgesehen davon dass auch die Meinung, dass bei dem Verfasser der Grundschrift sich sonst keine Werthlegung auf heilige Zahlen finde, schon durch c. 2, 2 u. 3, wonach Gott am siebenten Tage alle seine Werke vollendet und diesen Tag gesegnet und geheiligt hat, als grundlos widerlegt wird. Ueber diese Stelle ist der Verf. ganz mit Stillschweigen hinweggegangen, obwohl sie seiner Hypothese den Todesstoss versetzt. — Nicht besser steht es mit dem zur weiteren Begründung der behaupteten Ueberarbeitung unseres Schöpfungsberichtes geführten Beweise, dass die Ueberschrift: „Dies ist die Geschichte Himmels und der Erde als sie geschaffen worden" 2, 4 ursprünglich an der Spitze von Cap. 1 gestanden haben müsse und dass mit Ewald und Bunsen v. 1—3 des ersten Cap.

für eine einzige, durch Einschachtelung von v. 2 erweiterte Periode zu halten und בְּרֵאשִׁית בָּרָא wie 5, 1 בְּיוֹם בְּרֹא „zu Anfang des Schaffens“ zu übersetzen sei. Auch hier hat der Verf. kein einziges neues haltbares Argument beigebracht und die dieser Hypothese entgegenstehenden Bedenken theils umgangen, theils oberflächlich behandelt. Dies zeigt schon die leichtfertige Bemerkung S. 32: „Dass בהבראם nicht bedeuten kann: nachdem sie geschaffen worden waren (wie Keil diese Worte fasst, Gen. u. Exod. S. 34), versteht sich für Jeden, der über die Elemente des Hebräischen hinaus ist, von selber.“ Denn in dem angezogenen Commentare steht das Gegentheil von dem, was der Kritiker in ihm gefunden, nämlich folgendes: „Die תולדות des Himmels und der Erde können nicht den Ursprung und die Entstehung des Weltalls erzählen, sondern nur was mit dem Himmel und der Erde nach ihrer Schöpfung weiter geworden ist. Dem steht auch בְּהִבָּרְאָם nicht entgegen, obgleich man **nicht** übersetzen darf: nachdem sie geschaffen worden waren. Denn sollte die Auflösung des Infinitivs ins Plusquamperfectum auch grammatisch zulässig seyn, so steht doch dieser Auffassung das parallele בְּיוֹם בְּרֹא u. בְּיוֹם הִבָּרְאָם 5, 1. 2. entgegen. Wie dort der Tag des Schaffens und Geschaffenwerdens nicht ein Tag nach der Schöpfung Adams ist, sondern der Tag, an welchem er geschaffen worden ist, so bezeichnen die gleichen Worte hier auch die Zeit, da Himmel und Erde geschaffen worden sind.“

Auch über die zweite und dritte Abhandlung können wir kein günstigeres Urtheil fällen. Für die Meinung, dass unter den בני האלהים Gen. 6, 1—4. nicht Sethiten, sondern Engel zu verstehen, sind nur die längst bekannten, aber nicht durchschlagenden Argumente wiederholt, und die Behauptung, dass die Sethitenerklärung die jüngste sei, ist nicht bewiesen, sondern nur daraus gefolgert, dass sie erst von Julius Africanus ganz deutlich erwähnt wird, wobei aber die Spuren von Bekanntschaft mit dieser Ansicht, die schon *Joseph. Ant.* 1, 2, 3 u. 3, 1 darbietet, einfach ignorirt sind. Ferner die Conjectur, dass בְּשַׁגָּם 6, 4 nur ein alter Schreibfehler und dafür נַפְשָׁם zu lesen sei, scheitert schon an dem unmittelbar folgenden הוּא, da „Jeder der über die Elemente des Hebräischen hinaus ist“ weiss, dass das Pronomen nirgends zwischen dem Subjekt und dem Prädikate gesetzt und als blosse Copula zur Verbindung beider gebraucht wird. Sodann die Argumente für die Deutung der Worte: „und seine Tage sollen seyn 120 Jahre“ (6, 3) von der Herabsetzung des Lebensalters der einzelnen Menschen auf 120 Jahre würden nur dann beweiskräftig erscheinen, wenn הָאָדָם in diesem Contexte den einzelnen Menschen bezeichnete und nicht vielmehr in diesem ganzen Abschnitte Collectivbegriff wäre, und wenn in dem voraufgehenden Satze: „nicht soll walten mein Geist im Menschen auf ewig“ das לֹא לְעֹלָם „nicht

auf ewig wie bisher" bedeuten, d. h. wenn das willkürliche Hineintragen des: „wie bisher" in den Text gerechtfertigt und לְעוֹלָם von dem mehrhundertjährigen Lebensalter der Urväter verstanden werden könnte. Diese haltlose Deutung von v. 3 aber liefert dem Verf. den entscheidenden Grund dafür, dass der Abschnitt von den Gottessöhnen nicht vom Verfasser der Grundschrift herrühren könne, weil diese Angabe, wonach Gott in Folge jener Vermischung von Engeln mit Menschentöchtern beschlossen habe, das Lebensalter der Menschen auf 120 Jahre herabzusetzen, sich mit der Nachricht c. 11, 10 ff., nach der auch nach der Fluth die Patriarchen über 120 Jahr alt werden, zum Theil ihr Leben noch auf ein Alter von nahe an 600 Jahren bringen, nicht vereinigen lasse, also „von vorn herein klar sei, dass der Verfasser, welcher 6, 1—3 concipirte, unmöglich zugleich c. 10, 11 ff. geschrieben haben könne; er würde sich ja dann mit sich selbst in Widerspruch befinden." Aus diesem Grunde soll Gen. 6, 1—4 erst von dem spätern Redactor eingeschoben worden seyn, der natürlich so bornirt war, dass er den grellen Widerspruch nicht gemerkt hat. — Mit nicht triftigeren Gründen werden in der dritten Abhandlung die Stellen Gen. 7, 8 u. 9. c. 9, 18ᵇ—27. c. 10, 8—12. 18ᵇ. 21 u. 25 (theilweise) und c. 11, 1—9 dem Redactor vindicirt. Beispielsweise sei hier als Belag, wie leicht der Verf. Widersprüche zu formiren versteht, nur noch erwähnt, dass er שִׁבְעָה שִׁבְעָה c. 7, 2. durch „sieben Paare" übersetzt „wegen des dabei stehenden אִישׁ וְאִשְׁתּוֹ", dagegen שְׁנַיִם שְׁנַיִם in v. 9 desselben Cap. von „je zwei Stück" erklärt, trotzdem dass auch hier זָכָר וּנְקֵבָה darauf folgt. — — Wir brechen ab; denn das Angeführte wird zur Begründung des im Eingange über diese „Studien" gefällten Urtheils hinreichen. Durch dieselben ist weder die kritische Frage über die Composition der Genesis um einen Schritt weiter gebracht, noch viel weniger das sachliche Verständniss der biblischen Urgeschichte in irgend einer Beziehung gefördert worden; denn theologische Gedanken sind darin durchaus nicht zu finden. [Ke.]

3. F. A. Löwe, Biblische Studien. Heft 1. Beiträge zum Verständniss des Propheten Hoseas. (Zugleich als Carakteristik moderner Exegese). Zürich (Höhr) 1863. 2½ Bogen.

„Hosea — beginnt der Verf. — zeigt das Prophetenthum und die Weissagung in entschiedenem Uebergange von der ältesten Periode, die im zermalmenden Eifer eines Elias ihren Typus hatte, zur geistigen Buss- und Heilsverkündigung eines Jesaias." Wir müssen gleich diesen ersten Satz beanstanden: es sind andere Propheten, namentlich Obadja, Joel, Jona, welche den Uebergang vom Prophetenthum der überwältigenden That zum Prophetenthum des überzeugenden Wortes bezeichnen, während Hosea der eigentlichen Gipfel- und Blüthezeit des prophetischen Kerygma und

der (aus der prophetischen Geschichtschreibung heraus) verselbstständigten Weissagungsliteratur angehört. Denn seine Wirksamkeit begann während der gleichzeitigen Regierung Usia's und Jerobeams II. Dass in der Ueberschrift nur Jerobeam und dagegen als Könige Juda's, unter denen Hosea weissagte, Usia Jotham Ahas und Hiskia genannt werden, erklärt der Verf. vermuthungsweise daraus, dass „Hosea, nachdem er unter Jerobeam II. im nördlichen Reich geweissagt hatte, gezwungen gewesen ist, dies Reich zu verlassen, um unter dem Schutze der Könige Juda's sein Wirken fortzusetzen“ — aber nichts ist unwahrscheinlicher als das: selbst Amos, der kein Bürger des Zehnstämmereichs war, führte trotzdem dass ihn Amazia des Landes verwies, seine Verkündigung in Bethel zu Ende und Hosea klagt, dass er von seinen Landsleuten als ein Schwärmer verschrieen und verfolgt werde, aber überall steht er mitten unter ihnen und nirgends zeigt sich eine Spur, dass seine Verkündigung, mit welcher er das Reich Israel bis zum Untergange begleitet, aus der Ferne ergehe — die Angabe der judäischen Könige in der Ueberschrift ist ohne Zweifel ein jüngerer redactorischer Zusatz, die eigenhändige Ueberschrift des Propheten enthielt nur die Angabe des *terminus a quo*. Werfen wir von dem Anfange dieser Studien über Hosea einen Blick auf 13, 14., so bestreitet der Verf. die drohende und insbesondere fragende Auffassung der Worte: Aus des Hades Hand sollt' ich sie befreien, aus Tod heraus sie erlösen? Aber Fragen mit Frageaccent ohne Fragewort gehören zu den Haupteigenthümlichkeiten Hosea's und jedenfalls sagt v. 14, dass es mit Ephraim bis zu Tod und Unterwelt hinabgehen muss, ehe der strafende Zorn in erlösende Liebe übergehen kann, und das mit *τότε γενήσεται ὁ λόγος ὁ γεγραμμένος* eingeführte Citat 1 Cor. 15, 55 will nicht sagen, dass sich dann, wenn der letzte Feind überwunden ist, jenes *ποῦ θάνατε κτλ.* als Weissagungswort erfüllen, sondern dass da geschehen wird, was diese Propheten-Worte, als Päan gefasst, aussprechen. Wenn der Verf. S. 6 der Ewaldschen Charakteristik Hosea's, welche in der That ein Meisterstück ist, entgegenhält, dass mitten im lebendigsten, keineswegs sentimentalem Gefühlsausdruck Hosea's etwas von „speculativer Höhe des Begriffs“ zu spüren sei, so kann man sich freuen, dass der Verf., wie man diesen Worten anmerkt, durch philosophische Schule hindurchgegangen ist, aber sie sind eine hier übelangebrachte Reminiscenz. Denn zu 12, 13 f., wo er ein Beispiel dieser hoseanischen Begriffshöhe geben zu wollen scheint, geht er gänzlich irre: hier steht die Unansehnlichkeit des Stammvaters Israels, der als Flüchtling sich sein Weib durch Schafhirtendienst erwerben musste, im Gegensatz zu der Ansehnlichkeit der von ihm abstammenden Heerde eines grossen, unter Prophetenhut aus dem Knechtschaftsstande ausgeführten Volkes

— der Verf. aber meint, dass אשה (Weib) und נביא (Prophet) im Sinne der niederen sinnlichen und der höheren idealen Persönlichkeit Israels einen Gegensatz bilden, und schliesst seine Erörterung mit dem Trumpfe: „Wer solche Deutung nicht versteht, der versteht auch vom Propheten nichts, was der Rede werth wäre.“ Er provocirt durch nicht wenige solcher schroffen Aeusserungen eine rücksichtslose Kritik seiner eignen Leistungen — wir wollen aber lieber bemerken, dass die Beziehung von 6, 7 auf den Sündenfall Adams mit Recht von ihm festgehalten, die Sprachform von 11, 3 mit Recht nordpalästinisch befunden und die Redensart שׁוּב בְּ 12, 7 gut erklärt wird. Ein Commentar zu Hosea, welcher der Aufgabe der Exegese in ihrem ganzen Umfange entspräche, ist allerdings noch nicht vorhanden — deshalb wollen wir auch diese Beiträge dankbar hinnehmen, bitten aber den Spender derselben, inskünftige gerechter und billiger gegen seine Mitarbeiter zu seyn, auch gegen solche, zu denen wir uns keiner Erwiederung dieses lieber anerkennenden als absprechenden Wohlwollens zu versehen haben. [Del.]

4. Kritische Untersuchungen über die Abfassungszeit des Buches Daniel von David Zündel. Basel (Bahnmaier; C. Detloff) 1861.

Der Verf. rechtfertigt das Erscheinen seiner Schrift durch den gegenwärtigen Stand der kritischen Frage; trotz aller Verhandlungen darüber werde doch einerseits ebensosehr auf die erwiesene Unächtheit des Buches Daniel gebaut, als andererseits auf seine Aechtheit; wer in das ziemlich entlegene Material, auf welches es bei der Entscheidung ankomme, nicht selbst hineinschauen könne, wer nur auf Auslegungen und Auctoritäten angewiesen sei, dem würde es zum mindesten schwer werden, ungünstige Vorurtheile abzulegen, denn laut genug habe man gerade diese Frage zum Kriterium einer freien und unfreien Schriftforschung erklärt. Der Verf. will nun mit seiner Schrift allen denen einen Dienst leisten, die, wie er selbst, sich durch die angeregten Zweifel und Bedenken zu einer klaren Ueberzeugung von der Aechtheit dieses Buches hindurchzuarbeiten hätten. Zunächst erkennt der Verf. die nahe Verbindung zwischen Auslegung und Kritik gebührend an; er weiss, dass der Stand der letzteren geradezu durch den Stand der ersteren bedingt ist. Indess glaubt er nach dem Erscheinen der Auberlen'schen Schrift (Der Prophet Daniel und die Offenbarung Johannis in ihrem gegens. Verhältn. betrachtet und in ihren Hauptstellen erläutert von C. A. Auberlen, Prof. der Theol. zu Basel. 2. Aufl.. Basel bei Bahnmaier 1857) von einer selbstständigen Auslegung des Daniel absehen zu können. „Jene Einfalt und Tiefe, mit welcher sich dort der Ausleger an den ganzen Reichthum und Ernst des göttlichen Wortes hingibt, ist der

Weg zu jenem eigentlichen und praktischen zugleich, wie theoretisch-realen Schriftverständniss, nach dem so viele dürstende, aber durch bisherige Auslegungen unbefriedigte Schriftforscher sich sehnen“ (Vorrede IX). — Nach dem Erscheinen dieser Schrift sei ihm von den biblischen Studien über Daniel zunächst nur noch das kritische Material dieser Untersuchungen übrig geblieben, welches ursprünglich nur als Einleitung zu jenen erscheinen sollte, nun aber zu einem für sich bestehenden Ganzen verarbeitet worden sei. Somit will der Verf. sein Werk als kritische Unterlage für die Auberlen'sche Schrift angesehen wissen. — Erwartet man hiernach bei Zündel eine völlige Uebereinstimmung mit Auberlen in den exegetischen Resultaten, so wird man schon in der Vorrede (X) darauf hingewiesen, dass der Verf. sich nicht mit allen Resultaten Auberlen's befreunden könne, insbesondere nicht mit der durchgängigen unvermittelten Beziehung, welche er dem 9. Capitel auf die erste Erscheinung und Lebensgeschichte des Herrn gebe — allerdings ein *dissensus* in einem hochwichtigen Punkte! Wir erfahren S. 124 weiter, dass Zündel in der Auffassung des 9. Capitels mit dem Gegner Auberlen's, Bleek (und Delitzsch) zwar nicht ganz, aber doch insoweit einverstanden ist, als dieser die kirchliche Ansicht widerlegt. Im Folgenden wird noch öfter von sehr erheblichen Differenzen zwischen Zündel's und Auberlen's Auslegung die Rede seyn. Es liegt auf der Hand, dass diese exegetischen Differenzen auf die Behandlung der kritischen Frage keinen geringen Einfluss haben, so dass schliesslich die vorliegenden Untersuchungen nicht als der kritische Unterbau der Auberlen'schen Schrift, wofür sie der Verf. in grosser Bescheidenheit ausgibt, erscheinen, sondern den Eindruck einer durchaus selbstständigen Arbeit machen. — Das Richtige wird wohl seyn, dass der Verf., wenn er auch irgend einmal die Absicht gehabt hat, Auberlen's Buch nach der kritischen Seite zu ergänzen, doch erst durch Dr. F. Bleeks Abhandlung über die messianischen Weissagungen im Buche Daniel (in den Jahrb. f. deutsche Theol., 5. Bd. S. 45 u. folg.), welche sich gegen Auberlen richtet und die ausgesprochene Absicht hat, die bereits im J. 1822 (in Schleiermachers, de Wette's und Lücke's Theol. Zeitschr. H. 3. S. 271—294) behauptete Unächtheit des Buches Daniel zu stützen, veranlasst worden ist, seine Untersuchungen niederzuschreiben oder ihnen doch die gegenwärtige Gestalt zu geben. Wenigstens ist der eigentliche Kern der vorliegenden Schrift durch Bleeks *opus posthumum* genau bestimmt.

Gehen wir auf die Schrift selbst ein, so würde es ihr zu keiner geringen Zierde gereicht haben, wenn der Verf. sich der Mühe unterzogen hätte, eine übersichtliche Geschichte der kritischen Frage voran zu schicken, statt sofort die Spuren der Aechtheit

und Unächtheit im Einzelnen zu untersuchen. Wir hätten sogar gewünscht, dass der ganze erste Theil in diese Geschichte verarbeitet worden wäre, und zwar um der Ueberzeugungskräftigkeit willen, die doch der Verf. ohne Zweifel erstrebt hat. So sehr wir uns nämlich bemüht haben, darin eine selbstständige Förderung der kritischen Aufgabe zu entdecken, so haben wir doch, einige unbedeutende Bemerkungen ausgenommen, Derartiges nicht wahrzunehmen vermocht. Der Verf. hat in den meisten Fragen sich an die Resultate früherer Kritiker gehalten. Zwar heisst es in der Vorrede S. XII u. XIII: „Wo die Resultate mit den einschlagenden Arbeiten von Hengstenberg, Hävernick, v. Hofmann, Schulze, Vaihinger, Delitzsch, Auberlen u. s. f. zusammentreffen, haben sie sich mir grösstentheils, ehe ich jene Schriften durchging, selbstständig ergeben, da ich zunächst von den einschlagenden Vertheidigungen absah, um mir einen freien Blick für die Untersuchung zu bewahren." Indess wird der bescheidene Verf. gern mit uns einverstanden seyn, dass selbstständige Ergebnisse, wenn sie mit bereits gewonnenen Resultaten früherer Forscher zusammentreffen, als solche bereitwillig aufzugeben sind, weil sie die kritische Frage nicht weiter fördern können, als sie bereits gefördert ist. Probehaltige Ergebnisse — und sie erweisen sich als probehaltig, wenn sie aus richtigen Voraussetzungen sich immer wieder dem Kritiker neu ergeben — gehören der Geschichte an und werden am besten in geschichtlicher Form behandelt. Es wird dadurch der Vortheil gewonnen, dass in den geschichtlich gesicherten Grund der Hebel der Untersuchung eingesetzt, und um so eingehender das annoch Flüssige an der kritischen Aufgabe einer bestimmteren Auffassung entgegengeführt werden kann, während die abermalige Mobilisirung der gesammten kritischen Fragen leicht den Eindruck gewährt, als sei eben noch Alles fraglich, womit dann freilich den Gegnern ein nicht geringer Dienst geschieht. Wir hätten beispielsweise die Geschichte der Daniel-schen Kritik bis auf Bleek's *opus posthumum* heruntergeführt, die Angriffs- und Vertheidigungsmomente übersichtlich eingereiht und nur für das Resumé uns den nöthigen Raum vorbehalten, um dasjenige einzutragen, was wir aus dem Eignen zur Verstärkung der positiven Argumente etwa hinzuzufügen gehabt hätten.

Doch wir würden unserer Pflicht nicht genügen, wenn wir das allgemeine Urtheil ohne specielle Nachweise hinausgehen lassen wollten. Zugleich werden wir Gelegenheit finden, dem Einzelnen unsere besondere Bemerkungen anzuschliessen. — Der Verf. geht in § 1 von Bunsens bekanntem Dictum aus: „Es ist einer der höchsten Triumphe und rettendsten Thaten der neuern Kritik, erwiesen zu haben, dass das Buch Daniel in die Zeit des Antiochus Epiphanes gehört." Die Geschichte der kritischen Frage würde

gezeigt haben, dass Bunsen's Dictum aus der Seele der sogenannten modernen Theologie gesprochen ist. Man sagt nicht zu viel, wenn man die Unächtheit des Danielbuches als ein Postulat der modernen Kritik bezeichnet. Der Verf. sagt indess sehr richtig: „Die kritische Thatsache darf kritisch behandelt werden, wenn sie nicht selber traditioneller Glaube werden soll." In §2 wird kurz hervorgehoben, dass der Ausgangspunkt aller kritischen Angriffe gegen Daniel seit des Porphyrius Zeiten der dogmatische Zweifel gewesen sei. Der Verf. würde in gerader Linie fortgeschritten seyn, wenn er die nachfolgenden „Zweifel", an deren Erledigung er nunmehr herantritt, als natürliche Erzeugnisse des dogmatischen Zweifels gefasst hätte, statt in sehr vorläufiger Weise die Gründe anzuführen, aus denen die gläubige Theologie den Zweifeln an der Aechtheit entgegentreten müsse. Indess das volle Herz des Verf. macht sich hier und anderwärts auf Kosten des concreten Fortschritts geltend. — Mit § 3 beginnt die kritische Arbeit. Die beiden in Dan. 3, 7. 10. 15 und 3, 10 angeführten Instrumente פְּסַנְתֵּרִים und סוּמְפֹּנְיָה sind offenbar identisch mit *ψαλτήριον* und *συμφωνία*. Ist es gedenkbar, dass zu Nebukadnezar's Zeiten griechisch benannte Instrumente am chaldäischen Hofe sich gefunden haben? So fragen Lücke, Bleek, von Lengerke u. A. Der Verf. antwortet mit den bereits von frühern Forschern gegebenen Nachweisen aus Polyhistor und Abydenus (bei Euseb.), dass schon Sanherib und Asserhaddon in Berührung mit Griechen gestanden, und dass sich einzelne griechische Instrumente durch griechische Gefangene oder Musikbanden schon zur assyrischen und chaldäischen Zeit nach Babel verpflanzen konnten. Es wäre weiter anzuführeu gewesen, dass man gerade in neuester Zeit auf dem besten Wege ist, Berührungen orientalischen und griechischen Lebens in frühester Zeit fast bereitwilliger anzuerkennen, als es mit sicherer Forschung sich verträgt. Wir erinnern an Lobeck's *Aglaopham.* S. 1330, wonach Ephesus ein uralter Wohnsitz der Magier war, an Creuzer, welcher in seiner Symbol. und Mythol. den Zusammenhang zwischen ostasiatischer Lehre und griechischer Philosophie nachdrücklich vertheidigt, an die von Schleiermacher vermuthete, von Ferd. Lassalle (in seiner Philosophie Heracleitos des Dunkeln. Berlin 1858) glänzend anerkannte Abhängigkeit Heraclitischer Philosophie von parsischer Lehre, so dass, wenn auch der Briefwechsel zwischen Heracleitos und Darius I. (*Diogen. IX*, 13 *cfr. Clem. Strom. I*, 302; *Epict. Euch. c.* 21.) nicht ächt seyn sollte, doch die demselben zu Grunde liegende Beziehung des Philosophen zum Parsismus sehr richtig seyn dürfte. Nehmen wir dazu, dass dergleichen Beziehungen sich nicht urplötzlich machten, so werden wir mit gutem Rechte einen sehr frühen Ausgleichungsprocess zwischen der aufblühenden griechischen

Cultur und zwischen den Culturelementen Ostasiens anzunehmen haben, um so weniger uns aber daran zu stossen haben, dass einige musikalische Instrumente in Babylon mit griechischen Namen genannt werden. Wenn dieser Ausgleichungsprocess unter Alexander und seinen Diadochen in eine Ueberwältigung des ostasiatischen Lebens durch griechische Cultur umschlägt, und das letztere entweder seine Eigenthümlichkeit daran gibt oder sich spröde in sich selbst zurückzieht, so dass seine Kenntniss zu keiner Zeit so verdunkelt war, wie unter den Seleuciden, so möchte umgekehrt von den negativen Kritikern Auskunft darüber zu fordern seyn, wie doch nur ein Jude in seleucidischer Zeit zu so genauer Kenntniss chaldäischen Lebens gelangt seyn könne, wie sie der angebliche Pseudo-Daniel an den Tag legt. — In § 4 stellt der Verf. zunächst den Geschichtsraum des Buches Daniel nach dem astronomischen Canon auf 66 Jahre fest und geht dann auf die vermeintlichen historischen Widersprüche ein. Zunächst auf Dan. 1, 21, nach welchem Daniel bis in das erste Jahr des Cyrus lebte, während er doch nach 10, 1 noch im dritten Jahre des Cyrus eine Offenbarung empfing. Der Verf. hält diesen Widerspruch durch die von Hengstenberg gegebene und auch von de Wette gebilligte Auslegung des וַיְהִי עַד־שְׁנַת אַחַת לְכ durch *superstes fuit* („erreichte das erste Jahr des Cyrus“) gelöst. Die Stelle will die Thatsache notiren, dass Daniel das durch die Aufhebung der jüdischen Gefangenschaft so bedeutsame erste Jahr des Cyrus noch erlebt habe, ohne einen noch längeren Aufenthalt Daniel's in Babel auszuschliessen. Die von Lengerke sehr stark betonte Undenkbarkeit des Bildes Cap. 3 in den dort angegebenen Proportionen wird gleichfalls mit Hengstenberg damit abgewiesen, dass צֶלֶם eben nicht ein Menschenbild sei, wie von Lengerke angenommen, sondern irgend welches Symbol der Weltmacht des Königs Nebukadnezar zu dem politischen Zwecke der Huldigung von Seite der Beamten seiner unterworfenen Völker. In Betreff der Ueberschriften, welche die Zeitbestimmungen der einzelnen Abschnitte angeben, hatte Hitzig angenommen, sie seien eben nur von aussen hinzugefügt worden, um der Dichtung einen geschichtlichen Anstrich zu geben, wogegen der Verf. mit Recht bemerkt, dass die Ueberschriften in einem unlöslichen Zusammenhange mit den nachfolgenden Gesichten stehen, ihre Ursprünglichkeit sich also vollkommen durch die dargestellten Sachen rechtfertige. Es frage sich indess, ob die Zeitbestimmungen richtig seien d. h. ob sie mit den anderweitigen Angaben der h. Schrift übereinstimmen. — Es tritt sofort eine Differenz zwischen Cap. 1, 1., wonach der König Nebukadnezar im 3. Jahre Jojakim's (also 606 v. Chr.) nach Jerusalem soll gekommen seyn, mit Jerem. 25, 1 entgegen, wonach Nebukadnezar erst im 4. Jahre Jojakims (also 605 v. Chr.) König wird.

Allein selbst Hitzig gesteht zu, dass die proleptische Bezeichnung des Nebukadnezar als Königs von Babel in 1, 1 einen selbstständigen Einwurf nicht bezeichne. Die eigentliche Schwierigkeit liegt darin, dass Nebukadnezar noch vor seinem ersten Regierungsjahre, nämlich im dritten Jahre Jojakim's einen Zug gegen Jerusalem unternommen haben müsste, während doch Jeremias Cap. 36 erst im vierten Jahre die Einnahme Jerusalems verkündigt, ja im fünften Jahre sie erst verliest. Die neueren Kritiker construiren nämlich die Hauptmomente aus der Geschichte Jojakims durch Combination von Jerem. 36 mit 2 Reg. 24, 1 folgendermassen: Jeremias bezeichnet noch im 5. Jahre Jojakims (604 v. Chr.) die Einnahme Jerusalems durch die Chaldäer als zukünftig; die dreijährige Zinspflichtigkeit Jojakims an Nebukadnezar kann nur von der Einnahme Jerusalems ab gerechnet werden; es ist ferner anzunehmen, dass der Tod Jojakims mit der Bestrafung für seinen Abfall zusammenfällt. Demgemäss wird die Zinspflichtigkeit oder Unterthänigkeit bis zum J. 598 v. Chr. (dem Todesjahre) zu berechnen seyn; der Anfang aber der drei Jahre 2 Reg. 24, 1 in das Jahr 601, d. h. in das achte Jahr Jojakims fallen; in demselben Jahre wird dann auch die Einnahme Jerusalems durch Nebukadnezar stattgefunden haben. — Dieser Rechnung hält der Verf. das im fünften Jahre Jojakims ausgeschriebene Fasten entgegen Jerem. 36, 9. Gegen Hengstenberg, welcher dies Fasten mit dem Jahrestage der geschehenen Einnahme in Verbindung setzen will, bemerkt der Verf. mit Recht, dass der gottlose König schwerlich daran gedacht habe, das Angedenken an ein Gottesgericht durch einen Buss- und Bettag zu feiern; gerade das 36. Cap. des Jeremias zeige unwiderleglich, dass der König Alles vermieden wissen wolle, was zaghaft machen könne. Somit sei das Fasten nur in dem einen Falle verständlich, wenn man es in Zusammenhang mit der profanen Politik des Königs bringe. Es könne eben nur beabsichtigt seyn, einen religiösen Aufschwung zum Widerstande im Volk hervorzurufen; das durch frühere Niederlagen entmuthigte Volk würde kaum zu einem entscheidenden Schritte gegen die Fremdherrschaft zu bewegen gewesen seyn, wenn nicht die höchsten Impulse in Thätigkeit gesetzt worden wären. Wie nun, wenn jenes unter dem gottlosen Jojakim so auffallende Fasten dem auf das sechste Jahr vorbereiteten Abfall den religiösen Anstrich geben sollte? In diesem Falle erklärte sich die Drohung des Jeremias, aber auch der Zorn Jojakims aufs beste. Dann fiele aber auch der Anfang der Unterthänigkeit des Königs unter Nebukadnezar (2 Reg. 24, 1) in das dritte Jahr seiner Regierung, d. i. in das J. 606 v. Chr.; in dasselbe Jahr also auch der erste Zug Nebukadnezars gegen Jerusalem. — Wird nun von der modernen Kritik geltend gemacht, dass die h. Schrift von einem solchen Zuge Nebukadnezars

im dritten Jahre Jojakims ausser Dan. 1, 1 nichts wisse, so hat der Verf. mit Recht auf 2 Chron. 6, 6. 7. hingewiesen und hervorgehoben, dass die dort erwähnte Fesselung und beabsichtigte Wegführung Jojakim's nach Babel nicht identisch seyn könne mit seiner Tödtung, zumal die Art seines Todes nach Jerem. 36, 30; 20, 19 und *Joseph. Antiqu.* 10, 6, 3 eine ganz andere sei, als 2 Chron. 6, 6. 7. anzunehmen gestatte. Doch will es uns scheinen, als hätte der Verf. das Schriftzeugniss noch gründlicher und nachdrücklicher für seine Hypothese benutzen können. — Es ist nämlich in 2 Chron. 6, 6. 7. nicht blos eine Andeutung des in Dan. 1, 1 erwähnten Kriegszugs enthalten, sondern es lässt sich ein zureichender Beweis führen, dass die genannte Stelle von einer andern Begebenheit überhaupt nicht verstanden werden kann. Es heisst nämlich v. 7 וּמִכְּלֵי בֵּית יְהוָה הֵבִיא נְבוּכַדְנֶאצַּר לְבָבֶל, LXX: *καὶ μέρος τῶν σκευῶν οἴκου κυρίου ἀπήνεγκεν.* Dann noch einmal 2 Chron. 6, 10: Neb. liess den Jojachin gen Babel holen עִם־כְּלֵי חֶמְדַּת בֵּית־יְ *μετὰ τῶν σκευῶν τῶν ἐπιθυμητῶν*, d. h. immer noch nicht alle, sondern einen Theil der Tempelgeräthe. Dagegen heisst es nach dem Abfall des letzten Königs Zedekia v. 18: וְכֹל כְּלֵי בֵּית הָאֱלֹהִים הֵבִיא LXX: *καὶ πάντα τὰ σκεύη εἰςήνεγκεν.* — 2 Reg. 24, 13 wird die Begebenheit 2 Chron. 6, 10 ausführlicher erzählt; es werden die goldnen Gefässe aus der Zeit Salomo's zerschlagen, aber es bleiben immerhin noch Tempelgeräthe übrig. Eine völlige Plünderung trat erst 2 Reg. 25, 9—13 ein, identisch mit 2 Chron. 6, 18. Hiemit stimmt überein Jerem. 52, 12—23. Uebrigens wolle man über das Verhältniss dieser letzten Plünderung zu der Beraubung des Tempels unter Jojachin Jerem. 27, 16—22 vergleichen. Wenn man nun aus diesen Daten mit dem Verf. eben nur den Unterschied zwischen partiellen und totalen Plünderungen entwickeln wollte, so würde sich daraus freilich nicht viel machen lassen. Man darf indess nicht übersehen, dass die Wegnahme einiger Tempelgefässe im Gegensatz zu der Wegnahme aller Geräthschaften und Zerstörung des Tempels keine andere Deutung zulässt, als die Thatsache der tributairen Unterthänigkeit im Gegensatze zu der völligen Vernichtung des Reiches Juda. Nach morgenländischer Anschauung war die Macht des Volkes von der Macht seines Gottes oder seiner Götter unzertrennlich. Das Volk überwältigen, hiess auch seine Götter überwältigen. Wenn Nebukadnezar das Volk zinspflichtig machte, machte er auch den Gott des Volkes zinspflichtig und er nahm zum Zeugnisse dessen etwas von dem Eigenthume des Gottes d. h. von den Tempelgeräthen. Nach dem Abfalle Jojakims hätte man allerdings erwarten dürfen, dass Nebukadnezar das Königthum in Juda völlig vernichten und das Land zur Provinz machen werde. Allein der abtrünnige König war, wie aus 2 Reg. 24, 2 hervorgeht, bereits in den ersten Scharmützeln

mit Chaldäischen Streifschaaren elendiglich umgekommen. Sein Nachfolger Jojachin war kaum 3 Monate Regent gewesen, als Nebukadnezar selbst vor Jerusalem erschien. Selbstverständlich unterlag die Renitenz Jojachin's, der eben nur den vorgefundenen *status quo* festgehalten hatte, milderer Beurtheilung, und als der König in seinem Hofstaate die Erstürmung der Stadt nicht erst abwartete, sondern sich freiwillig in die Hände des Königs von Babel gab, hatte dies Verfahren wenigstens den Erfolg, dass Nebukadnezar das jüdische Königthum nicht geradezu vernichtete. Er liess sich von Zedekia den Huldigungseid schwören und das Reich Juda als ein den Chaldäern zinspflichtiges Reich fortbestehen. Immerhin aber vollzog er ein Strafgericht, indem er den Staatsschatz wegnahm, im Tempel die goldenen Gefässe aus der Zeit Salomo's zerschlug und eine grössere Zahl von Gefangenen mit sich führte. Die endliche Vernichtung des Reiches Juda, als auch Zedekia abgefallen war, war mit der Zerstörung des Tempels und Wegnahme aller seiner Geräthschaften verbunden. Wie sehr das Thun des Eroberers an den Tempelgefässen symbolisch war für die jedesmalige Stellung des Landes, geht hervor aus Jerem. 27, 21. 22: „Die Gefässe, die noch übrig sind im Hause des Herrn, — sie sollen gen Babel geführt werden und daselbst bleiben“ d. h. der geringe Rest von Selbstständigkeit, den das Land noch hat, soll auch noch aufhören; ferner aus Jerem. 28, 3 (der falschen Weissagung Hananja's): „Ich habe das Joch des Königs zu Babel zerbrochen, und ehe zwei Jahre um sind, will ich alle Gefässe des Hauses des Herrn, welche Nebukadnezar hat von diesem Orte weggenommen und gen Babel geführet, wiederum an diesen Ort bringen“, spricht der Herr, d. h. Hananja weissagt die Befreiung Juda's von der Lehnsherrschaft Babels. Ebenso vorher schon Jerem. 27, 16.

Wenden wir das bisher Erörterte auf 2 Chron. 36, 7 an, so erhellt, dass die Wegnahme „etlicher Gefässe des Hauses des Herrn“ nur von der ersten Unterjochung des Reiches Juda durch die Chaldäer gedeutet werden kann; wir haben einen Act vor uns, durch welchen das Reich für zinspflichtig erklärt ward, also den Anfang der 2 Reg. 24, 1 erwähnten Unterthänigkeit Jojakim's, nicht das Ende, wie man fälschlich angenommen hat. Damit steht 2 Chr. 36, 6 nicht in Widerspruch. Nebukadnezar liess den König fesseln, um ihn nach Babel zu führen (לְהֹלִיכוֹ בָּבֶלָה, nicht, wie die LXX übersetzen: *καὶ ἀνήνεγκεν αὐτὸν εἰς Βαβέλ*). Für den Chronisten ist zunächst nur wichtig, die Thatsache zu constatiren, dass der König von Juda ein Knecht Nebukadnezars geworden sei und zwar in der eclatantesten Weise und bis zu dem Grade, dass Nebukadnezar sogar daran gedacht habe, ihn nach Babel zu führen, um damit dem jüdischen Königthum ein Ende zu machen. — Dass Nebukadnezar schliesslich sich damit begnügte, den König zinspflich-

tig zu machen, durfte der Chronist unter Hinweisung auf das Buch der Könige (2 Reg. 24, 1) als anderweitig beurkundet voraussetzen.

Fragen wir nun, *wann* diese *erste* Invasion des Königs von Babel stattgefunden hat, so erhalten wir am Schlusse der Chronika jede nur wünschenswerthe Auskunft. Der Chronist schliesst mit der Aufhebung der babylonischen Gefangenschaft durch Kores; er weist zweimal darauf hin, dass sich im ersten Jahre des Kores die Weissagung des Jeremias, nach welcher die Gefangenschaft 70 Jahre zu währen hatte, erfüllt habe (2 Chron. 36, 21 u. 22). Ganz unabhängig von der Schrift, aber dennoch in Uebereinstimmung mit derselben ist das Jahr, in welchem Cyaxares II. starb, nämlich 536 v. Chr. als das erste Jahr des Kores ermittelt worden. Somit unterliegt keinem Zweifel, dass der Chronist den Anfang der Gefangenschaft in das Jahr 606 v. Chr., d. i. in das dritte Regierungsjahr des Jojakim gesetzt habe. Wie seltsam, wenn der Chronist, wie die vorliegenden Bücher sattsam zeigen, die Befreiung des jüdischen Volks durch Kores als den Schlusspunkt seines Werks gesetzt, und im Werke selbst den Anfangspunkt der Gefangenschaft anzugeben vergessen hätte! Doch das ist auch nicht geschehen. Der Chronist bringt sogar von der Geschichte Jojakim's eben nur die Thatsache der Unterwerfung und verweist im Uebrigen auf die Bücher der Könige. — Wir werden also mit gutem Rechte sagen können, dass 2 Chron. 36, 6. 7. im dritten Regierungsjahre des Jojakim sich zugetragen hat. — Vergleichen wir mit dem gewonnenen Resultate das 25. Capitel des Jeremias, so scheint die Einrede, dass diese im 4. Jahre Jojakim's ergangene und im 5. Jahre verlesene Weissagung eine Invasion Nebukadnezars im 3. Jahre geradezu ausschliesse, von geringer Erheblichkeit. Gegenstand der Weissagung ist die Zerstörung Jerusalems und Verheerung des ganzen jüdischen Landes, ferner die Züchtigung aller Könige gegen Abend und gegen Mitternacht durch das Schwert des Chaldäers; eine *solche* Invasion hatte im 3. Jahre Jojakims nicht stattgefunden, darum kann sie auch durch Jerem. 25 nicht ausgeschlossen seyn. Dass aber der Prophet die Invasion vom Jahre 606 kennt und auf ihre Folgen Bezug nimmt, dürfte aus 25, 18 deutlich erhellen. Der Prophet nimmt den Zornbecher von der Hand des Herrn und schenkt zunächst Jerusalem, den Städten Juda, ihren Königen und Fürsten ein, sie hinzugeben zur Verheerung, Verwüstung, zur Verspottung und zur Verachtung כַּיּוֹם הַזֶּה. *Neumann* (Jeremias von Anathoth. Leipzig, 1858) findet diesen Zusatz auffallend, da er die Zerstörung der Stadt ja voraussetze in Worten, die doch in Jojakim's Tagen gesprochen seyn sollen; mit Recht weist er die Auskunft zurück, die Bestimmung כַּיּוֹם הַזֶּה sei später hinzugefügt, als die Weissagung sich bereits erfüllt habe, ebenso *Calvins* Ansicht:

der Prophet schaue das bald Werdende als bereits seiend; auch des Menochius Deutung: *sicut jam esse incipit* gefällt ihm nicht. Er hält dafür, יוֹם sei in dem allgemeinen Sinne von Zeit zu fassen; die Zeit der Schmach und Schande habe über Israel schon seit des Achas Tagen gelegen und schneidender habe der Prophet das Elend der Zukunft nicht zeichnen können, als wenn er sagte: die Zeit des höchsten Wehes sei schwer, wie diese Zeiten. Gegen diese Auslegung muss indess eingewendet werden, dass hier nicht von Israel's, sondern von Juda's Schmach und Schande die Rede ist, dass es ferner dem Charakter der Weissagung geradezu widerspricht, anzunehmen, es werde eben nur der Fortbestand des *status quo* verkündiget; es wird im Gegentheil eine Steigerung des vorhandenen Elends, ein bis dahin unerhörter Nothstand vorausgesagt. Doch scheint mir darin Neumann das Richtige getroffen zu haben, dass er den Zusatz nicht zu לְחָרְבָּה לְשַׁמָּה, sondern lediglich zu לִשְׁרֵקָה וְלִקְלָלָה construirt. Auch in maccabäischer Zeit war das jüdische Land der Verheerung und Verwüstung preisgegeben, aber nicht dem Spott und der Verachtung; im Gegentheil erwuchs aus den Verwüstungen der Freiheitskriege dem Volke Preis und Ehre, denn es zerbrach seine Ketten und errang seine Selbstständigkeit. Jeremias aber hat den Städten Juda's anzukündigen, dass sie vergeblich gegen die von Gott über sie verhängte Zwingherrschaft des Königs von Babel ankämpfen würden; in dem wahnsinnigen Streite würden sie hingegeben seyn zur Verheerung, zur Verwüstung — zum Spott und zur Verachtung, wie heute (d. i. wie in dieser Zeit, in welcher die Weissagung ergangen war); trotz aller Schrecken und Greuel des Kriegs würden sie ein geknechtetes, den götzendienerischen Fremdlingen preisgegebenes Volk bleiben, wie heute. Aus dieser, wie wir meinen, einzig möglichen Auffassung ergibt sich, dass am Tage der ergangenen Weissagung d. i. im 4. Jahre Jojakim's (605 v. Chr.) Juda bereits ein von den Chaldäern geknechtetes und von den Völkern ob seiner Ohnmacht verspottetes Land geworden war — hatte doch sein König bereits in Ketten vor dem Chaldäer gestanden! Erwägt man, dass Jojakim und mit ihm die Fürsten des Volks sich mit Gedanken des Abfalls trugen und im Hinblick auf Aegyptische Hülfe das Chaldäische Joch sicher los zu werden hofften, wenn sie auch zugeben mussten, dass das Ziel ohne verheerende Kämpfe nicht werde erreicht werden, so begreift man um so mehr das prophetische Wort: „das Land wird eine Wüste werden — aber ihr werdet ein Spott bleiben, wie heute!" Es ist ferner nicht zu übersehen, dass die Weissagung in zweiter Linie gegen den König in Aegypten (25, 19) gerichtet ist. In demselben Jahre, in welchem die Weissagung ergeht (605 v. Chr.), wird auch die Macht des Egypters bei Karchemisch gebrochen, d. h. die Erfüllung folgte der Weis-

sagung auf dem Fusse nach. Wenn es nun v. 29 heisst: „Siehe, in der Stadt, die nach meinem Namen genannt ist, fange ich an zu plagen, und ihr solltet ungestraft bleiben?“ (nämlich der Egypter sammt den von v. 20—26 genannten Königen), so liegt auf der Hand, dass im Augenblicke der Weissagung die Züchtigung des Egypters noch zukünftig war, während der Anfang der Plage bereits über Jerusalem lag. Somit bestätigt auch diese Stelle, dass der Anfang der Chaldäischen Heimsuchung über Jerusalem vor das Jahr 605 v. Chr. zu setzen ist. — Allerdings ist richtig, dass die Verlesung der Weissagung von Jojakim nach Cap. 36 erst im J. 604 erfolgt, aber gerade noch zur rechten Zeit, um nachdrücklich vor dem Abfall zu warnen, zumal der Erfolg bereits gezeigt hatte, wie wenig auf die Hülfe des Egypters zu geben war. Wenn nichts desto weniger der König den Gedanken des Abfalls festhält und jede Erinnerung an die Macht und Strafe des Chaldäers (v. 29) als ein Staatsverbrechen ansieht, — trotz des Tages von Karchemisch —, so erfüllt sich eben, was Jerem. 26, 15. 16 geweissagt hat: „Sie sollen trinken, taumeln und toll werden.“

Aus dem Vorstehenden ergibt sich, dass Jeremias die von uns aus 2 Chron. 36, 6. 7. ermittelte erste Invasion Nebukadnezars lediglich bestätigt. Wenn nun diese Invasion von den nachfolgenden dadurch wesentlich unterschieden ist, dass Nebukadnezar zum Zeichen der Unterwerfung und Zinsbarmachung des Reiches Juda einen Theil der Tempelgefässe an sich nimmt und nach Babel bringt, so entspricht dem ganz unabhängig vom Buche Daniel gefundenen Resultat die Notiz Dan. 2, 1. 2 auf das schlagendste: „Im 3. Jahr des Reichs Jojakims, des Königs Juda, kam Nebukadnezar, der König zu Babel, vor Jerusalem, und belagerte sie. Und der Herr übergab ihm Jojakim, den König Juda, und etliche Gefässe (מִקְצָת כְּלֵי LXX: *ἀπὸ μέρους τῶν σκευῶν*) aus dem Hause Gottes: die liess er führen in das Land Sinear, in seines Gottes Haus, und that die Gefässe in seines Gottes Schatzkasten.“ Wohlgemerkt: die Gefässe liess er führen in das Land Sinear — nicht den König Jojakim. Wenn nun schon zur Zeit der Uebersetzung der Bücher der Chronika die Geschichte jener ersten Invasion so verdunkelt war, dass die Absicht des Chaldäers (2 Chron. 36, 6) als *fait accompli* (*καὶ ἀνήγαγεν αὐτὸν εἰς Βαβυλῶνα*) gedeutet wurde, woher möchte dann doch der angebliche Pseudodaniel in seleucidischer Zeit eine so gründliche Geschichtskenntniss erlangt haben, dass er den Fehler einer fast für kanonisch erachteten Uebersetzung geschickt vermied??

Doch genug davon. Wir kehren zu Zündel zurück. Was das Bedenken betrifft, dass Dan. 5, 1 Belsazar, der angeblich letzte König von Babel, Nebukadnezars Sohn genannt wird, so zeigt der Verf., dass Belsazar nicht der letzte König von Babel gewesen

seyn könne. Zu der Annahme, dass unter ihm Babylon von den Medern und Persern erobert worden sei, habe der Umstand Veranlassung gegeben, dass man 5, 31 als unmittelbar zeitliche Folge von 5, 30 aufgefasst, also unmittelbar hinter das Gastmahl die Herrschaft Darius, des Meders gesetzt habe. Allerdings drücke ו in 5, 31 (6, 1) einen Zusammenhang der Begebenheiten aus, aber einen inneren, den Zusammenhang zwischen der Danielschen Weissagung und zwischen der nachmaligen Erfüllung. Belsazar sei identisch mit Evilmerodach. Dasselbe hat Hofmann gesagt (s. Weissag. u. Erfüll. I, S. 282). Dagegen scheint mir denn doch entschieden der astronomische Kanon zu sprechen, nach welchem Evilmerodach nur zwei Jahre regiert, während doch Daniel 8, 1 noch im 3. Jahre des Belsazar ein Gesicht empfängt. — Was Darius, den Meder, den Sohn des Ahasverus betrifft, so wird mit v. Lengerke angenommen, dass die Namen Xerxes, Cyaxares und Ahasverus nur verschiedene Aussprachen eines und desselben Grundnamens seien. Diesen Grundnamen haben Champollion und Grotefend auf Inschriften gelesen; er lautet: *Kscherscha* oder *Kschwerscha*, mit *a prosthet. Achswerscha* = אֲחַשְׁוֵרוֹשׁ; zieht man die beiden ersten Consonanten in einen zusammen, so erhält man Xerxes, trennt man sie durch einen Hilfsvocal, so erhält man *Κυαξάρης*. Der Verf. sieht nun in Darius den Cyaxares II. Xenophons, einen nachgeborenen Sohn Cyaxares I., Ahasverus, also jüngeren Bruder des Astyages, hierin mit Schulze (Cyrus der Grosse, in d. Stud. u. Kritiken 1853, III. S. 685 u. folg.) einverstanden. — Viel besser scheint mir Delitzsch (Herzog's Realencycl. unter Daniel) die Hofmannsche Hypothese benutzt zu haben. Nach ihm ist Belsazar der Knabe Labosordach oder Laborosoarchod des astronomischen Kanon's, ein echter und letzter Nachkomme Nebukadnezars, für welchen sein Vater Neriglissar, Schwiegersohn Nebukadnezars, die Regierung führt, so dass die besonders gezählten Regierungszeiten beider zusammen zu zählen sind. Mit ihm erlischt Nebukadnezars Haus, in Folge dessen der Medische Herr mit Recht die Erbfolge in Chaldäa für sich beanspruchen konnte. Des Darius Medus Mitregent und Erbe ist Kores.

Im zweiten Theile gibt der Verf. Untersuchungen über die Spuren der Abfassungszeit im Zusammenhang des Buches Daniel und bespricht in § 6 zunächst die Anlage des Buches Daniel und seine Einheit. Der Verf. constatirt die Thatsache, dass seit Bleek von der gesammten Kritik (auch der negativen) die Einheit des Buches in Betreff seines Verfassers, wenn auch nicht seiner Abfassungszeit angenommen werde. Wenn nun die negativen Kritiker behaupten, das Buch sei von einem Pseudonymen (einem „Vaterlandsfreunde“) in seleucidischer Zeit für einen paränetischen Zweck (Stärkung der Maccabäischen Erhebung) abgefasst worden, so

stehe die Einkleidung des Buches dieser Behauptung stracks entgegen. Untergeschobene Bücher ahmen ängstlich die Art der fingirten Verf. nach und hüten sich, den fremden Ursprung zu verrathen, das Buch Daniel aber hat eine sehr verschiedenartige, sorglose, ja absichtslose Einkleidung. Dabei stets derselbe majestätische Geist. Und wie könnte eine Nachahmung vorliegen, da nirgends Spuren jenes mächtigen apokalyptischen Impulses gefunden werden, zu denen sich das Buch als Nachahmung verhalten könnte! Eine untergeschobene Tendenzschrift ohne Analogie ist ein Widerspruch in sich selbst; die seleucidische Abfassungszeit ein unlösbares Räthsel. Auch psychologisch unerklärlich, sofern das Bild des Pseudodaniel ein unbegreifliches Zusammenseyn von Wahrheit und Lüge, von edlem Patriotismus und bewusstem Truge (man denke an die verheissene Todtenauferstehung!) darstellt. Dass Daniel selbst der Verf. und Sammler des Buches ist, scheint aus Cap. 1, 21 hervorzugehen. Mit dieser Angabe hängen die geschichtlichen Notizen Cap. 2, 49. Cap. 3, 30. Cap. 6, 58 und die darauf beruhenden Geschichten unzertrennlich zusammen. Vielleicht sind einzelne Theile des Werks schon früher aufgezeichnet, dann im ersten Jahre des Kores zu einem prophetischen Ganzen vereinigt worden. Nachdem der Verf. die Gesichte Capp. 7—9 gesehen, konnte er selbst die Beziehungen des Traumes Nebukadnezars abschliessend seinem Prophetenbuche einreihen, endlich Cap. 10—12 als Abschluss des Ganzen hinzufügen. Dies das positive Resultat der Untersuchungen über die äussere Anlage und Einkleidung des Buchs.

Mit § 7 geht der Verf. zu dem Inhalte des Buches Daniel über und bespricht zuerst die vorläufigen Bedenken, welche sich zunächst gegen die Wunderbarkeit des Inhalts, dann gegen die prophetischen Zahlen und Ereignissbestimmungen des Buchs richten, sofern sie hart an mantische Voraussagung anzustreifen scheinen. Der Verf. spricht diesen Bedenken gegenüber den richtigen Satz aus, dass, so oft Israel mit den Völkern der Welt sich berührte, und wäre es nur, dass die Bundeslade in Dagon's Tempel sei, seine Geschichte sofort wunderbar geworden sei; vor den Augen der Pharaonen seien um Israels willen nicht weniger Wunder geschehen, als hier vor den chaldäischen Königen. Im Uebrigen genügt ihm Hengstenbergs Auskunft, dass in dem Berufe Daniels die Berechtigung zu dieser mantischen Voraussagung liege. Er hatte dem alttest. Volke seine schwerste Prüfung vorauszuverkünden, in welcher sein Glaube an den Bundesgott auf bisher unerhörte Weise erprobt werden sollte, und zwar zu einer Zeit, wo es von dem Geiste der Prophetie und von gottgesalbten Königen und Leitern verlassen seyn würde. Was blieb da der Alttestamentlichen Vorherversehung Gottes für ein geeigneteres Mittel, die Her-

zen des Volkes vor Verzweiflung zu bewahren, als dies: die Gewissheit zu geben, dass die Prüfung in allen Einzelheiten von Gott vorher bestimmt, dass ihre Tage gezählt seien? — Demnächst bezeichnet der Verf. als den Grundgedanken des Buchs die Darstellung der Weltmacht und ihrer Entwicklung gegenüber dem Gottesvolke auf Erden. Nur von diesem Grundgedanken aus entfalten sich sowohl die geschichtlichen, als visionären Theile des Buchs zwanglos und tiefsinnig zu einem Gesammtbilde. — Mit dieser Thesis des Verf. steht nun die Hypothesis der modernen Kritik im diametralen Widerspruch. Der Grundgedanke des Buchs soll nicht prophetisch, sondern paränetisch seyn; das Ganze eine Parabel, von einem Juden mit der Tendenz gedichtet, seine Volksgenossen unter der Tyrannei des Antiochus Epiphanes aufzurichten. Der Vertreter dieser Tendenzhypothese ist vorzugsweise Bleek. — Gegen ihn ist denn auch der nachfolgende Inhalt des zweiten Buches gerichtet. Mit anerkennenswerthem Scharfsinn führt der Verf. den Beweis, dass der paränetische Schlüssel ein falscher Schlüssel sei, dass die Tendenzhypothese sich an dem Inhalte des Buches als eine ungeschickte, alles Verstandes bare Fiction erweise. Denn nicht nur werde der Organismus des Buches geradezu unbegreiflich, sondern auch die Beziehung des Inhalts zu dem angeblichen Zweck werde zu einem unlösbaren Räthsel. Der Raum gestattet uns leider nicht, dem Verf. in die Einzelheiten seiner apologetischen Kritik zu folgen. Doch wollen wir zur Kennzeichnung derselben einige Proben anführen. — Der Verf. fordert mit Recht, dass unter Voraussetzung der paränetischen Tendenz sich doch bestimmte Beziehungen zwischen der maccabäischen Zeit und zwischen den Schilderungen des Pseudodaniel müssten nachweisen lassen, ja die künstlerische Verarbeitung des Stoffs für die Zwecke des Falsarius, welche, wie Bleek selbst zugesteht, in solchem Falle auch Uebertreibungen nicht verschmäht, müsse erkennbar seyn. Verhält es sich denn nun in der That so, dass die Danielschen „Parabeln" die seleucidische Nothzeit in der Maske babylonischer Gesichte schildern? Werden die leidenden Juden in diesen Geschichten ihre Zeit wiedererkennen — und zwar in einer idealisirten Gestalt, so dass sie Trost und Ermunterung finden können? — Bleek ist entschieden dieser Ansicht. Unwillkürlich drängt sich ihm bei den Geschichten Daniels die maccabäische Zeit auf; vor allem die goldne Statue (3, 1—31) erinnere an das βδέλυγμα ἐρημώσεως. Zündel sagt: „Eine allgemeine Aehnlichkeit beweist noch durchaus nicht, dass wir maskirte Zeitgeschichte vor uns haben. Ein heidnischer Tyrann, der das Volk Israel unterdrückt, ein unversöhnlicher Conflict zwischen jüdischer und heidnischer Weltanschauung, ein zähes und äusserliches Festhalten an dem Gesetz Mosis, ein unverständiger über-

müthiger Hass oder Hohn über Israel und seinen Heiligen — das Alles sind noch keine specifischen Merkmale seleucidischer Zeit, sondern allgemeine welthistorische, die sich überall wiederholten, wo sich Judenthum und Heidenthum berührten." In Betreff des *βδέλυγμα ἐρημώσεως* gibt der Verf. eine interessante Vergleichung zwischen der Gestalt desselben in der Maccabäer-Zeit und zu Nebucadnezars Zeit.

Wir finden

zur Maccabäer-Zeit	zu Nebukadnezars Zeit
1. eine Statuette des Jupiter Olympius zu Jerusalem und des Jupiter Xenius zu Garizim,	1. Eine Säule oder Bild so gross, dass sie weder in Tempeln, noch auf Altären Raum hatte,
2. so klein, dass sie auf dem Brandopfer-Altar stand;	2. 60 Ellen hoch, 6 Ellen breit in der Ebene Dura;
3. das *βδέλυγμα ἐρημώσεως* an heiliger Stätte	3. ein Nationalbild im eignen Land und Volk,
4. zum Behuf des griechischen Cult für den Gott,	4. zum Behuf nationaler Huldigung für den König,
5. mit Unzucht und Orgien verbunden.	5. ohne Erwähnung heidn. Gräuel.

Konnten bedrängte Juden hierin ihre Situation wieder erkennen? Eine ähnliche, aber niemals die ihrige. Gerade das *Punctum saliens* der „Greuel der Verwüstung" an heiliger Stätte fehlt.

Eine andere Vergleichung:

Antiochus	Die babylonischen Könige
ist ein Wüthrich,	sind durchweg für die Wahrheit nicht unempfindliche Gemüther,
misshandelt ein ganzes Volk aus Hass gegen dasselbe,	lassen dasselbe Volk in Frieden; haben es mit wenig Personen zu thun, die sie keineswegs aus Hass gegen das Judenthum verfolgen.
verhängt entsetzliche, qualvolle Strafen z. B. an der Mutter und ihren Söhnen.	In Babylon sieht man nur die üblichen Todesstrafen.

„Statt den heidnischen Tyrannen zu Babel in ein schlimmes Licht zu stellen, erscheint er viel besser, als Antiochus! Statt zum Widerstand, treibt die Schilderung Daniel's zur Theilnahme mit ihm. Statt der Vernichtung desselben wird Cap. 4 nur seine Demüthigung und Bekehrung berichtet." — „Eben gerade das menschlich-Berechnete, kleinlich-Tendenziöse und Fanatische, was man in der Danielschen Schrift gern finden möchte und was der maccabäischen Zeit eigen war — das fehlt der Schrift, und das wahrhaft Prophetische, die edlen Spuren einer auch den Feind mit Erbarmen umschliessenden Gesinnung, die man der Schrift gern absprechen möchte — sie leuchten überall in anerkannten Zügen hervor."

Mit § 8 tritt der Verf. in das Centrum der modernen Kri-

tik, nämlich in die Frage ein, ob alle Danielische Weissagung nur bis auf Antiochus Epiphanes gehe? — Bleek hatte mit den sich auf ihn stützenden Kritikern (zuletzt Delitzsch) behauptet, das Buch gehe nur bis auf Antiochus Epiphanes oder, allgemein ausgedrückt, das Buch habe nur einen und zwar zeitgeschichtlichen Horizont, wogegen der Verf., die kirchliche Auffassung vertheidigend, einen zwiefachen Horizont, nämlich einen zeitgeschichtlichen und einen endgeschichtlichen annimmt, doch so, dass die typische Bedeutung des Zeitgeschichtlichen für das Endgeschichtliche nicht ausgeschlossen wird. Seine Thesis drückt der Verf. kurz so aus: „Der Parallelismus der Weissagung auf Antiochus Epiphanes einerseits, auf welchen dieselbe in Cap. 8 und Cap. 10—12 unbestritten geht, und auf das Ende aller Weltreiche bis zum Gericht andererseits, welche nach kirchlicher Ansicht in Cap. 2 und Cap. 7 stattfindet — ist der Nerv des ganzen Buches." — Demnächst wird die kritische Meisterfrage dahin formulirt: Ist das vierte und letzte Weltreich wirklich das griechisch-makedonische bis zur Zeit des Antiochus Epiphanes? Sofern gerade bei dieser Frage Kritik und Exegese unauflöslich zusammenhängen, unterzieht der Verf. die Auslegung der Danielschen Bilder einer gründlichen Revision und führt den schlagenden Beweis, dass die Tendenz-Auslegung der modernen Kritik vor der gesunden Wissenschaft nicht bestehen kann. Allerdings muss schon die einfache Kenntnissnahme von den Resultaten der modernen Auslegung gerechte Bedenken erregen. Nach der kirchlichen Auffassung entsprechen sich die Bilder in folgenden Reihen:

Cap. 2.	Cap. 7.	Cap. 8.	Deutung.
Goldenes Haupt =	Löwe	——	= Babel
Silberne Brust =	Bär mit ungleichen Seiten =	Widder mit 2 ungl. Hörnern	= Medopersien.
Eherne Schenkel =	Panther mit 4 Flügeln =	Ziegenbock mit 4 Hörn.	= Griechenland
Thönern-eiserne Füsse =	Thier mit 10 Hörnern	——	= 4. Weltreich.

Nach der Auffassung von Bleek:

Goldenes Haupt =	Löwe	——		= Babel
Silberne Brust =	Bär mit ungl. Seiten =	Ein Horn	des Widders	= Medien
Eherne Schenkel =	Panther mit 4 Flügeln =	2. Horn		= Persien.
Thoneiserne Füsse =	Thier mit 10 Hörnern =	Ziegenbock mit 4 Hörnern		= Griechenland.

Mit Recht sagt der Verf.: „Der Leser mag nun entscheiden!" Wenigstens kann der vorurtheilsfreie Leser keinen Augenblick zweifelhaft seyn. — Wir tragen kein Bedenken, diesen Theil der

Zündel'schen Schrift als eine meisterhafte Arbeit zu bezeichnen. Insbesondere ist der Protest gegen den von Bleek in seiner nachgelassenen Schrift beobachteten rückwärtsschreitenden Gang der Vergleichungen, d. h. gegen die Construirung des einen Horizonts aus 12, 1. 2 wohl begründet. Der Verf. zeigt sehr gut, dass das die zeitgeschichtlichen (12, 8—13) und die endgeschichtlichen (v. 5—7) Beziehungen in 12, 1—4 zusammenfassende letzte Capitel aus dem Ganzen des Danielbuchs verstanden seyn will, setzt gegen Bleek, der die Ausdrücke קֵץ הֶחָזוֹן (8, 17), מוֹעֵד קֵץ (8, 19) und andererseits קֵץ הַיָּמִים (12, 13) geradezu identificiren möchte, um den einen zeitgeschichtlichen Horizont zu gewinnen, sehr gut auseinander, dass die ersten Ausdrücke relative, durch das Gesicht selbst oder durch die Zahl bemessene, also zeitgeschichtliche Geltung haben, während der letzte Ausdruck überall nicht ein bemessenes, sondern das absolute Ende indicire, weist sehr geschickt nach (S. 125), dass Bleek selbst den einen Horizont verlasse, indem er bei der Deutung des kleinen Horns Cap. 7 zwei (wenn auch zeitgeschichtliche) Horizonte, nämlich den des Seleucus Nicator und des Antiochus Epiphanes in einander lege, straft mit Recht die Bleek'sche Amphibolie, wenn er für die erdichteten Weissagungen eines Falsarius noch messianische Bedeutung in Anspruch nehme, und weist nachdrücklich Delitzsch ab, wenn er (s. Herzogs Encycl. unter Daniel) mit der unrichtigen Behauptung: „alle Prophetie sei complex und alle Prophetie sei apotelesmatisch", dem nach seiner Ansicht lediglich auf die seleucidische Zeit bezogenen Danielbuche auch noch Beziehung auf die Endgeschichte vindicire.

Die Besprechung der Zündelschen Schrift würde sich zu weit ausdehnen, wenn wir diese treffliche Arbeit des Verf. auch nur skizziren wollten. Mit Dank sei nur erwähnt, dass wir in allen wesentlichen Punkten dem Verf. unsere Zustimmung nicht haben versagen können, mit alleiniger Ausnahme seiner vorläufigen Aeusserung über Cap. 9 (S. 123 u. folg.), welches er im Gegensatz zu Auberlen mit Bleek auf Antiochus Epiphanes bezogen wissen will. Doch haben wir uns eines eingehenderen Urtheils um so mehr zu enthalten, als der Verf., wie es scheint, über Cap. 9 mit sich selber noch nicht im Reinen ist und daher vermieden hat, seine Auffassung näher darzulegen. Vielleicht, dass spätere Forschung ihm die Bedeutsamkeit des 9. Capitels für die apologetische Kritik in einem andern Lichte zeigt. — Ausdrücklich möchten wir noch die Besonnenheit anerkennen, mit welcher der Verf. sich von jeder unberufenen Deutung des 4. Weltreichs fern hält. Er sagt sehr richtig (S. 76): „Die Lust zu deuten und auch etwas Zeitgeschichte in der Prophetie zu finden (z. B. Napoleonismus, französische Adler, deutsches Reich u. s. w.) wird sich immer wieder

durch den Spott der Kritik rächen, dem man sich nicht unberufen aussetzen sollte. Er liess auch Auberlen nicht lange auf sich warten: „„Diese und andere schöne Nachweisungen Auberlen's — so schreibt Hilgenfeld — müssen den Gedanken erregen, dass die alte Ansicht von dem vierten Danielschen Weltreich nachgerade in einen Zustand eingetreten ist, auf welchem sie keiner ernstlichen Bestreitung mehr bedarf, weil dieser Zustand dem traumartigen Einschlafen des römischen Reiches zu vergleichen ist."" Aber auch ein solcher Spott bringt die ernste Frage nicht weiter." Der Verf. constatirt die Thatsache, dass die kirchliche Auslegung in der Deutung des 4. Weltreichs auf das Römerreich und Ende aller Geschichte einig ging, fügt aber hinzu: „Es hat unstreitig der an sich so klaren kirchlichen Auslegung nur geschadet, dass sie sich auch noch in ihren neuesten Vertretern, statt einzig an die Auslegung des Textes zu halten, auf die genaue Deutung des letzten Weltreiches einlassen zu müssen glaubte. Zug für Zug deuten kann man nur die Vergangenheit, nicht aber die zukünftige Geschichte des Weltreichs und was unmittelbar mit ihr zusammenhängt; nur wer in diesen Bildern keine Weissagung, sondern maskirte Vergangenheit und Gegenwart sieht, hat die Pflicht, durchweg Alles zu deuten." — Je mehr wir diesem Kanon beistimmen, desto mehr hätten wir indess gewünscht, dass der Verf. an einer für seine Beweisführung wichtigen Stelle, in welcher entschieden von Vergangenheit die Rede ist, des Deutens sich nicht enthalten hätte. Wir haben das Symbol des 2. Weltreichs im Sinne, wie es dem Nebukadnezar im Traume erscheint (Dan. 2,32): „seine Brust und Arme waren von Silber." Der Verf. setzt den Bär mit ungleichen Seiten (C. 7) und den Widder mit 2 ungleichen Hörnern (C. 8) gleich der silbernen Brust. Doch wohl der silbernen Brust und den Armen! Wie nun aber stellen sich die beiden Arme zu den ungleichen Seiten und ungleichen Hörnern? Für den so wichtigen Nachweis, dass unter diesen Bildern immer nur das eine Medopersien gemeint sei, wäre denn doch die Erörterung dieser Frage von Bedeutsamkeit gewesen, da es scheinen will, als ob sich gerade bei den Armen die von den Seiten und Hörnern ausgesagte Ungleichheit nicht finde, insofern also die Bilder nicht so ohne Weiteres gleich zu setzen seien. Der Verf. könnte uns mit S. 76 Anmerk. 1 abfertigen: „Für die kirchliche Auslegung der Bilder verweise ich auf v. Hofmann Weissagung u. Erfüllung Th. I. S. 276—296, wo man die massvollste und tiefste Erklärung findet, die selbst nach Delitzsch's Zeugniss das Verständniss wesentlich gefördert hat." Nun sagt v. Hofmann a. a. O. S. 279: „Schon die Brust ist zweiseitig und ungleich: das Herz, der Mittelpunkt des Blutumlaufs gehört nur der einen Seite an. Sodann hängen die Arme nur zu beiden Seiten der Brust: jenen kommt vornehmlich

Beweglichkeit zu, dieser dagegen Festigkeit." „Meder und Perser sind die beiden Seiten der Brust. Nicht einig und in sich abgeschlossen, gleich der Herrschaft des chaldäischen Volks und Königs, sondern zweiseitig war das Regiment des persischen Reichs: die Magier gehörten einem andern Volke an, als Cyrus, und die Meder galten auch im Auslande als das mit und neben den Persern herrschende Volk. Gleichwie denn die Arme sich ausstrecken wohl von der Brust aus, aber doch abgesondert von ihr, so streckten sich Phönizien und Aegypten nach der einen, das Gebiet des lydischen Reichs sammt den kleinasiatischen Griechen nach der andern Seite, beherrscht vom Mittelpunkt des Reichs aus, aber stets geneigt, sich unabhängig zu machen." Bei allem Respecte vor Hofmann'scher Tiefe weiss ich doch nicht anders zu urtheilen, als: *facetius, quam verius*. Hofmann geht über die Schrift weit hinaus. Die wesentlichen Bestandtheile des 2. Reichs Medien und Persien treten in den Bildern Cap. 7 u. 8 als ungleiche Seiten, ungleiche Hörner ausdrücklich heraus, dagegen müssen sie aus der silbernen Brust Cap. 2 erst durch wissenschaftliche Deutung entwickelt werden. Was aber in Cap. 2 ausdrücklich heraustritt: die beiden Arme, ist durchaus nicht identisch mit den in Cap. 7 u. 8 hervorgehobenen Ungleichheiten. Wie kommt v. Hofmann dazu, in die gediegene Einheit der silbernen Brust wider Willen der Schrift die Diremtion einzutragen? Und dann die Deutung der Arme! Sind sie nicht gerade die Organe, durch welche der Wille des Eroberers sich Anerkennung verschafft, durch welche sein tapferer Muth sich kund gibt? Wie passt das auf Phönizien und Aegypten, auf Lydien und Griechenland? Ich glaube schwerlich, dass v. Hofmann sich zu dieser Missdeutung entschlossen hätte, wenn nicht die beiden scheinbar so gleichen Arme zu umgehen gewesen wären. — Trotz der scheinbaren Schwierigkeit muss ich entschieden daran festhalten, dass die Ungleichheit, auf welche es hier ankommt, nicht *implicite* in der silbernen Brust enthalten ist, sondern, den andern Bildern entsprechend, *explicite* durch die Arme ausgedrückt ist. Man wolle doch nicht vergessen, dass unter allen Umständen der eine Arm als der rechte, der andere Arm als der linke angeschaut seyn wird und dass in Betreff der Kraft, worauf es doch hier ankommt, eine sehr erhebliche Ungleichheit zwischen dem rechten und zwischen dem linken Arme stattfindet. Man wolle weiter bedenken, dass wenn Nebukadnezar von Babylon aus nach Medien und Persien blickt, Medien links und Persien rechts zu liegen kommt, und dass es doch kaum zu viel behauptet seyn dürfte, wenn wir annehmen, dass sich das Traumbild ihm geographisch-correct dargestellt habe. Es ist endlich dessen zu gedenken, dass, nachdem das chaldäische Reich von Medo-Persien in Besitz genommen war, dieses sich auch

plastisch wie eine Brust vor die beiden activen Mächte Medien und Persien legte — nicht mehr dem goldnen Haupte gleich, das die Völker zu einer gediegenen und glänzenden Einheit zusammenfasste, aber in Anbetracht seiner Kräfte und Hülfsmittel noch immer der silbernen Brust vergleichbar. Ich brauche nur darauf hinzudeuten, mit welcher geschichtlichen Wahrheit gerade Persien als der rechte Arm der 2. Weltmacht erscheint.

Doch wir kehren zu Zündels Schrift zurück. Nachdem der Verf. die Tendenzhypothese auf allen Punkten zurückgewiesen hat, geht er im 3. und letzten Buche daran, die Abfassungszeit des Buches Daniel im Babylonischen Exil positiv zu begründen. Zu dem Ende gibt er Untersuchungen über die Umgebung des Buches. Nach trefflichen Erörterungen über das Verhältniss Daniels zu den pseudonymen Apokalypsen im Allgemeinen bespricht er das bekannte Citat aus Daniel in der jüdischen Sibylle 3, 396 (*ed. Friedlieb*):

ῥίζαν ἴαν γε διδοὺς, ἣν καὶ κόψει βροτόλοιγος
ἐκ δέκα δὴ κεράτων παρὰ δὴ φυτὸν ἄλλο φυτεύσει
— καὶ τότε δὴ παραφυόμενον κέρας ἄρξει,

eine Anwendung der Stellen Dan. 7, 7. 8. 11. 20 auf Antiochus Epiphanes. Ist diese Stelle, wie Hilgenfeld gut nachgewiesen hat, etwa 137 v. Christi entstanden, so kann die ihr zu Grunde liegende Danielsche Weissagung unmöglich erst unter Antiochus Epiphanes ergangen seyn, denn sie ist offenbar nur der Widerschein eines früheren Verständnisses der Danielschen Stelle. — Der Verf. nimmt Veranlassung, die Grundunterschiede Daniel's und der Sibylle zu entwickeln und schliesslich darauf hinzuweisen, dass beide unmöglich einer Zeit und einer Richtung angehören können (s. besonders S. 165 u. folg.). — In § 12 erörtert der Verf. die Beziehungen zwischen Daniel und dem ersten Maccabäerbuch und kommt zu dem Resultate, dass die Danielsche Schrift lange Zeit vor dem maccabäischen Zeitalter entstanden seyn muss. — Noch ein bedeutsameres Argument für die Unmöglichkeit seleucidischer Abfassungszeit bietet die Alexandrinische Uebersetzung Daniel's (§ 13). Mit gediegener Gelehrsamkeit weist der Verf. nach, dass Daniel schon lange vor den LXX Gegenstand der mannichfaltigsten Deutungs- und Uebersetzungsversuche gewesen seyn muss — Dies Resultat wird ihm (§ 14) durch die apokryphischen Zusätze zu dem Buche Daniel bestätigt. — Weiter hebt der Verf. (§. 15) die Anklänge an Danielsche Stellen im Buche Baruch hervor und nimmt für erstere die Priorität in Anspruch. — Demnächst spricht sich der Verf. unter besonderer Bezugnahme auf Dillmann's Abhandlung über Bildung des alttestamentlichen Kanons in den Jahrbüchern 1858 in gelehrter und gründlicher Weise sowohl über den Abschluss des Kanons, als über die Hagiographen und insbesondere über die Stellung Daniels unter den letzteren aus, zieht

dann aus Daniel's Sprache (§ 17) den Schluss, dass das Buch um die Zeit der Sprachenwende, nämlich des Uebergangs des Hebräischen in das Aramäische geschrieben seyn muss, und vindicirt endlich (§ 18) durch den Nachweis, dass Sacharjah bei seinem Bilde von der viergetheilten Weltmacht Daniel's Darstellung vorausgesetzt habe, dem letzteren die Priorität vor dem ersteren, d. i. sein letztes nothwendiges Ergebniss ist das exilische Zeitalter des Buches Daniel.

Den Schluss der Untersuchungen bildet „Daniels Person bei Ezechiel“ (Cap. 14, 14. 20 u. Cap. 28, 2). Die von der Kritik vielfach besprochene und angefochtene Zusammenstellung Daniels mit Noah und Hiob erläutert der Verfasser folgendermassen: „Die ganze Lebensgeschichte Daniel's kann als Bestandtheil seines Prophetenbuches gar nicht anders begriffen werden, als wenn ihr selbst eine centrale Beziehung zu dem Leben des Volkes Gottes überhaupt zukommt; ja sie wird erst dadurch zu einer „„Vorbildlichkeit und thatsächlichen Prophetie““, weil eben Daniel nicht nur äusserlich, sondern innerlich die Probleme und das Schicksal seines Volkes durchleidet, durchbetet und durchlebt. — Noch deutlicher, als das Centrale seiner Stellung, tritt das Universale an ihr heraus, welches ihn besonders mit Noah zusammenzustellen berechtigt. Kein Israelit, selbst kein Elias oder David konnte persönlich eine solche, Noah ähnliche Stellung inmitten der Völkerwelt einnehmen wie Daniel, welcher in den Mittelpunkt der aufkommenden Weltmacht gestellt, äusserlich von seinem Volke getrennt, an dem Thron des ersten Weltherrschers in der uralten Weltstadt Babel zu stehen berufen war. So hatte er ja überhaupt den Beruf, die particulare Stellung des Reiches Gottes in Israel wieder in die Universalgeschichte überzuleiten und ebensowohl den Menschensohn der Völkerwelt als den Messias seinem Volke zu verkündigen.“ — Somit setzt die Stellung, welche Ezechiel dem Daniel anweist, genau die Stellung voraus, welche Daniel in seiner Schrift einnimmt. Daniel ist durch einen Zeitgenossen legitimirt und damit die letzte Bedingung erfüllt, welche man vom Standpunkte der Kritik aus an die Aechtheit seiner Schrift stellen kann.

Fassen wir am Schlusse des Referats unser Urtheil über die Zündelschen Untersuchungen kurz zusammen, so haben wir dankbar anzuerkennen, dass der Verf. einen wichtigen Beitrag zur Lösung der kritischen Frage über das Danielbuch geliefert hat. Nicht nur ist er des kritischen Stoffes vollkommen mächtig, sondern er hat sich auch in selbstständigen Erörterungen als einen scharfsinnigen Gelehrten erwiesen. Wir tragen daher kein Bedenken, das Buch namentlich den jüngern Theologen zu fleissigem Studium dringend zu empfehlen. In Betreff der methodischen Durchführung

hätten wir freilich grössere Präcision gewünscht. Der Verf. ist seines Gegenstandes so voll, dass er häufiger mit Versicherungen und Hinweisungen die Paragraphenüberschrift durchbricht; auch werden hie und da (wie z. B. S. 33: „Haben wir somit die Unmöglichkeit bewiesen") seine Resultate mit grösserer Zuversicht in Ansatz gebracht, als es die Sache leiden will. Unbemerkt wollen wir ferner nicht lassen — wenn auch nur um zu zeigen wie sorgfältig wir sein Buch gelesen —, dass incorrecte Namenschreibungen (nicht Druckfehler!) vorkommen; so z. B. schreibt der Verf. constant Lüke statt Lücke. Dergleichen hat zwar keine grosse Bedeutung, aber wer wünscht denn nicht einen Mann, den er lieb gewonnen hat, ganz correct zu haben! — Ob das Buch viel wirken wird? das wage ich nicht zu hoffen. Denn trotz alles Geschrei's von Wissenschaft ist unser gelehrtes Geschlecht dogmatischer, als man glauben sollte, und von Bleek bis Kahnis (Luth. Dogmat. I, S. 376) ist im Namen der Wissenschaft, ja sogar der Ehrlichkeit die Unächtheit des Danielbuches oder doch mindestens der Zweifel an seiner Aechtheit postulirt worden; somit gehört das dogmatische Axiom der modernen Kritik zum Symbolum eines gut Wissenschaftlichen. Zündel zwar scheint von der wissenschaftlichen Prüfung seiner Gründe viel zu erwarten; bedauert er doch, dass Bleek selbst sein Buch nicht mehr recensiren könne. Wir können in diesem Stück seine Zuversicht durchaus nicht theilen. Nimmt man überhaupt von seiner Schrift Kenntniss, so wird man einige schwache Stellen — und welches Buch hätte keine? — dazu benutzen, um seinen Widerspruch dran zu hängen, man wird in energischer Weise daran die Bornirtheit der apologetischen Kritik aufzuzeigen suchen, um unwesentlicher Schwächen willen das ganze Buch verdammend. Man wird einige Dutzend Gegenfragen, Gegengründe aufmarschiren lassen — die sind heut zu Tage wohlfeil wie die „Brombeeren", wenn es sich um Anfechtung des Glaubens oder alles dessen, was damit zusammenhängt, handelt. Oder man wird — und das Mittel ist am allerbequemsten — das Buch todtschweigen. Wie mag man Gerechtigkeit von Leuten erwarten, welche mit dem Schein der Kritik die äussern Thatsachen des göttlichen Wortes umstossen! Zündel selbst sagt S. 270 sehr richtig: „Es ist eine innere Nemesis, dass, wer göttliche Worte und Offenbarungen für apokryphische Menschenworte ausgibt, dessen ganze Denkweise allmählig selbst alles Göttliche verliert, innerlich verarmt und veräusserlicht, mit einem Worte — selbst apokryphisch wird." Es ist und bleibt ein Elend um die Wissenschaft, die sich vom Glauben losreisst, um desto wahrhaftiger, desto ehrlicher sehen und setzen zu können. Wohl glaube ich, dass es dabei an subjectiver Wahrhaftigkeit und Ehrlichkeit nicht fehlt. Die Leute sagen wirklich, was sie meinen; sie setzen

wirklich ihrer Herzen Gedanken aufs Papier, und weil sie inwendig nichts Positives haben, können sie auch nichts Positives aus sich herausbringen. Aber das ist schmachvoll, wenn diese Leute ihre subjective Wahrhaftigkeit für die objective ausgeben und ihrem Geschlechte einbilden wollen: kein ehrlicher Mann könne Anderes setzen, als sie, und wenn er es dennoch thue, sei er bornirt, unehrlich, heuchlerisch. — Doch auch die gläubige Wissenschaft hat sich mit allem Fleiss zu hüten, dass sie nicht von dem modernen Unwesen angesteckt werde. Je mehr der Herr gegeben hat, desto mehr wird er fordern und ein Jeder sehe wohl zu, dass er nicht falle. Der geehrte Verf. der vorliegenden Untersuchungen wolle es uns nicht übel deuten, wenn wir auch ihn zu warnen suchen. Die dogmatischen Grundanschauungen seines Buches sind ächt und gut. Alte Wahrheiten sind trefflich dem Bedürfnisse der Zeit entsprechend gefördert und gewendet; wie wenn der Verf. z. B. S. VIII darauf aufmerksam macht, wie nöthig es sei, die Prophetie für Christologie und Ethik fruchtbar zu machen — „Hier wäre noch so viel zu thun, nur z. B. um die Antithesen der speculativen Ethik, welche eine Weltverklärung durch den sittlichen Prozess aufweist, und der göttlichen Ethik der Welt- und Heilsgeschichte, wie sie gerade im Propheten Daniel so klar zu Tage tritt, und ein Weltgericht und eine nicht immanente, sondern transcendente Welterneuerung im Menschensohne lehrt, einander entgegenzuführen." Wir stimmen von Herzen bei. Bedenklicher schon macht uns die Doctrin S. IX: „Nur wenn die biblisch-prophetische Theologie die mechanische Anschauung einer prophetisch zum voraus ausgemachten [mechanisch? zum voraus ausgemacht? warum nicht: organische Anschauung einer von dem Herrn selbst gesetzten] Welt- und Heilsgeschichte ablegt, welche sie mit Unrecht auf Daniel gründet [welche biblisch-prophetische Theologie thut das? ist etwa die Crusius'sche gemeint?], nur wenn sie Altes und Neues Testament nicht nur als Weissagung und Erfüllung, sondern neben ihrer Beziehung auch in ihrer relativen Freiheit begreift, wird uns noch mehr Licht durch die Prophetie geschenkt werden für die absolute Geistesthatsache des Neuen Testaments." Wir haben unsere Bedenken in Klammern beigegeben. Doch wäre eine Verständigung denkbar. Wenn aber Zündel S. X über Auberlen's kirchliche Auslegung des 9. Cap. im Daniel sagt:

„Es scheint mir dadurch die ganze Auffassung des Propheten etwas verdunkelt; denn es gruppiren sich dadurch alle übrigen Weissagungen des Propheten auf's Ende entweder nur um die erste Erscheinung und Lebensgeschichte des Herrn als vorbereitende und ausführende Bezüge, oder dann fehlt die innere Einheit der Weissagung; in beiden Fällen verliert dieselbe ihren idealen Blick auf's Ende und ihre innere Freiheit — die Erscheinung Christi aber

in Fleisch ihre schöpferische Unmittelbarkeit und souveraine Zeitfreiheit, welche ihr als der Einen absoluten Erlösungsthat Gottes zugeschrieben werden muss",
so müssen wir entschieden unsere Zustimmmung versagen. Warum denn gleich einen wissenschaftlichen Kanon von der souverainen Zeitfreiheit der absoluten Erlösungsthat Gottes construiren, wenn man das 9. Capitel des Daniel nicht so zu verstehen vermag, wie es die Kirche versteht? Ist das nicht die Grundkrankheit unserer Wissenschaft, dass sie ihren Dissensus mit der kirchlichen Auslegung sogleich auf ein selbstgemachtes Gesetz fundirt und ihr relatives Unvermögen als eine wissenschaftlich-nothwendige Erscheinung deducirt? — Wir halten im Gegensatz zu Zündel's Kanon dafür, dass, um kühnlich zu reden, die Geschichte des werdenden Heils, wie sie sich in den alttestamentlichen Verheissungen und Thatsachen darlegt, eine successive Entäusserung Gottes von seinen Souverainitätsrechten zur nothwendigen Voraussetzung habe, denn mit jedem Verheissungsworte beschränkt Gott seine absolute Disposition, und bilden nun einmal, wie Zündel doch zugeben wird, diese Verheissungen und Thatsachen des A. T. eine Geschichte, d. i. einen von Gott selbst gesetzten Organismus seiner vorbereitenden Heilswege, wie könnte doch Gott der ersten Erscheinung des Heilandes ihre in dem Organismus der Heilsgeschichte fest bestimmte Stelle nehmen wollen, um seine souveraine Bestimmung über die Zeit sicher zu stellen? Der Absolutheit Gottes ist dadurch vollständig genügt, dass Er sich selbst zur Entäusserung bestimmt oder sein Souverainitätsrecht beschränkt. — Und dann was soll die schöpferische Unmittelbarkeit der Erscheinung Christi? Heisst es denn nicht: ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο und drückt nicht eben dies Wort in unzweideutigster Weise die geschichtliche Vermittlung der Erscheinung Christi aus? Fast möchten wir wünschen, dass wir den Verfasser nicht richtig verstanden hätten. Doch, wie die Sache sich auch verhalten möge, die treffliche kritische Arbeit des Verfassers soll uns dadurch nicht verleidet werden. [O.]

5. M. Kähler (Lic. d. Theol.), Paulus, der Jünger und Bote Jesu v. Nazareth. Ein Lebens- u. Charakterbild. Halle (Fricke) 1862. 60 S. in 16. 5 Ngr.

Wir haben Gott Lob keinen Mangel an eingehenden tüchtigen Darstellungen des geschichtlichen Lebens und Wirkens des Apostels Paulus, und insofern scheint vorliegendes kurzes nur skizzirendes Schriftchen, aus einem vollberechtigten mündlichen Vortrage vor weltlich Gebildeten erwachsen, kaum vermögend, sein Erscheinen auch im Druck genügend zu motiviren und zu rechtfertigen. Es enthält indess eine frische, treue, schriftgemässe Zeichnung der Umrisse des Lebens und des Charakters des gros-

sen Heidenapostels, gegen die auch die Kritik kaum etwas einzuwenden haben dürfte*, berechnet insbesondere auf das Bedürfniss der vornehm und doch so ignorantisch auf einen Christusjünger herabsehenden Zirkel; und solcher Zeichnungen und Liebesdienste kann es doch nicht zu viele geben. [G.]

6. J. T. A. Wiesinger (Prof. d. Th. in Gött.), Der 2. Brief des Ap. Petrus u. der Br. des Judas. Erklärt. (Als des Olshausen'schen Bibl. Commentars über sämmtl. Schrr. des N. T. 6ten Bandes 3te Abth.) Königsb. (Unzer). 1862. 236 S.

Welch einen würdigen Fortführer der verwaiste Olshausensche Commentar zum N. T. an Dr. Wiesinger empfangen, haben schon frühere Leistungen desselben in diesem Bezug erhärtet. W., ohne die Olshausensche Schule zu verleugnen, vereinigt die Olshausensche Gläubigkeit und Wärme mit noch schärferer philologischer und kritischer Durchbildung und Nüchternheit und concinnerer Darstellung. Diese Eigenschaften tragen namentlich auch die beiden vorliegenden Commentare zum 2. Briefe Petri und zum Br. Judä; und wenn der Verf. dabei im 2. Br. Petri Abhängigkeit vom Judasbriefe findet und allen Argumenten, die man gegen die Petrinische Abfassung angeführt hat, gebührende und sorgsame Rechnung trägt, dennoch aber sich für die Petrinische Abfassung entscheidet, so müssen wir insbesondere hier ihm eben so vollständig beipflichten, als wenn er die Apostolicität des Judas-Briefs leugnet. [G.]

7. G. Büchner's Bibl. Real- und Verbal-Handconcordanz oder exeget.-homilet. Lexicon. Durchges. und verb. von A. W. Vetter, ev.-luth. Pf. zu Jenkau. Neu-Ruppin (Bergemann) 1862. 1129 S. 1⅔ Thlr.

Die biblische Handconcordanz des alten Büchner ist längst in ihrer Tüchtigkeit und Brauchbarkeit anerkannt, und was 1840 der sel. Heubner bei Erscheinung der 6. Auflage derselben zu ihrer Vermehrung und Verbesserung gethan hat, ist unvergessen. Ehe diese 6. Aufl. vergriffen war, erscheint jetzt in einem neuen Verlage die Büchner'sche Concordanz von neuem schlechthin ohne Bezeichnung der Zahl der Aufl., durchgesehen u. verbessert von Vetter. Ref. weiss sich das formale Verhältniss des neuen Werks als Verlagsartikels nicht zu deuten, kann sich aber nur freuen, dass so der alte treue Büchner und zwar unter billigerem Preise jedenfalls zu noch weiterer Verbreitung kommen wird. Die alte Büchner'sche Concordanz hat dabei neu und in der Art bearbeitet werden sollen, „dass das lutherische Dogma in seiner biblisch-symbolischen Fassung, ohne irgend welchen Einfluss der spiritualistischen

* Es müsste denn die Bemerkung des Verf.'s seyn, nach der er von „bestimmten“ Spuren verlorener Briefe Pauli spricht.

Theologie, demselben erhalten bliebe, aber auch diejenigen, namentlich eschatologischen Lehrartikel, die in jüngster Zeit aus der Schrift und im Anschluss an das kirchliche Symbol sich weiter entwickelt hätten, sorgfältige Berücksichtigung fänden." Heubner habe obige Tendenz noch nicht verfolgen können, „weil erst in den letzten Decennien das prophetische und namentlich das apokalyptische Schriftwort durch die neue Glaubensströmung im kirchlichen Leben selbst auf gar vielen Punkten auch in die Theologie neues Licht und Leben brachte, wofür wir den Herrn der Kirche preisen und danken." So habe sich denn der Herausgeber entschlossen, die Büchnersche Concordanz, „ganz abgesehen von Heubner's Leistungen, zu verbessern und zu vervollständigen, mit dem doppelten Zwecke, einmal den Charakter und die Einrichtung der Büchner'schen Concordanz ganz in ihrer ursprünglichen Weise zu erhalten, dann aber dem Buche in der Ebenmässigkeit seiner ursprünglichen Abfassung das hinzuzufügen, was bibl. Wörterbücher der Neuzeit an Material der neueren gläubigen Richtung der Theologie geliefert haben." Bestimmter über seine Veränderung und Verbesserung des B.'schen Werks hat der neue Herausgeber sich leider nicht ausgesprochen, und es also lediglich dem Gebraucher und Vergleicher überlassen, den Unterschied des Neuen und Alten im Einzelnen herauszufinden. Ref. muss nun offen bekennen, einmal, dass er überhaupt vor dem Fortschritte und Wachsthum an Licht und Leben, welchen die neue Glaubensströmung über die lutherisch kirchliche, namentlich eschatologische und apokalyptische Lehrentwicklung gebracht habe, gar wenig Respect hat gewinnen können, und sodann, dass er, soweit seine Vergleichung es ihn hat erkennen lassen, in dem neuen Werke fast durch und durch nur den alten Büchner wiedergefunden hat, ganz selten nur mit Verkürzung einer, insbesondere Heubnerschen, praktisch theologischen Zuthat, noch weit seltener mit Hinzufügung einiger angeblichen Resultate modern gläubiger Speculation und chiliastischer Sympathie.* Um so einfacher und einfältiger denn möge man, von der scrupulösen buchhändlerischen Frage abgesehen, über den frischen neuen Lauf des alten Büchner sich freuen. [G.]

VII. Jüdische Archäologie und Geschichte.

Die Mosaische Stiftshütte. Academisches Programm von Prof. Dr. Ch. Joh. Riggenbach. Mit drei lithographirten Tafeln. Basel 1862. 58 S. gr. 4. 1 Thlr.

Wenn unser Christenglaube im Alten Testament seine Wurzeln hat, der alttestamentliche Gottesdienst aber die erste Ausprägung

* Wenn übrigens die Seitenzahl in der Heubnerschen Ausgabe um 300 Seiten höher ist als in der Vetterschen, so rührt dies doch hauptsächlich nur von dem grösseren und besseren Druck der ersteren her,

seiner Grundgedanken in den mosaischen Einrichtungen fand, so leuchtet ein, dass die Stiftshütte für uns kein fremder und gleichgültiger Gegenstand ist. Mit diesen einleitenden Worten deutet der Verf. von vornherein die Tendenz und den Geist seiner erneuten Untersuchung über das mosaische Heiligthum an. Dieser Gegenstand ist zwar in den letzten 25 Jahren seit der für die richtige theologische Auffassung und Würdigung der alttestamentlichen Cultusinstitutionen bahnbrechenden Arbeit von Bähr's Symbolik des mosaischen Cultus vielfach erörtert worden, dennoch sind besonders über die bauliche Beschaffenheit der Stiftshütte immer noch manche Fragen ungeschlichtet, so dass jeder Beitrag zur endlichen Lösung derselben nur erwünscht seyn kann. Einen solchen liefert das vorliegende Programm. Nach einem kurzen Ueberblick über die älteren und neueren Untersuchungen über die Stiftshütte gibt derselbe zuerst eine Beschreibung dieses Heiligthums nach seinen einzelnen Bestandtheilen und Cultusgeräthen, sodann unter der Ueberschrift: „Folgerungen" eine zweifache Schlussbetrachtung a) über die Glaubwürdigkeit des Berichts, b) über die symbolische und typische Bedeutung der Stiftshütte. Bei der Beschreibung des Baues, welche von dem Vorhofe und dessen Geräthen zu dem Zelte nach seiner äusseren und inneren Beschaffenheit und den Geräthen des Allerheiligsten und Heiligen fortschreitet, sucht er unter sorgfältiger Erwägung der verschiedenen divergirenden Ansichten das Gewisse von dem Wahrscheinlichen zu unterscheiden und von der Construction des Ganzen wie seiner einzelnen Theile eine möglichst klare Vorstellung zu geben und diese durch Zeichnungen zu veranschaulichen. Die Structur der Stiftshütte anlangend sind hauptsächlich zwei Punkte streitig, nämlich 1) die Frage, ob die aus kostbaren Teppichen bestehende innere oder unterste Decke an den Wänden des Heiligen und Allerheiligsten innerhalb des Holzgerüstes herabhing oder an der Aussenseite der Holzwände, in welchem Falle sie nur an der Oberseite des Zeltes sichtbar war, an den Wänden dagegen von der darüber liegenden zweiten oder ziegenhaarenen Decke verdeckt wurde; 2) die Bestimmung der im biblischen Texte nicht angegebenen Dicke der das Holzgerüste bildenden Bohlen und die Construction der beiden hinteren Eckbohlen. Hinsichtlich der inneren Decke entscheidet sich der Verf. für die letztgenannte Ansicht d. h. dafür, dass die kostbaren Teppiche dieser Decke an den Aussenwänden der Holzbohlen herabhingen, und sucht dies besonders aus der Angabe Exod. 26, 12 f., dass das Ueberschüssige der Ziegenhaardecke, die um einen Teppich länger und um 2 Ellen breiter als die untere Zeugdecke war, an der Hinterseite und den beiden Langseiten der Wohnung überhängen soll, sie zu bedecken, zu erweisen, indem er הַמִּשְׁכָּן in diesen Versen von der inneren Decke

mit Ausschluss des Brettergerüstes versteht. Allein obgleich die innere Decke als „Wohnung“ von der darüberliegenden Ziegenhaardecke als „Zelt“ unterschieden wird, so konnte dieselbe doch nicht an und für sich, sondern nur in ihrer Ausspannung am Holzgerüste als Wohnung bezeichnet werden, weil eine Decke für sich allein keine Wohnung bildet, sondern erst dann wenn sie durch irgend eine Vorrichtung zu einer Wohnung gestaltet ist. Aus diesem Grunde kann Referent des Verf.s Argumentation nicht für durchschlagend erachten, sondern muss bei seiner Vorstellung beharren, dass die innere Decke nicht blos den Plafond der Wohnung bildete, sondern nur in dem Falle den Namen der Wohnung erhalten konnte, wenn sie inwendig an den Holzbohlen herabhing oder Decke und Wände der Wohnung bildete. — Auch bei dem andern fraglichen Punkte kann sich Referent von der Richtigkeit der vom Verf. entwickelten Ansicht nicht überzeugen, dass nämlich die Holzbohlen eine Elle dick und die beiden hinteren Eckbohlen den übrigen gleichgeformt waren und sich von diesen durch nichts weiter unterschieden, als dass sie mit der einen Elle ihrer Breite die Dicke der hintersten Seitenbohlen bedeckten und so die Ecken der Hinterwand mit den Seitenwänden in einer Flucht liefen. Denn die Deutung, welche Dr. R. von den schwierigen Worten Exod. 26, 23 f.: „Zwei Bohlen sollst du machen zu Winkeln (oder Ecken) der Wohnung an ihren äussersten (hintersten) Seiten und sie sollen seyn gedoppelt (תוֹאֲמִם eig. Zwillinge) von unten an und zugleich sollen sie ganz seyn u. s. w.“ gibt: „dass die Eckbalken sollen wie Zwillingsbrüder neben den nächsten Balken der Langseiten stehen, mit andern Worten, dass die Stirn der Eckbalken mit der Aussenwand der nächsten Balken der Langwände in gleicher Flucht fortlaufen solle“, wird den Texteswortén auf keinen Fall gerecht. Die Worte besagen mehr als dass man die Eckbalken wegen ihrer Stellung zu den nächsten Balken der Seitenwände für Zwillinge halten soll, ganz abgesehen davon, dass dies — wie der Verf. selbst zugestehen muss — bei allen Bohlen der gleichen Wand der Fall war; man mochte beliebig zwei derselben herausgreifen, so standen sie eng verbunden wie Zwillinge neben einander und liefen in gleicher Flucht dahin. Das תֹאֲמִים sagt jedenfalls aus, dass die Eckbohlen anders construirt waren als die übrigen Bohlen der Wände, dass sie das Ansehen von Doppelbohlen hatten, dabei aber doch ganz waren oder ein Ganzes bildeten, wobei man nur an Eckbohlen mit zwei Schenkeln denken kann, mag man auch die übrigen Worte dieser Verse deuten, wie man will. — Eben so wenig endlich halten wir die Meinung, das der mittlere Riegel, welcher die Bohlen fest zusammen hielt, mitten durch die Bohlen gestossen worden sei, für begründet und durch בְּתוֹךְ הַקְּרָשִׁים Ex. 26, 28 gefordert. Dessenun-

geachtet aber sind auch diese Erörterungen lehrreich und zeugen von der Gründlichkeit, Umsicht und Besonnenheit der Forschung, welche diese Schrift allenthalben bekundet.

Bei Besprechung der Glaubwürdigkeit des Berichtes, die übrigens gegenwärtig wieder fast allgemein anerkannt wird, verbreitet sich der Verf. ausführlicher über die Schwierigkeit rücksichtlich der Grösse des Holzes und dann des Transportes der schweren Balken, und berechnet dabei in sinnreicher Weise das Gewicht der Umhänge des Vorhofs und der Decken des Zeltes zu ungefähr 10 Centnern im Ganzen, was für einen zweispännigen Wagen eine ziemlich leichte Last gewesen wäre. Wenn demohnerachtet die Gersoniten für den Transport dieser Gegenstände zwei Wagen erhielten, so sei dies hauptsächlich wegen des grossen Volumens derselben geschehen. Das Gewicht der Holzbohlen schlägt der Verf. nach der Berechnung von Kamphausen auf mehr als 12 Zollcentner für jede Bohle an, was für 48 Bohlen eine Last von 576 Centnern ergeben haben würde, ungerechnet die 9 Säulen der Vorhänge, die 60 Vorhofssäulen, die 100 silbernen und 65 ehernen Untersätze. Dass diese Lasten nicht auf die 4 Wagen, welche die Merariten von den Wagen erhielten, die die Stammfürsten dargebracht hatten, geladen werden konnten, das versteht sich von selbst, wenn man weiss, dass auf einen Wagen mit zwei Pferden für eine weiter gehende Fuhr etwa 30 Centner verladen werden. Der Verf. berechnet demnach, dass die Merariten für den Transport, den sie zu besorgen hatten, im Ganzen 28 Wagen bedurft hätten, und macht zur Rechtfertigung dieser Annahme die richtige Bemerkung, dass nirgends geschrieben stehe, dass die 6 Wagen, welche die Fürsten schenkten, die einzigen gewesen seien, und der Voraussetzung, dass für das Nöthige anderweitig gesorgt worden sei, nichts im Wege stehe. Hierin wird man ihm vollkommen beistimmen müssen. Vier zweispännige Wagen reichten kaum für den Transport der 100 silbernen und 65 ehernen Untersätze aus, da die silbernen, jeder ein Talent wiegend, allein schon gegen 90 Centner betrugen und zwei Rinder auf ungebahnten Wegen auch nicht einen mit 30 Centnern Last beladenen Wagen ziehen können. Nehmen wir auch die Dicke der Bohlen nur zu einer Drittheilelle an, so würde doch eine 10 Ellen lange und 1½ Elle breite Bohle von dieser Stärke schon gegen 4 Centner gewogen haben, so dass nicht mehr als 5 bis 6 Bohlen auf einen Wagen geladen werden konnten.

Recht ansprechend ist endlich auch die symbolische und typische Bedeutung der Stiftshütte entwickelt, indem der Verf. dabei die rechte Mitte zwischen dem Zuviel- und dem Zuwenigdeuten eingehalten hat und hierüber treffend bemerkt: „Man muss sich überhaupt hüten, die Ausdeutung des Einzelnen ins Spielende

zu treiben. Dass der heilige Bau schön und würdig hergestellt wurde, war auch ein gültiger Gesichtspunkt; nicht minder, dass manches um der Construction willen unentbehrlich war. Vor allem aber scheint es dem Wesen des Symbols zu widersprechen, wenn man es unternimmt, die mächtigen Eindrücke, die es weckt, in eine ganze Reihe von entwickelten Gedanken zu übersetzen... Es ist gleich willkürlich, die Bedeutsamkeit der Zeichensprache völlig abzulehnen, wie die Deutung derselben dahin zu übertreiben, dass der Unterschied zwischen Symbol und Lehrsatz so viel als verschwindet" (S. 49). In der symbolischen Deutung schliesst er sich im Ganzen den vom Referenten und von Leyrer gegebenen Deutungen an. Auf Grund dieser d. h. der Bedeutung, welche die Stiftshütte für die Zeit des Alten Bundes hatte, entwickelt er sodann die vorbildliche Bedeutsamkeit derselben für die Offenbarung des Neuen Bundes in allgemeinen Umrissen, meist mit Worten und Aussprüchen der Schrift, um die Wahrheit zu begründen, dass im Verlaufe der Offenbarung das Wohnen Gottes unter seinem Volke immer innerlicher wird und immer mehr der ewigen Vollendung entgegenreift, nach welcher der Seher des Neuen Bundes (Offenb. 21, 3) mit den Worten hinausblickt: „Siehe da die Hütte Gottes bei den Menschen, und er wird bei ihnen wohnen und sie werden sein Volk seyn, und Er selbst, Gott mit ihnen, wird ihr Gott seyn."

Nach dem allem können wir diese Schrift jedem, der sich über die bauliche Beschaffenheit und die religiöse Bedeutung der Stiftshütte unterrichten will, als eine recht gediegene Arbeit empfehlen. [Ke.]

IX. Kirchengeschichte.

1. Hermann v. Wied, der reformatorische Erzbischof v. Cöln. Hrsg. von d. Hauptverein f. chr. Erbauungschriften in den preuss. Staaten. Berl. (Magaz. d. Hptvereins). 1862. 32 S.

Wir heben aus dem nicht an diesen Ort gehörigen reichen Schriftencyklus des preuss. Hauptvereins für christl. Erbauungsschriften doch auch hier das vorliegende Schriftchen heraus, weil es einen wichtigen und doch in grösseren Kreisen so wenig gekannten historisch-reformatorischen Gegenstand, ein wahrhaft tragisches reformationshistorisches Object an sich und in seinem ganzen bedeutsamen Zusammenhange mit seiner Vor- und Nachgeschichte für weitere Kreise ansprechend und erwecklich behandelt. Allerdings spendet der Verf. gerade dem Momente in dem unglücklichen Versuche der Reformation des Erzstiftes Cöln und der gesammten Rheingegend, welches gerade hauptsächlich seinen unglücklichen Ausgang bedingte, dem Mangel eines tief,

fest und rein lutherisch-evangel. Bekenntnisscentrums, und damit zugleich auch gerade dem Momente der noch die Gegenwart berührenden Nachgeschichte desselben, welches die Achillesferse der an die Stelle der von Erzbischof Hermann gewollten Evangelisation des ganzen Rheinlandes getretenen Evangelisation des kleinen Wied'schen Stammländchens enthält, dem durch und durch unionistischen Geiste, statt der gebührenden wehmüthig und bitter klagenden Kritik wärmste Anerkennung und Lob; der frisch evangelische Lebenshauch aber, der durch das Ganze der einfach und rührend erzählten Geschichte weht, ist dadurch doch nicht so wesentlich versehrt worden. [G.]

2. A. Tholuck, Das kirchliche Leben des 17. Jahrh. Zweite Abth. Die 2. Hälfte des 17. Jahrh. (Auch unt. d. T.: Vorgeschichte des Rationalismus. Zweiter u. letzter Thl.: Das kirchl. Leben des 17. Jahrh. bis in die Anfänge d. Aufklär. 2. Abth.) Berl. (Wiegandt u. Grieben). 1862. 265 S. 1½ Thlr.

Unmittelbar anknüpfend an unsere Anzeige der im J. 1861 erschienenen ersten Abtheilung dieses das kirchliche Leben des 17. Jahrhunderts umfassenden Theiles der Tholuckschen Vorgeschichte des Rationalismus (s. Zeitschr. 1862 S. 728 ff.), bemerken wir hier nur ganz kurz, dass mit dieser Abtheilung, deren Gliederung ganz die der 1. Abthl. ist, die Vorgeschichte des Rationalismus nun beschlossen ist. Der Verf. hofft, dass dadurch jetzt der Zusammenhang des Rationalismus mit dem 17. Jahrh., die Geschichte der strengsten Orthodoxie als Vorgeschichte des Rationalismus, ins helle Licht gestellt seyn werde; und wir sind fern davon, das bezugsweise zu leugnen, so bedeutsam wir auch von dem Verf. in wesentlicher Würdigung der Orthodoxie divergiren. — Der Verf. wird nunmehr zur quellengemässen Darstellung einer Geschichte des Rationalismus selbst übergehen, deren erste Abtheilung zunächst die Siegesperiode des Pietismus, dann die Ermattung desselben und seine Verschmelzung mit den Ueberresten der Orthodoxie und diesen untergehenden Richtungen gegenüber die Herrschaft der Aufklärung d. i. des noch nicht zum Bewusstseyn seines Princips durchgedrungenen Rationalismus, und deren 2. Abth. endlich zunächst die Herrschaft des seines Princips sich bewusst werdenden vulgären und darnach die des zur consequenten Durchführung desselben gelangten philosophischen Rationalismus zeichnen soll. [G.]

3. E. Oelze (Past. zu Fraustadt), Balthasar Schuppe. Ein Beitrag zur Gesch. des christl. Lebens in der ersten Zeit des 17. Jahrh. Hamb. (Rauh. H.). Ohne J. (1862). VIII u. 328 S.

Balthasar Schuppe, geb. 1610, gest. 1661, hat, ohne zu den Grössen seines Jahrhunderts zu gehören, in seinem zuerst professoralen, dann pastoralen Leben und Wirken in Wahrheit den

Repräsentanten seines Jahrhunderts angehört. Wennschon praktisch originell durch und durch und jovial derb, wie nur wenige Andere, stellt er uns doch in sich selbst leibhaftig den Geist und die Art seiner ganzen Zeit dar, wie sie insbesondere in christlich frommen Individualitäten einem knöchernen Orthodoxismus gegenüber sich charakterisirte. So lehrt uns denn eine Betrachtung des Lebens und Wirkens, Kämpfens und Duldens Schuppe's in seinem Verhältnisse zu seinen Zeitgenossen in der That recht anschaulich und concret das christliche Leben in der 1. Hälfte des 17. Jahrh. überhaupt kennen. Der Verf. nun hat im Vorliegenden durchaus nicht eine theologische Monographie über Schuppe, sondern auf Grund authentischer Quellennachrichten über ihn eine ganz einfache Lebensbeschreibung desselben mit reichen Auszügen und Mittheilungen aus seinen Predigten und anderen Schriften gegeben; eine Biographie, welche sicher sich einen noch grösseren Eingang in unsere Zeit erwerben würde, hätte er selbst noch selbtverleugnender darauf verzichtet. seine eigene theologisch-kritische Einsicht hin und wieder etwas breiter an den Mann zu bringen, die, wenn auch keinesweges unrichtig und ungerecht, doch meist etwas zu vornehm über das 17. Jahrhundert und die damalige lutherische Kirche sich zu Gericht setzt. [G.]

4. Dr. A. Peip, Jak. Böhme, der deutsche Philosoph, in seiner Stellung zur Kirche. Ein Vortrag. Hamb. (Rauhe Haus) 1862. 45 S. in 12.

Ueber Jacob Böhme, sein Leben, seine Principien und seine Stellung zur Kirche wahrhaft belehrende, anziehende und Verständniss schaffende Bemerkungen, musterhaft insbesondere durch die hervorleuchtende Kunst, auf so wenigen — ja in der That hier fast allzu wenigen — Seiten ungemein Viel und Eindringendes zu sagen, von dem Verfasser des ausführlicheren Werkes: Jakob Böhme, der deutsche Philosoph, der Vorläufer christlicher Wissenschaft. Leipz. 1860. [G.]

5. Nachträgliches zur Säcularfeier A. H. Francke's in Halle:

a. Die Stiftungen A. H. Francke's in Halle. Festschrift zur zweiten Säcularfeier seines Geburtstages, hrsg. von dem Directorium der Franck. Stiftungen. Halle (W.-H.) 1863. VI u. 296 S. 8.

b. A. H. Francke. Festgabe zur 2. Säcularfeier u. s. w. an die Zöglinge der Franck. Stiftt. Halle (W.-H.) 1863. 27 S. 8.

c. O. Bertram, Geschichte d. Cansteinschen Bibelanstalt in Halle. Halle (W.-H.) 1863. IV u. 88 S. 8.

Nächst den beiden mehr wissenschaftlich theologischen Programmen, welche die Säcularfeier A. H. Francke's im J. 1863 hervorgerufen hat und die von uns an diesem Orte Jahrg. 1864 H. 2.

S. 358 f. angezeigt worden sind, hat die Stiftungs-Direction von jener Feier Anlass genommen, auch die hier bezeichneten drei Schriften für noch weitere Kreise erscheinen zu lassen, die wir alle drei nur mit anerkennender und dankbarer Freude begrüssen können.

a. Eine neue Darstellung der Stiftungen A. H. Francke's war in der That längst ein Bedürfniss, da die 1799 und 1819 erschienenen Schriften dieser Art billigen Anforderungen längst nicht mehr genügten; solch eine neue Darstellung aber des wunderbaren Complexes von Anstalten, die sich aus dem von Francke begonnenen Werke im Laufe von mehr als anderthalb Jahrhunderten entwickelt hat, zu geben, konnte kein Zeitpunkt geeigneter erscheinen, als die dermalige Säcularfeier, zumal da unlängst die Entwicklung der in den Stiftungen befindlichen Anstalten einen gewissen Abschluss auf längere Zeit erreicht zu haben scheint. Das Ganze hier zerfällt nun in 6 Abschnitte mit einem Anhange, welche alle mit treuer Liebe und eingehender Sachkunde schlicht und concinn entweder von dem dermaligen Director oder dem Condirector oder von dem je für das Einzelne geeignetsten der Lehrer und Beamten der Anstalt bearbeitet worden sind: der erste Abschnitt mit einer genauen topographischen Beschreibung der Franck. Stiftungen von Condirector Eckstein, der zweite mit einer kurzen Geschichte des Stifters und seiner Stiftungen seit ihrem Entstehen bis auf die Gegenwart von Director Kramer, der dritte, als eine Geschichte und Beschreibung der einzelnen Erziehungsanstalten und Schulen in den Franck. Stiftungen, und zwar die der Waisenanstalt von Kramer, die des s. g. Königl. Pädägogiums von Inspector Daniel, die der latein. Hauptschule und der Pensionsanstalt von Eckstein, die der Realschule von Insp. Ziemann, die der höheren Töchterschule und der sämmtlichen deutschen Schulen von Insp. Dieck; der vierte Abschnitt bespricht dann die öffentlichen Sammlungen, und zwar die Bibliothek die Darstellung von Eckstein und die der Naturalien- und Kunstkammer die von Dieck; die fünfte die Erhaltungsquellen der Franck. Stiftungen, und zwar die Apotheke, die Medicamenten-Expedition und das Grundeigenthum nach Grundstücken und Capitalvermögen die Feder des Syndicus Dryander, die Buchhandlung und Buchdruckerei die von Insp. Bertram; der sechste endlich die mit den Franck. Stiftungen verbundenen Anstalten, die Cansteinische Bibelanstalt, die ostind. Missionsanstalt und das s. g. Frauenzimmerstift in den Bearbeitungen von Bertram, Kramer und Eckstein. Ein Anhang gibt eine Uebersicht der in den Erziehungsanstalten und Schulen, so wie in der Verwaltung der Franck. Stiftungen gegenwärtig angestellten Lehrer, Lehrerinnen und Beamten. Endlich Francke's, Elers' und Canstein's Porträts in Holzschnitt, 6 Ansichten der Franck. Stif-

tungen in vortrefflichem Stahlstich und ein Grundriss derselben in lithograph. Farbendruck bilden werthe Beigaben des äusserst zeitgemässen und zweckmässigen Buchs.

b. Was das erstbezeichnete Buch nun in einer an's Wissenschaftliche streifenden Form zum Frommen weiter, aber gebildeterer Kreise dargestellt hat, dasselbe, und allerdings nach Gebühr vorzugsweise das Leben Francke's selbst, bietet den weitesten Kreisen des Jugend- und Volkslebens in populärster, aber keinesweges etwa affectirt und salbaderisch populärer, vielmehr durchaus würdiger und doch liebend treuer und wahrhaft erwecklicher Weise das zweite oben bezeichnete Schriftchen dar, während

c. der dermalige Inspector der Cansteinischen Bibelanstalt sich deren Geschichte und Bestand insbesondere zum Object gesetzt hat, welches er in vorzüglich accurater und diplomatisch genauer Art von Anfang an bis zum Moment der Gegenwart, bis zu den ganz neuerlich unternommenen — freilich höchst verantwortlichen, Gott gebe nur, nicht verhängnissvollen (und nach eines R. Stier's Tode dürfen wir ja Hoffnung für gesunde Entwicklung fassen) — Ansätzen zu einer Revision der Lutherschen Bibel ein- und umsichtig verfolgt. [G.]

6. Geschichte des französischen Calvinismus bis zur Nationalversammlung im J. 1789. Von G. von Polenz. 3. Band. Gotha (Perthes) 1860. XV u. 480 S. gr. 8.

Der vorliegende Band führt auch den besonderen Titel: „Geschichte des politischen französischen Calvinismus vom Aufstand von Amboise i. J. 1560 bis zum Gnadenedict von Nimes i. J. 1629. Zweiter Theil, der politische französische Calvinismus im Begriff und seine Literatur." Der geehrte Verf. hat „zum Theil aus handschriftlichen Quellen" den Inhalt seines Werks geschöpft und denselben, so weit er hier vorliegt, einfach in 2 Perioden getheilt: „I. Vor der Bluthochzeit" (§. 1 — 12) und „II. Nach der Bluthochzeit" (§ 13 — 20). Hieran schliessen sich noch 8 „Beilagen" und ein „Anhang: Die heilige Ampel, das mit Lilien besäete französ. Wappenschild, das Panier der Oriflamme und die den Königen von Frankreich verliehene Wundergabe der Kropfheilung." Soviel (und etwa noch die Bemerkung, dass der Stil an einer gewissen Gebrechlichkeit leidet) über die Aussenseite des Werkes; nun die Innenseite! Herr v. P. nennt es: „meine in Deutschland mehr verkannte, als gekannte Geschichte" und spricht von der „Bedeutung", die es beim Eintritte gewisser Eventualitäten „vor denen gewinnen würde, welchen das Partheiinteresse noch nicht alles Gefühl für Wahrheit genommen hat." Das Letztere hoffen wir auch, und in dem Erstern erblicken wir nur den gewöhnlichen Lauf der Welt. Missachtung muss ja wohl einem Buche widerfahren, dessen Verf. bei aller Liebe gegen

seine reformirten Glaubensgenossen doch gegen die Verirrungen des Calvinismus nicht verblendet ist, sich vielmehr gewissenhaft befleissigt, auch den Evang.-Lutherischen, den Papisten, den Arminianern, Socinianern, Freidenkern und Philosophen, überhaupt jedem Menschen, mit dem er in Berührung kommt, vollständig gerecht zu werden, — der, obwohl mit Unrecht unterscheidend, was „nur der deutschen, nicht aber der von Luther ausgehenden allgemeinen Reformation und namentlich der Reformation, die als die lutherisch-französische zu bezeichnen er sich immer noch für berechtigt hält", als angehörig zu betrachten sei, doch himmelweit davon entfernt ist, in das andere christusfeindliche Unionshorn zu blasen, — der in allen unsern frommen Gläubigkeitstheologen zusammengenommen nicht soviel evangelische Kraft und Erleuchtung findet, als „in Flacius Illyricus, dem lange verkannten unblutigen Märtyrer, dessen die Welt nicht werth war", — dem Wahrheit und Recht mehr gilt, als der Beifall des grossen Haufens und als die Gunst der Klugen und Gewaltigen dieser Welt — und der die Geschichte nicht darum treibt, weil sie erwünschte „Eintagsfliegen für den grossen Frosch" der Langeweile liefert, sondern weil sie „auf Gegenwart und Zukunft das Auge öffnet." Das Buch eines solchen Geschichtschreibers wird freilich von den Meisten unbeachtet bleiben; wer aber Lust hat an der Wahrheit, die im Verborgenen liegt, wird es hervorziehen und mit grossem Nutzen gebrauchen. Das gilt namentlich von dem vorliegenden Bande, der uns aus dem Getümmel der äusserlichen Thaten in die geistige Geburtsstätte derselben, in die Welt der Gedanken und Ueberzeugungen, einführt und damit den „innern Gang" des polit. französ. Calvinismus vor uns enthüllt. Was diese Enthüllung besonders werthvoll macht, ist ihre grosse Genauigkeit und Vollständigkeit. Man sieht es dem Buche kaum an, welch ein Sammlerfleiss darin steckt; der Verf. hat eine Menge von quellenhaften Flugschriften benutzt und zwar in den verschiedensten Ausgaben und Versionen. Diese Umstände werden zweifelsohne dem Werke einen bleibenden, wenn auch vielleicht nur allmählig durchdringenden, Einfluss sichern. Mit Recht glaubt auch Hr. v. P., diesem Bande „eine vor den übrigen Bänden ihn auszeichnende Bedeutung beilegen zu können; denn er bildet gleichsam den Brennpunkt der Geschichte des polit. französ. Calvinismus, Strahlen des Lichts auf sie ausgehen lassend und von ihr aufnehmend." Dabei gibt er den wesentlichen Unterschied dieses 3. Bandes von den vorausgegangenen so an: „Wie dort die Theologie der Einschlag in dem Gewebe, so hier die Politik oder Staatswissenschaft. Aber dennoch ist hier, wie dort, die Geschichte das Gewebe selbst, hier so wenig die Politik, wie dort die Theologie vorherrschend und massgebend." Was nun

aber den politischen Standpunkt des Buches betrifft, so äussert sich der Verf., nach Abweisung eines nichtssagenden Vorwurfs, darüber so: „Näher liegt mir, in einer von der Politik durchzogenen und beherrschten, die Geschichte apriorisch aufbauenden Zeit, die Ablehnung, sei es nun des Tadels oder des Lobes des Liberalismus, auf welchen von Tendenziosen aus meiner tendenzlosen Darstellung geschlossen werden kann. Ich erkläre, jenen Tadel der Conservativen so wenig zu fürchten, als dieses Lob der gegen sie eine unverhältnissmässige Majorität ausmachenden Liberalen zu wünschen. Befinde ich mich doch in der glücklichen, die Geschichtschreibung so sehr fördernden, ja sie wohl bedingenden äussern Lage, Tadel und Lob politischer, leider muss ich sagen, politisch-religiöser und religiös-politischer Partheien, leicht an mir abgleiten zu lassen." Wenn auf diesem Standpunkte unternommen wird, „den begrifflichen politischen französ. Calvinismus genetisch darzustellen", so wird freilich das Resultat einen Conservativen wenig erbauen. Jeder Unbefangene dagegen wird verstehen und zu würdigen wissen, was Hr. v. P. weiter sagt: Da ich mir bewusst bin, „nur vom geschichtlichen Interesse geleitet worden zu seyn, . . . so durfte ich um so weniger die mancherlei Einwirkungen, welche er (jener Calvinismus) von aussen erhielt, und die Corrective in seinem Innern unaufgesucht lassen. Da fand ich denn, dass, wie er liberal war, so der Liberalismus seit undenklichen Zeiten ihm vorangegangen und von seiner Geburt an sein steter Begleiter, dass er gleichsam die ihn umgebende Atmosphäre gewesen ist. Nur dass — es darf dem Verdrusse unserer Conservativen und Liberalen nicht vorenthalten werden — der alte . . . Liberalismus ein christlicher war, wie der heutige es nicht ist." Dahingestellt kann man bei dieser Erklärung immerhin lassen, wie sich „der dem Calvinismus durch seine blutige Geschichte aufgedrückte neue Liberalismus" zu jenem „alten" verhalte, — dahingestellt auch die auf Ranke gestützte Behauptung, der politische französ. Calvinismus sei es gewesen, „welcher die französ. Monarchie rettete", — dahingestellt endlich das aus de Felice Citirte und von ihm vor bereits 10 Jahren Geschriebene: dass „der katholische Frevel der Bluthochzeit den antikatholischen Geist geweckt, ihn aus Frankreich nach Italien getrieben und dieser Geist dort über den Katholicismus noch nicht das letzte Wort geredet" habe (denn „allerdings weiss nur der Alte der Tage", ob „das wirre Geschrei, welches wir seit 1859 aus Rom vernehmen, der Hahnenruf dieses letzten entscheidenden Worts ist"). Auch noch manches Aehnliche kann man füglich auf sich beruhen lassen, ohne dass die Hauptgesichtspunkte des Hrn. v. P. irgendwie an ihrer inneren Wahrheit und geschichtlichen Wirklichkeit

verlieren. Zu diesen Hauptgesichtspunkten, die sich als rother Faden durch den ganzen vorliegenden Band hinziehen, glauben auch wir uns bekennen zu müssen, — schon darum, weil wir nicht im mindesten begeistert sind für dasjenige, was man gegenwärtig „Liberalismus" und „Conservatismus" nennt, auch niemals daran gedacht haben, die Kluft zwischen den Lutheranern und Calvinisten noch weiter zu machen, als sie ohnehin schon ist. Darum wollen wir kurzweg erklären, dass wir Hrn. v. P. in Dick und Dünn beistimmen, — bis auf einen einzigen Punkt: das „Widerstandsrecht:" Hierüber müssen wir uns mit ihm auseinandersetzen. Er findet, dass dem Calvinismus, wegen theoretischer und praktischer Geltendmachung dieses Rechtes, von drei Seiten her der Vorwurf des revolutionären Wesens gemacht werde: vom römischen Pabstthum, vom „christlichen Staate", von der evangelischen Reformation, und wider jeden dieser 3 Gegner kämpft Hr. v. P. mit anderen Waffen. Das römische Pabstthum erklärt er zu jenem Vorwurfe nicht berechtigt: er verweist es auf Matth. 7, 3—5. Und in der That wird der nichtpapistische Leser dieses 3. Bandes nach Recht und Billigkeit dem Calvinismus höchstens vorwerfen können, er habe das „Widerstandsrecht" theoret. und prakt. gerade eben so weit getrieben, als es papistischerseits getrieben worden ist. Denn kein Calvinist ist je weiter gegangen als jener Mönch Pepin, der kurz vor der Reformation auf der Kanzel ausrief: „Ist das Königthum etwas Heiliges? Wer hat es gemacht? Der Teufel, das Volk und Gott. Gott, weil nichts ohne seinen Willen geschieht; der Teufel, weil er den Ehrgeiz und den Stolz den Herzen gewisser Menschen eingeblasen; das Volk, weil es der Knechtschaft sich überliefert, sein Blut, seine Kraft, seine Substanz, um sich ein Joch zu schmieden, hingegeben hat", u. s. w. (S. 131 f.). Kein Calvinist hat sich revolutionärer ausgesprochen, als der römisch-katholische Parlamentsrath Etienne de la Boëtie († 1563) in seinem Schriftchen: „Von der freiwilligen Dienstbarkeit" (s. § 10, wo auch noch die Stimmen anderer Papisten: der Generaladvokaten Pibrac und Telon, des Präsidenten Nicolai u. s. w. ertönen, — „der Hahnschrei der französischen Revolution!"). Und wenn wir § 19 die Reihe der römischen Auctoritäten, welche der „Volkssouveränität" und dem Königsmorde das Wort reden, durchwandert haben, so müssen wir bekennen: weiter als der „politische Katholicismus" konnte überhaupt der politische Calvinismus auf der revolutonären Bahn gar nicht gehen. — Seinem zweiten Gegner, dem „christlichen Staate", spricht Hr. v. P. die Befähigung zu einem gerechten Urtheile über den Calvinismus ab, doch nicht ohne eine gewisse Zurückhaltung und Schüchternheit, die vielleicht in der verschleierten Physiognomie dieses Gegners ihren Grund hat.

Es besteht, sagt er, „unserer Ansicht nach, der Calvinismus auf dem Punkte, auf dem wir ihn jetzt (d. h. zur Zeit Calvin's) noch finden, vor dem Richterstuhle unsers christlichen Staats, ja war und ist der einzige Versuch, denselben mit einigem Erfolge und nicht in blos juridischer Form, als *Idolum Fori*, um mit Baco zu reden, darzustellen. Die Gewalt der Zeit und Ereignisse führte ihn aber bald über diesen Punkt hinaus" (S. 45). Doch schon bei Calvin findet er ein Hinausgehen „über diesen Punkt" (vgl. S. 16: „An der äussersten Gränzlinie der auch vor dem Richterstuhle unsers modernen christlichen Staats bestehenden politischen Ansichten des grossen Reformators angekommen, glauben wir eine Stelle in ... seiner Institution anführen zu müssen, welche über jene Linie wenigstens hinausweiset und daher von dieser Seite auch schon, mindestens indirecte Anfechtung erfahren hat"). Dieser Thatbestand veranlasst ihn dann, mit Thiersch zu erklären: „Von Anfang an barg das, was man den christlichen Staat nennt, den Wurm der Unwahrheit in seinem Innern. Diese Unwahrheit ist immer greller an den Tag gekommen. Auch sie wird, wie alles Unwahre und Halbe, in den grossen Epochen der Zukunft fallen." — In der Natur des sogenannten christlichen Staates liegt allerdings die Unfähigkeit, über die politische Ueberzeugung, sei es der Calvinisten, sei es der Papisten, oder der Lutheraner richtig zu urtheilen, ja dieselbe nur überhaupt zu verstehen. Denn alle drei bekennen sich zu jenem politischen Grundgedanken, welche Dan. 2, 21; 4, 14. 22. 29; 5, 21; Luc. 1, 52; Actor. 4, 19; 5, 29 ausgesprochen, von dem „christlichen Staate" aber aufs entschiedenste bekämpft werden (theoretisch durch seine „Legitimitätslehre", praktisch, je nach Zeit, Umständen, Gewalt und Klugheit, beim Eintritt betreffender concreter Fälle). Die alten Calvinisten haben schon ganz klar durchschaut, was den „christlichen Staat" unfähig macht zu einem begründeten Verdammungsurtheile über ihre Politik. Man vergleiche z. B. nur die schlagenden Aeusserungen Calvins: „Heut zu Tage stellen die Monarchen von ihren Rechtstiteln immer den voran, dass sie Könige, Herzöge und Grafen von Gottes Gnaden sind; aber wie viele bedecken sich mit dem Namen Gottes, um sich unumschränkte Herrschaft zuzueignen! Denn wozu nützt unter den Titeln der Könige und Fürsten der von Gottes Gnaden anders, als dass sie, wie sie sagen, keinen Obern anzuerkennen brauchen? Unterdessen möchten sie Gott, mit dessen Schilde sie sich schützen, gern mit Füssen treten, soweit sind sie davon entfernt, ernstlich zu bedenken, dass sie durch seine Gnade regieren. Es ist daher eitele Gaukelei, wenn sie sich der Herrschaft von Gottes Gnaden rühmen!" Den Königen, fährt er fort, „fällt nichts schwerer, als sich zu überzeugen, unter Gottes Herrschaft

zu stehen. Es war daher kein gemeiner Fortschritt, dass Nebukadnezar einzusehen anfing, dass der Höchste Gewalt habe über der Menschen Königreiche; da die Könige ihn gleichsam zwischen sich und das Volk in die Mitte stellen wollen.“ (S. 36f.) Die hervorgehobenen letzten Worte bezeichnen scharf und genau den Unterschied der Politik des Calvinismus von der des „christlichen Staats“: jener (im Einklange mit der römischen und lutherischen Ueberzeugung) stellt Gott über Obrigkeit und Unterthanen, dieser zwischen beide, also unter die Obrigkeit. Daraus erklärt sich, warum der „christl. Staat“ jede Berufung der Unterthanen auf Gott und namentlich auf das Gebot Act. 5, 29 für aufrührerisch hält; es erklärt sich aber auch daraus, dass er, die ewige Weltordnung corrumpirend, unfähig ist, die Widersacher solcher Corruption zu beurtheilen. — Endlich über die Opposition gegen das („dem Liberalismus nahe verwandte, von dem Calvinismus in allerdings höchst bedenklicher Ausdehnung gebrauchte“) „Widerstandsrecht“ von Seiten der evangelischen Reformation lässt sich Hr. v. P. zunächst so aus: „Ich fand, ja ich gewann das überraschende Ergebniss, dass in diesem Rechte gerade die ächtesten, den Calvinisten feindlichsten Lutheraner mit denselben in That und Lehre sich begegneten: die Lutheraner von Magdeburg nämlich, ohne deren Heldenmuth der deutsche Lutheranismus wohl kaum dem zersetzenden Philippismus entgangen wäre. Und was diesem Ergebnisse die Spitze des Ueberraschenden aufsetzt, ist, dass es der französische Jünger, ja der geistliche Lieblingssohn des *Praeceptor Germaniae* war, welcher bei den auch ihm verhassten Flacianern jene Lehre fand, die er später in seinem berühmten Junius Brutus ausprägte.“ (Vgl. § 17 und Beilage 6: „Ueber Junius Brutus oder Languet's *Vindiciae contra tyrannos.*“) — Also wären die „ächtesten Lutheraner“, die Retter der Reformation vor dem „zersetzenden Philippismus“, in diesem Stücke Bundesgenossen der Calvinisten und, allerdings überraschend genug, zugleich auch der melanchthonischen Schule? Die Flacianer hätten einerlei Meinung mit den Jüngern Calvin's, wie mit den geistlichen Lieblingssöhnen des *Praeceptor Germaniae?* So steht jedenfalls die Sache nicht; Hr. v. P. hat sich wohl getäuscht. Soviel sich hier in der Kürze angeben lässt, ist das eigentliche Verhältniss folgendes. I. Es ist unter Lutheranern, Calvinisten und Papisten wohl ausser Streit, „dass die bürgerliche oder staatliche Gewalt, im Allgemeinen und ohne Rücksicht auf Monarchie, Aristokratie oder Demokratie betrachtet, von Gott allein unmittelbar ausgeht.“ (Vgl. S. 350.) — II. „Im Allgemeinen glauben wir in gleichem Gerechtigkeitsgefühle mit Ranke erklären zu müssen, dass an und für sich das religiöse Princip überhaupt keine Vorliebe für die eine oder die an-

dere Regierungsform hat." (S. 343.) — III. Wo die Monarchie besteht, da muss den Unterthanen auch der Grundsatz eingeprägt werden, „vor allen Dingen zu erwägen, dass alle Fürsten Menschen seien und die Leidenschaften so wenig von der Vernunft, wie der Leib von der Seele getrennt werden können. Es dürfen daher nicht vollkommene Fürsten verlangt werden, sondern man habe sich schon unter mittelmässigen für sehr gut berathen zu achten." (S. 325.) — IV. Desgleichen ist d i e Wahrheit (und zwar unter jeder Regierungsform) einzuschärfen, „dass die Privatpersonen nicht die Waffen ergreifen dürfen, da ihnen dazu die Machtvollkommenheit fehle, da sie keine obrigkeitliche Stellung einnehmen, keine Herrschaft, kein Recht des Schwerts haben, da ihnen gesagt worden sei: Stecke das Schwert in die Scheide; den obrigkeitlichen Personen aber: Ihr tragt das Schwert nicht umsonst; da jenen, wenn sie es ziehen, es zur Schuld angerechnet werde, diesen aber, wenn sie es, sobald es nöthig ist, nicht ziehen, ihre Saumseligkeit zur Schuld gereiche. Nur das geistliche Schwert (Eph. 6,17.) sei den Privatpersonen gegeben, damit das Volk nicht, wie Theudas und Münzer, während es unter den Fahnen Christi zu kämpfen begierig ist, zu seinem eigenen grossen Schaden kämpfe." (S. 305.) — V. Wir müssen aber auch bedenken „jenes apostolische Gebot: Es ist besser, Gott, als den Menschen zu gehorchen; damit wir uns nicht dem Haufen derer zugesellen, welchen, weil sie gottlosen Königen gehorcht hatten, Gott durch Micha (6, 16.) flucht, noch die verworfenen Beispiele derer nachahmen, welche die grausamsten Tyrannen, indem sie ihnen Gottes Namen und Macht beilegten, wie Götter verehrten, was besonders jener schmutzige Dichter Martial von Domitian, in den Worten: E d i c t u n s e r s H e r r n u n d G o t t e s, bezeugt. Möchten auch in unsern Zeiten nicht Menschen gefunden werden, welche von solcher Schmeichelei nicht weit entfernt sind!" (S. 91.) Ferner ist nöthig zu wissen und zu sagen: „D a s V o l k befolgt gottlose Befehle, welches sich nicht scheut, das, was Gottes allein ist, dem Kaiser zuzutheilen"; auch darf nicht verschwiegen werden, wie es leider zu allen Zeiten gewesen ist: „Wenn Jemand dem Gottloses befehlenden Fürsten nicht gehorche, so werde er sogleich für einen Empörer und des Majestätsverbrechens für schuldig erklärt. S o wären Christus, die Apostel und die ersten Christen als Rebellen verläumdet worden." (S. 296 f.) — VI. Was nun insbesondere das „Widerstandsrecht" anlangt, so macht der „christliche Staat" gegen dasselbe vor allem geltend, die Obrigkeit sei in das vierte Gebot gefasst, also *jure divino* berechtigt, unbedingten Gehorsam von den Unterthanen zu fordern. Letzteres ist eben so unwahr, als ersteres unumstösslich gewiss: die Obrigkeit prangt im göttlichen Glanze des vierten,

aber eben auch nur des vierten, Gebotes. Wo bleiben aber die sechs andern Gebote der zweiten, wo die ganze erste Tafel des göttlichen Gesetzes, wenn die Unterthanen zu jenem „unbedingten Gehorsam" verpflichtet sind, das heisst mit andern Worten, wenn ihr ganzer Beruf auf Erden in der Unterthanen-Pflicht aufgeht? Ja wo bleibt dann das vierte Gebot selbst, mit seiner, zunächst gar nicht von der Obrigkeit handelnden Forderung: Ehre Vater und Mutter!? Hier ist ohne Widerrede der Grundsatz des (von Fischart übersetzten) „*Réveille Matin:* Oder Wacht frü auf", festzuhalten. Nämlich „vor allem muss als höchstes Gesetz und unumstösslicher Grundsatz gelten, dass nur die Herrschaft Eines unendlich und unbegränzt ist, — des allmächtigen Gottes, dem allein zukommt, eine unendliche Macht su haben. Daraus folgt, dass die Autorität aller Obrigkeiten und Fürsten in gewissen Gränzen eingeschlossen, von ihnen gleichsam umzäunt ist, welche sie eben so wenig überschreiten, als, wenn von ihnen überschritten, die Unterthanen ihnen Gehorsam leisten dürfen. Sonst würde das obrigkeitliche Ansehen dem göttlichen gleichgestellt werden, welches auch nur zu denken der Blasphemie sehr nahe wäre. Denn obgleich die Obrigkeiten das Bild des lebendigen Gottes zurückwerfen, so gilt nichts desto weniger der Ausspruch des Herrn durch den Propheten: Ich will meine Ehre keinem Andern geben." (S. 261.) Denn die Majestät der Obrigkeit ist nicht in dem ersten Hauptgebote: Du sollst Gott über alle Dinge fürchten, lieben und vertrauen, mit inbegriffen, sondern in dem zweiten: Du sollst deinen Nächsten lieben, als dich selbst; — als seinen Nächsten, nicht als seinen Gott, soll der Unterthan den Landesherrn ansehen. Hiermit ist *jure divino* die Widerstandspflicht und das daraus folgende* „Widerstandsrecht" gesetzt — worüber unter den Christen überhaupt kein Streit seyn kann. „Denn wenn Gott dies und der König Entgegengesetztes gebietet, wer sollte den dem Könige den Gehorsam Versagenden für einen Rebellen halten? Ja, wer sollte ihn nicht der Rebellion zeihen, wenn er Gott entweder säumig gehorcht, oder dem Könige in diesem Falle Gehorsam leistet? Endlich, wenn hier der König, dort aber Gott uns unter seine Fahnen ruft, wer sollte nicht entscheiden, dass wir, um für Gott zu kämpfen, den König verlassen müssen? Daher sind wir nicht blos nicht verpflichtet, dem gegen das Gesetz Gottes etwas befehlenden Könige zu gehorchen, sondern auch Rebellen, wenn wir ihm gehorchen; eben

* Mit voller Wahrheit erklärt der (streng conservative) Graf Bogdan von Reichenbach, das erste christliche Grundrecht sei das Recht, seine Pflicht zu thun. Aus unserer Verpflichtung zum Halten aller göttlichen Gebote fliesst *jure divino* auch unser Recht, sie selbst der Obrigkeit zum Trotz zu halten.

so, wie wenn man eher das Edict des Statthalters, als das des Fürsten, des Ministers, als das des Königs befolgen wollte.“ (S. 298.) Wer anders denkt und handelt, gehört nicht zur Kirche Gottes und Christi, sondern zum Hause Amri's und Ahab's (Micha 6, 16). — VII. Wie weit erstreckt sich nun aber jenes „Widerstandsrecht“? Einhellig antworten Papisten, Calvinisten und Lutheraner nur hinsichtlich des sog. passiven Gehorsams, der wohl deutlicher als passiver Ungehorsam und Widerstand gegen die Gottloses befehlende Obrigkeit zu bezeichnen wäre; — er ist von Propheten, Aposteln, Märtyrern und Confessoren geübt, von allen treuen Kirchenlehrern geboten worden und ohne ihn hätte das Christenthum nicht zu uns gelangen können. Er gehört zu den heiligsten Christenpflichten, ist im ersten Gebote unumstösslich begründet und durch des Erlösers hohes Exempel besiegelt. Streitig dagegen ist unter den Obengenanten die Lehre vom activen Widerstande, und dieser Streit hat seinen Grund und seine Erklärung in fundamentalen Differenzen. — VIII. Papisten und Calvinisten nämlich sind in That und Wahrheit niemals über das alte Testament hinausgekommen: das neue ist ihnen nur das fortgesetzte alte. Daraus erklärt sich, wie so vieles Andere, auch die politische Stellung beider. Christi Aussprüche: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt! — Wer hat mich zum Schiedsrichter gesetzt? — Stecke das Schwert in die Scheide!“ u. s. w. erscheinen ihnen als unauflösliche Räthsel; sie können sich, trotz aller entgegengesetzten Versicherungen, Staat und Kirche nicht als zwei selbständig neben einander existirende Ordnungen denken; ganz unwillkürlich stellen sie die staatlich organisirte Kirche über den kirchlich organisirten Staat und machen aus beiden ein Weltreich nach dem Muster der jüdischen Theokratie. Hr. v. P. hat dies vollständig dargethan; er findet in dem alttestamentlichen Grundcharakter des Calvinismus (der Papismus kommt hier nicht besonders in Betracht), in den theokratischen Ideen und Schöpfungen des „grossen genfer Reformators“ und seiner Gehilfen, den letzten Erklärungsgrund des „politischen französis. Calvinismus“, besonders hinsichtlich der Lehre vom activen „Widerstandsrechte“. — IX. Von allem Anfange an hat die evangelische Reformation in Deutshland mit dem grössten Ernst darauf gedrungen, Christi Reich und die Reiche der Welt gebührend zu scheiden, und letztere nicht zu Fortsetzungen der alttestamentlichen Theokratie zu machen. („*Docent, quod Christianis liceat, res ex Imperatoriis et aliis praesentibus legibus judicare, quia evangelium non dissipat politiam, sed maxime postulat conservare*“; — „*nec fert evangelium novas leges de statu civili, sed praecipit, ut praesentibus legibus obtemperemus, sive ab Ethnicis, sive ab aliis conditae sint. Insaniebat enim*

Carolostadius, qui nobis imponebat leges judiciales Moisis.") Weil nun die Evangelischen auch in politischen Dingen beständig Christi geistliches Königreich im Auge haben, so lehren sie von dem activen „Widerstandsrechte" viel anders, als die auf David's und Salomo's weltliches Reich hinschauenden und davon ihre politischen Maximen entlehnenden Calvinisten. — X. Der Darlegung des Hauptunterschiedes dieser beiderlei Lehre ist eine Bemerkung vorauszuschicken. Der „christliche Staat" und seine „conservativen" Vertheidiger rechnen Dinge zum „activen Widerstande", die gar nicht dahin gehören, sondern aus dem geordneten Verhältnisse der Unterthauen, einerseits zum Herrn, ihrem Gotte, andererseits zu ihrer rechtmässigen Obrigkeit, herfliessen. Nochmals: Der Unterthan steht der obrigkeitlichen Majestät nicht so gegenüber, wie der Mensch der göttlichen, sondern wie ein Nächster seinem Nächsten. Den Titel: „von Gottes Gnaden" kann die Obrigkeit aus keinem andern, noch höhern Grunde führen, als der geringste im Volk, der ja auch aus Gottes Gnaden ist, was er ist. Man darf auch Stand und Beruf einer Obrigkeit und eines jeden ihrer Unterthanen nicht für concentrische Kreise ausgeben, von denen der weiteste, der obrigkeitliche, die engeren Berufskreise der Unterthanen central bedingt und gleichsam in sich aufgehen lässt. Vielmehr hat der Lebenskreis jedes Unterthanen, vor allen aber das Amt der Prediger, Hausherren, Eltern u. s. w., seinen selbständigen, von Gott gesetzten Mittelpunkt innerhalb der obrigkeitlichen Peripherie, und *jure divino* gebührt diesen kleineren Kreisen, weil sie gleichfalls von der Glorie der göttlichen Einsetzung umleuchtet sind, dieselbe Ehrerbietung und Unverletzlichkeit, wie dem grösseren obrigkeitlichen. Darum hört zwar das göttliche Recht jeder Obrigkeit erst da auf, wo das einer andern Obrigkeit anhebt; es beginnt aber auch erst da, wo das gleich göttliche Recht des Unterthanen sein Ziel hat. Es kommt freilich häufig genug vor, dass Unterthanen von ihren Oberherren blos nach dinglichem Rechte behandelt werden; allein man meine doch ja nicht, in ein solches Verhältniss habe Gott den einen Menschen zum andern gesetzt. Im Gegentheil will Gott, dass kein Mensch, heisse er wie er wolle, den Beruf, das Amt des andern antaste, schmälere oder gar zerstöre; nur so kann die heilige Gottesordnung, die *Hierarchia triplex* auf Erden bestehen. Aus dem Gesagten ergibt sich leicht, welche Dinge mit Unrecht zum „activen Widerstande", oder, wie es der „christliche Staat" lieber ausdrückt, zur „Revolution", gerechnet werden. Unsere „Conservativen" sind schnell bei der Hand, Andere als „Rebellen, Majestätsverbrecher" u. dergl. zu brandmarken. Aber: „nennt nicht Verschwörung alles, was dieses Volk Verschwörung nennt, was es fürchtet, fürchtet nicht, und

lasst es euch nicht schrecken", sagt Jesaias (8, 12). So ist es z. B. nicht aufrührerisch, führt auch laut der Erfahrung nicht zum Aufruhr, wenn die Prediger kraft ihres Amtes, also *jure divino*, auch die Sünden der Obrigkeit strafen; sie werden ob solcher Strafpredigten dereinst im jüngsten Gericht besser bestehen, als jene „Ohrenkrauer" aller Zeiten, die den Fürssten sogar einreden, sie wären nicht schuldig, die zu Gunsten der Unterthanen geleisteten Eide auf Verfassungen, Rechte und Gesetze des Landes zu halten. So ist es auch kein aufrührerisches Wesen, wenn ein Unterthan *jure humano* von den im Staate bestehenden politischen Einrichtungen Gebrauch macht, bei Wahlen, Landtagen u. s. w. nicht nach den Wünschen der Gewaltigen, sondern nach bestem Wissen und Gewissen verfährt und so seinen Mitbürgern nach Kräften und ohne Eigennutz zu dienen sucht. Ferner ist es nicht Empörung, wenn die Unterthanen ihre religiösen und bürgerlichen Befugnisse mit allen ihnen landesgesetzlich zu Gebote stehenden Mitteln gegen obrigkeitliche Willkür und Gewaltthat vertheidigen. In dergleichen Dingen Aufruhr zu wittern, können namentlich die Evangelisch-lutherischen getrost den „Conservativen" überlassen, von denen sie ja schon seit länger als 30 Jahren wegen ihres Widerspruchs gegen die landesherrlichen Unionsedicte für revolutionär gehalten werden, — mit welchem Rechte, wird gleichfalls der entscheiden, „der bereit ist, zu richten die Lebendigen und die Todten." — XI. Worin liegt nun aber der Gegensatz zwischen Lutherischen und Calvinisten hinsichtlich des „Widerstanstandsrechtes?" Einfach darin: Erstere verbieten, letztere gestatten den Unterthanen den Gebrauch des Schwertes gegen die Obrigkeit. Diesen *status causae et controversiae*, wollen wir ja unverrückt im Auge behalten. Denn leider gehen auch in dieser Streitfrage, gerade so wie in der vom h. Abendmahl, die Calvinisten nicht ehrlich zu Werke; sie gehen hier wie dort darauf aus, durch Sophistenkünste ihre abweichende Lehre für die der Evangel.-lutherischen auszugeben, ja sie entblöden sich nicht, zu diesem Behufe sogar Schriften unterzuschieben (s. u.). Diese Unehrlichkeit ist so handgreiflich, dass Hr. v. P. oft über die „Schwäche der deutschen Reformirten, augsburgisch seyn zu wollen", klagt; sie veranlasste schon den Jesuiten Keller „zu der pikanten und nicht ganz unwahren (?!) Bemerkung: Sie hören ungern sich Calvinisten nennen und wollen lieber böse seyn, als heissen. Daher fasst ein Jeder eifrigst ein Zipfelchen von der Decke der A.-C., um zu haben, womit er den heimlichen Calvinisten verbergen und damit unter Luthers Mantel Luthers Feind sich verstecken kann." (Beilage 1., S. 419.) Auf diesen Umstand muss gerade in unserm Falle um so mehr aufmerksam gemacht und um so grösseres Gewicht gelegt werden, da die beiden calvinischen Haupt-

stütze ihres revolutionären „Widerstandsrechtes“ in Wahrheit nur verdrehte und carrikirte Lehrsätze der deutschen Reformation sind, — wie sich im Folgenden zeigen wird. — XII. Zuerst missbrauchen die Calvinisten den lutherischen Begriff „Unterobrigkeit.“ Wie bekannt wussten bei unsern Vorfahren selbst die Könige nichts von einer absoluten Monarchie. Ludwig der Fromme redete die Reichsstände so an: „Obgleich die höchste königliche Gewalt in unserer Person vereinigt zu seyn scheint, so ist doch dieselbe nach göttlicher Autorität und menschlicher Anordnung so vertheilt, dass ein Jeder von euch an seinem Ort und nach seiner Ordnung einen Antheil an dieser Gewalt hat.“ (S. 203.) Diese Theilung der obrigkeitlichen Gewalt unter König und Reichsstände war in Deutschland von dauerndem Bestande; sie befestigte und erweiterte sich noch mehr durch den Uebergang des Reiches vom erblichen zum Wahlkaiserthum; bereits im 14. Jahrhundert hatte sie sich staatsrechtlich soweit ausgebildet, dass die landesfürstlichen und freistädtischen Autoritäten nur noch nach einer Seite unter, nach einer andern neben, ja nach einer dritten sogar über dem Kaiser standen (denn „die Kurfürsten entsetzten den trägen und wollüstigen Wenzel der Regierung und wählten für ihn i. J. 1400 den Kurfürsten Ruprecht von der Pfalz“, ohne dass Jemand hierin eine Spur von revolutionärem Wesen gefunden hätte; vgl. S. 452 u. a.). So fand Luther beim Beginn seiner Reformation die bestehende Reichsverfassung in Deutschland vor: er fand landesherrliche und freistädtische Gewalten, die keine Amtleute des Kaisers, sondern Stände des Reiches waren. War es ihm wohl möglich, oder nur erlaubt, sie anders zu beurtheilen, anders zu ihnen zu reden, als nach ihrer rechtlichen und faktischen Stellung, vermöge deren sie nicht schlechthin, sondern nur beziehungsweise, Unterthanen des Kaisers waren? Sofern sie das waren, hat er sie beständig mit grossem Ernst und Nachdruck zum Gehorsam gegen den Kaiser, als ihre von Gott verordnete Obrigkeit, ermahnt, — sofern sie es nicht waren, konnte, durfte und wollte er sie auch nicht dazu machen; er hätte ja sonst die Lehre aufgeben müssen, der er sein ganzes Leben hindurch treu geblieben ist, die ihn auch als sicherer Leitstern durch die von Carlstadt, Münzer, den Wiedertäufern und anderen Fanatikern erregten politischen Stürme geführt: dass Christus nicht gekommen sei, die bestehende Ordnung der Weltreiche umzustürzen. Wäre es aber nicht ein totaler Umsturz der deutschen Verfassung geworden, wenn Luther aus „Kaiser und Reich“ gemacht hätte: der Kaiser ist das Reich? Sehr unglücklich beginnt daher Hr. v. P. den § 5: „Auch die deutsche Reformation trägt, obschon in ohne Vergleich geringerem Grade, den tragischen Charakter an sich, welchen wir an der fran-

zösischen so schmerzlich beklagt haben. Auch sie und ihr grosser Werkmeister und Hüter wurden durch fatalistische Nothwendigkeit auf einen Pfad getrieben, welcher ihrer innern Bestimmung widersprach und gegen den sein christliches Bewusstseyn sich auflehnte." Das ist eine arge Verkennung einmal des Geistes der evangelischen Reformation, sodann des gewaltigen Unterschiedes der deutschen Reichsverfassung von der französischen. Luthers „christliches Bewusstseyn" hat sich stets, und nicht ohne Erfolg, aufgelehnt, wenn dem Kaiser der ihm von Gott und Rechtswegen gebührende Gehorsam entzogen, oder durch Juristenfündlein geschmälert werden sollte; es hat sich aber auch mit gleicher Entschiedenheit geregt, sobald es darauf ankam, das unzweifelhafte Recht der Fürsten und Städte gegen kaiserliche Uebergriffe zu sichern. Luther war eben kein Mann des „modernen christlichen Staats", kein „Conservativer" von heute; er war ein evangelischer Deutscher, der dem Kaiser vollständig gab, was ihm *jure divino et humano* gebührte, aber auch keinen Deut mehr. Halten wir das nur fest, so finden wir nichts „Revolutionäres" in der Aeusserung: „Hier siehst du, wie der arme sterbliche Madensack, der Kaiser, der seines Lebens nicht einen Augenblick sicher ist, sich unverschämt rühmt, er sei der wahre oberste Beschirmer des christlichen Glaubens", — und noch weniger in der, „vor zarten Ohren" allerdings unaussprechlichen, „Anrede des Reformators an den Herzog Heinrich von Braunschweig" (den berüchtigten, zum Abschaum der Menschheit gehörenden „Heintz Mordbrenner;" s. S. 66.). Wir finden ferner auch nichts Aufrührerisches, oder einen „Proteus" (Vorwurf des Papisten Laurentius Surius) Verrathendes darin, dass Luther (nach Sleidan) „erklärte, weil, wie er immer gelehrt hätte, das Evangelium die bürgerlichen Gesetze weder bekämpfe, noch aufhebe, . . . dass man, möge nun der Kaiser selbst, oder sonst Jemand in seinem Namen den Krieg beginnen, ein Vertheidigungsbündniss schliessen dürfe." (Aehnlich spricht sich auch sein, Jonas', Melanchthons, Spalatins und anderer Theologen die Vertheidigung mit Waffengewalt zugebendes „Bedenken auf der Wittenbergischen Juristen Unterricht von der Gegenwehr" aus, worin ausdrücklich gesagt wird: „Denn dass wir bisher gelehrt, stracks nicht zu widerstehen der Obrigkeit, haben wir nicht gewusst, dass solches der Obrigkeit Rechte selbst geben, welchen wir doch allenthalben zu gehorchen fleissig gelehrt haben"; S. 70.). Dabei müssen wir uns aber entschieden verwahren, wenn von Melanchthon behauptet wird, „dass er in seinen politischen Anschauungen zu Luther in einem Verhältnisse stand, dem ähnlich, in welchem wir Beza zu Calvin sehen." Melanchthon und seine Schüler haben auch in diesem Stücke idiosynkrastische Meinungen, die Luthern und der deutschen Reforma-

tion nicht aufgebürdet werden dürfen, — dess ist sogar Hr. v. P. an nicht wenigen Stellen ein unfreiwilliger Zeuge. Der grosse Unterschied von Luther's und Melanchthon's politischen Grundsätzen tritt scharf hervor in der Polemik der Magdeburger Theologen (Amsdorff, Flacius) und Prediger gegen die „Wendehüte" der „Wittenbergischen Philosophen und *Grammatici.*" Während die Wittenberger zwar nicht an Entschlossenheit und Thatkraft, doch aber an Verwegenheit der politischen Theorien mit den Calvinisten und Papisten wetteifern, so wird durch „die vielen apologetischen Schriften, welche die Magdeburger wie ein von Stürmen gejagtes Flugfeuer über ganz Deutschland ausgehen liessen", nur Luther's lautere Lehre vertreten. Es „zieht sich durch fast alle Magdeburger Schriften die Unterscheidung der Ober- und Unterobrigkeit", nebst der Lehre hindurch, dass diese in bestimmten Fällen die Unterthanen gegen jene nicht blos vertheidigen dürfe, sondern auch müsse. Selbstverständlich ist hier immer nur die im deutschen Reiche zu Recht bestehende „Unterobrigkeit" gemeint, d. h. nicht die kaiserlichen Richter, Vögte und Pfleger, deren Macht nur ein Ausfluss der kaiserlichen war, sondern die landesherrlichen und freistädtischen Autoritäten, die nicht wie jene im Namen und Auftrage des Reichsoberhauptes, sondern aus selbständiger Dignität das obrigkeitliche Schwert zu führen berechtigt waren. Woran aber die Magdeburger am allerwenigsten dachten, wenn sie von „Ober- und Unterobrigkeit" handelten, das waren gewiss die den deutschen ganz unähnlichen politischen Verhältnisse Frankreichs. Dort bestanden zur Zeit der Reformation keine landesherrlichen Reichsfürsten, am allerwenigsten Kurfürsten, und keine freien Reichsstädte, sondern eine fast ganz unumschränkt gewordene Erbmonarchie; eine „Unterobrigkeit" gab es allerdings auch dort, wie in allen andern Ländern, sie umfasste aber lediglich königliche Diener und Staatsbeamte, und H. Grotius sagte von ihr mit Recht, „die Unter-Obrigkeit verdanke ihr Daseyn nur der Ober-Obrigkeit und bestehe im Verhältniss zu ihr nur aus Privatpersonen." Auf diese französ. „Unterobrigkeiten", die ihrem Könige gegenüber nichts weiter als Unterthanen und Privatleute waren, tragen Beza und seine Geistesverwandten *mala fide* (wie sich ihren Aeusserungen wohl abfühlen lässt) dasjenige über, was Luther von der deutschen landesfürstlichen und reichsstädtischen „Unterobrigkeit" gelten liess. Das ist nun geradezu aufrührerisch: Bewaffnung der Unterthanen gegen ihre Obrigkeit, und Alles, was die Calvinisten für ihre Theorie anführen, läuft auf Sophistereien hinaus, deren Rechtfertigung man doloser Weise der deutschen Reformation und ihren genuinen Vorfechtern, den Magdeburgern, ins Gewissen schob. Zu dem Zwecke, den Evangelischen die moralische Verantwort-

lichkeit für die rebellischen Ideen des Calvinismus auf den Hals zu wälzen, wurde auch die „eben so wichtige, als geheimnissvolle Magdeburger Schrift“ geschmiedet. „Unter dieser abgekürzten Benennung wird von französ. Geschichtschreibern und Publicisten eine angeblich i. J. 1550, also, da Magdeburg schon drei Jahre geächtet war, veröffentlichte Schrift verstanden“, deren vollständigen Titel, sammt ausführlicher Inhaltsangabe und kritischer Beleuchtung, Hr. v. P. (S. 87—104, u. Beilage 2, S. 420—423) angibt, indem er die Aechtheit derselben, trotz der darin erwähnten Hinrichtung der Maria Stuart, trotz der Erklärung des Placcius: „zuerst von den Magdeburgern 1578 herausgegeben“, endlich trotz der Jahrzahl und Titelbemerkung der ihm wirklich vorliegenden Magdeburger Ausgabe („*De jure Magistratuum*“ *etc. E Gallico in Latinum conversus. Magdeburgi, apud Ambrosium Kirchnerum.* 1604.), anzunehmen geneigt ist. Merkwürdig ist seine resultatliche Aeusserung: „Ob die Magdeburger Schrift die ist, welche wir (wenn auch in späterer Ausgabe) vor uns haben, oder ob sie sich ganz verloren, oder endlich gar nicht existirt hat, kann mich nicht irre und meine Ueberzeugung wankend machen, dass die in dieser Schrift enthaltenen politischen Ansichten die der Magdeburger zur Zeit des Interims, also der Lutheraner waren, welche die deutsche Reformation vor dem Versinken in den Philippismus retteten, dass sie in diesen Ansichten den von ihnen gehassten Calvinisten die Hand reichten, eigentlich aber vorangingen“ u. s. w. (S. 423.) Meine Schlussfolgerung ist gerade entgegengesetzt: Weil die politischen Ansichten der Calvinisten in den ächten Schriften der treuen Lutheraner, speciell der Magdeburger, nicht gefunden und doch sehnlich darin gesucht wurden, so fand man es für gut, jenes Libell unterzuschieben. Den eigentlichen Verfasser deutet schon hinreichend die Bemerkung an: „Beza's Schrift *De jure magistratuum* erregte in mir wegen der Identität dieses Titels mit der des Titels der Magdeburger Schrift anfänglich einiges Bedenken.“ Von Beza verfasst, von Hotman und Languet umgearbeitet, wurde das Buch, um die Schande desselben von den Calvinisten abzuwälzen (S. 421), anfangs „*Ficlero cuidam, scriptori Pontificio*“, nachmals aber, weil dies erspriesslicher schien, den standhaften Magdeburger Theologen beigelegt. Jeder treue Bekenner der deutschen, evangelischen Reformation wird diese Ausgeburt des philippistisch-calvinisch-romanistischen Geistes als einen untergeschobenen Wechselbalg zurückweisen. Er wird dies um so mehr thun, da in der „Magdeburger Schrift“ ausser dem Begriffe der Unterobrigkeit auch noch ein zweiter wichtiger Begriff der deutschen Reformation gemissbraucht und corrumpirt wird. — XIII. Wie zu allen Zeiten, so wurde auch in der Reformation den treuen Be-

kennern des Evangeliums der Vorwurf des Ungehorsams gegen ihre rechtmässige, von Gott eingesetzte Obrigkeit gemacht und die über sie verhängten Glaubensverfolgungen als verdiente Strafen des Aufruhrs dargestellt. Schwache Gewissen fühlten sich durch dergleichen Vorwürfe beunruhigt; ihnen zeigte Luther, es sei ein Unterschied zwischen Obrigkeiten und Tyrannen: jene seien Gottes, diese des Teufels Diener und Werkzeuge. Jene schützten, diese verfolgten das Evangelium. Darum dürften sich die Christen, wenn sie ihres Glaubens wegen bedrückt würden, wegen ihres Unterthanengehorsams keine Gewissensscrupel machen; was sie leiden müssten, erlitten sie nicht von der Obrigkeit, sondern von Tyrannen. Also den schwachen Christen zum Trost in einer nicht geringen Anfechtung und Verwirrung der Gewissen, lehrte Luther den auf starken biblischen Fundamenten ruhenden Unterschied zwischen göttlich gestifteter Obrigkeit und gottwidriger Tyrannei, — einen Unterschied, der freilich dem „modernen christlichen Staate“ kaum anders als „revolutionär“ erscheinen kann, in Wirklichkeit aber nichts weniger als revolutionär, sondern eine ganz einfache Consequenz aus Apostelg. 5, 29, oder genauer, aus dem Verhältnisse des 4. Gebotes zum ersten, ist. Allerdings wollte Luther mit der Auseinanderhaltung der Begriffe „Obrigkeiten“ und „Tyrannen“ den bedrängten Christen eine starke Waffe in die Hand geben, — aber nur eine geistliche. Sie sollten mit freudiger Zuversicht auf Ps. 82,7 vertrauen, mit frischem Muthe wie David (Ps. 52, 1) beten lernen. Ausdrücklich verbot er dagegen jede gewaltsame Auflehnung gegen obrigkeitliche Tyrannei, mit Hinweisung auf 1 Petr. 2, 19 u. a. St. Dieser evangelische Unterschied von Obrigkeit und Tyrannei wird nun auch in jener „Magdeburger Schrift“ erwähnt; aber der Begriff „Tyrann“ und „Tyrannei“ erscheint hier völlig alterirt. Luther verstand unter „Tyrannen“ solche Obrigkeiten, welche Gottes Gesetz und Recht mit Füssen treten; in der „Magdeburger Schrift“ dagegen werden, gerade so wie bei den Philippisten, Calvinisten und Papisten, diejenigen Obrigkeiten als „Tyrannen“ bezeichnet, welche sich über menschliches Recht und Gesetz erheben, mit andern Worten: Luther nimmt den Begriff der Tyrannei im biblischen, die Pseudomagdeburger und ihre Gesinnungsgenossen nehmen ihn im klassisch-heidnischen Sinne. Freilich suchen auch die letztern den Frevel gegen das göttliche Recht so weit und tief, als nur immer möglich, in den Begriff der Tyrannei hineinzuziehen; es geschieht dies aber nur, um ihrer Sache einen desto glänzenderen Schein zu geben; es lässt sich aus ihren Aeusserungen leicht darthun, dass sie auch da „Tyrannei“ statuiren, wo keine Verletzung göttlicher Rechte und Gebote durch die Obrigkeit, sondern blos eine unumschränkt monarchische Re-

gierungsweise vorliegt. Hr. v. P. verschweigt nicht, „dass die entschiedensten antimonarchischen Ideen unter den Calvinisten auftauchten", denen zu widerstehen es hauptsächlich „an der Macht des guten Gewisssens fehlte", er kennt „eine eigentlich antimonarchisch-, ja revolutionär-calvinische Litteratur, ein (von Hundeshagen sogenanntes) hugenottisches Staatsrecht, in einem Gemisch halb aus der biblischen, halb aus der profanen Litteratur und Geschichte geschöpfter Gedanken bestehend." Dies, „in langsamer, aber stetiger und sicherer, ja unvermeidlicher (?) Progression, unter den verschiedensten Einflüssen und Eindrücken einer mit Blut geschriebenen Geschichte, der Spekulation, des religiösen, kirchlichen und praktischen Lebens, gelehrter Bücher und populärer, bis zur Lästerchronik versunkener Pamphlete, der Schrift und der lebendigen Rede" gereifte, „hugenottische Staatsrecht" enthielt u. a. den Artikel: Sobald ein Monarch zum Tyrannen wird, so hört er auf rechtmässige Obrigkeit zu seyn; die Unterthanen sind ihm dann nicht mehr Gehorsam schuldig und dürfen sich seiner, nöthigenfalles auch mit Gewalt, entledigen. Schon bei Calvin findet sich, fromm verhüllt, diese Lehre; Hr. v. P. citirt (S. 40) seinen Ausspruch: „Die irdischen Fürsten entäussern sich selbst ihrer Macht, indem sie gegen Gott sich erheben; ja, sie sind nicht werth, zu den Menschen gezählt zu werden. Eher muss man daher auf ihre Köpfe speien, als ihnen gehorchen, wenn sie so frech sind, dass sie Gott seines Rechtes berauben" u. s. w. Mit diesem Grundsatze war den Unterthanen das stählerne Schwert wider ihre Obrigkeit in die Hände gegeben; die gewaltthätigsten Angriffe gegen Würde, Leib und Leben eines Monarchen galten ja nicht mehr als Verbrechen gegen die von Gott verordnete Obrigkeit, sondern als erlaubter, ja höchst preiswürdiger Widerstand gegen einen, aus der geheiligten Schutzmauer des 4. Gebotes freiwillig herausgetretenen „Tyrannen." Konnte es nun wohl den ächt lutherischen Theologen, wenn sie sahen, wie die, schon in allen menschlichen Gesetzbüchern verpönten Angriffe auf die Person gewisser Regenten als „Tyrannenmord" u. dergl. mit den höchsten Lobsprüchen geehrt wurden, — verargt werden, dass sie die Frage aufstellten: „*Quae Imperantibus exspectanda ab istis civibus obedientia, qui ex Calvino et Lubberto didicerunt, Leges civiles conscientiam non obligare?*" Und mussten sie nicht noch mehr darauf hinweisen, dass es sich mit dem Gehorsam der Unterthanen ebenso verhalte, wie mit dem Gehorsam der Kinder? Ein frommer Sohn, der einen heillosen Bösewicht zum Vater hat, soll und wird niemals sagen: Wegen seiner Ruchlosigkeiten hat er aufgehört, mein Vater zu sein; darum darf ich mich ungescheut an ihm vergreifen, ihn misshandeln u. s. w. So wird auch der gottesfürchtige Unterthan einer

tyrannischen Obrigkeit stets sprechen: Behüte mich Gott, dass ich meine Hand an sie legen sollte; ihre Frevel wird der gerechte himmlische Richter zeitig genug strafen, und ihre gottlosen Befehle will ich nicht vollbringen, oder ausführen helfen; in allem aber, was ohne Sünde geschehen kann, will ich ihr gehorchen, denn trotz aller Tyrannei ist und bleibt sie dennoch die von Gott über mich gesetzte Obrigkeit, der ich nicht blos der Strafe, sondern mehr noch des Gewissens halber unterthänig seyn soll. — — Hiermit hoffe ich nun die Differenzpunkte zwischen mir uud Hrn. v. P. möglichst deutlich auseinandergelegt zu haben. Ich schliesse mit einem Worte des anonymen Dialogs „Der Politiker“ (von Hrn. v. P. mitgetheilt S. 331), das, vor 300 Jahren geschrieben, fast wie eine Weissagung auf unsere Zeit klingt: „Es ist die Welt mit Siechthum befallen, und will weder die Krankheit, noch das Heilmittel leiden. Die Könige und ihre Räthe schämen sich der Reue, und die Unterthanen sind aufgeregt und vom äussersten Misstrauen gegen den Willen und gegen die Liebe ihrer Fürsten erfüllt. In ihrem Elende sind sie voll Muth, indem sie endlich einsehen, dass ihre Rettung darin besteht, ganz und gar keine Rettung zu hoffen.“ [Str.]

7. Ein Gebirgsthal Afrika's oder die Kirche in Regenstown in Westafrika. Deutsch von Dr. F. Merschmann. Hamb. (Rauhe H.) 1862. VII u. 265 S. brosch. 18 Ngr.

Unter der elendesten, entwürdigtsten Menschenklasse, den Negerschaaren in Sierra Leone in Westafrika, ist neuerlich ein liebliches christliches Leben aufgekeimt und aufgeflammt, die Frucht der rastlosen Arbeit zuerst und vor allen des wackeren Missionars Augustin Johnson, eines Hannoveraners von Geburt (geb. 1780), welcher als Zuckersiedergesell nach London wanderte, hier sich verheirathete, aber auch christlich erweckt ward und so sich der kirchlichen Missionsgesellschaft zum Evangelistendienste unter den Heiden anbot, worauf er 1816 als Katechist nach Sierra Leone gesandt und dort ein Jahr darnach als „lutherischer Geistlicher“ ordinirt ward. Besonders eben durch seine Arbeit ist dies Sierra Leone dann ein Missionsheerd für Westafrika geworden, so dass seit 1852 einem eigenen anglicanischen Bischof von Sierra Leone diese neue hoffnungsreiche Kirche anvertraut werden konnte. Auf Grund nun der vor einigen Jahren englisch erschienenen „Lebensnachrichten von W. A. B. Johnsohn“, welche sein Tagebuch und seine Briefe enthalten, und anderer zuverlässigen Quellen ist das vorliegende Büchlein über seine geistliche Hauptwirkungsstätte in einem Gebirgsthale Afrika's abgefasst worden, welches eine zusammenhängende Geschichte jener ganzen neuen christlichen Oase darbietet und hier von Dr. Merschmann ins Deutsche übertragen erscheint. Freilich der Uebersetzer

erklärt das kindlich liebliche neu christliche Leben dieser Stätten mit allzu vollem Munde geradezu für apostolisch, und die Darstellung selbst, zuerst einfach historisch, geht im Verlaufe in Mittheilungen aus Tagebüchern und Briefen immer mehr in den panegyrischen, geistlich schablonenmässigen, zur Selbstbespiegelung reizenden Ton gewöhnlicher Missionsblätter über. Durch diese Bemerkung aber soll die dankbare Freude an dem Werke Gottes in Westafrika und an seiner geschichtlichen Darstellung und die fürbittende Theilnahme für die neue theure grosse schwarze Brüdergemeinschaft nicht verkümmert, sondern nur befestigt, geläutert und verallgemeinert werden. Ein liebliches Bild des gesegneten Gebirgsthales schmückt das Ganze. [G.]

8. Saat auf Hoffnung. — Zeitschrift für die Mission der Kirche an Israel, in vierteljährl. Heften herausg. von Prof. Delitzsch und Pastor Becker. 1. Heft (Johannis 1863) b. Justus Naumann. Leipz. u. Dresd. 48 S. 8.

Diese neu gegründete Zeitschrift hat die Aufgabe, die Lücke auszufüllen, welche bisher in der Reihe der Missionsblätter für Israel noch offen stand. Die lutherische Kirche hatte bisher kein eigenes Blatt für diesen Zweck; diese Zeitschrift soll nun das Organ der evangelisch-lutherischen Missionsvereine für Israel in Sachsen und Bayern werden, und die Namen der beiden Redacteure verheissen nicht blos, dass man hier Gediegenes zu erwarten habe, sondern das vorliegende 1. Heft gibt sogleich einen herrlichen Beweis hiefür. Das liebliche, herzbewegende Gedicht von Jul. Sturm im Jeschurun steht freundlich lockend für Israel an der Spitze, und diesem soll ja zunächst diese Zeitschrift dienen. Es ist aber leider eine Thatsache, und die inhaltreiche Vorrede beklagt sie mit uns, dass die jüdischen Gelehrten von vorn herein ihre Ohren verschliessen, wenn sie etwas Geistliches wittern. Sie haben eine unheimliche Furcht vor Allem, was an das Gewissen dringt, und können sich zu der Höhe jedes wahrhaft Gebildeten immer noch nicht erheben, dass sie unbefangen und mit ruhiger Prüfung auch die Werke ihrer Gegner, die noch dazu in vorliegendem Falle nicht einmal ihre Gegner sind, sondern es treu und wohl mit ihnen meinen, zur Hand nähmen und ihre Bedenken leidenschaftslos aussprächen. So lange sie es aber noch nicht zu dieser Freiheit bringen, können wir keine wahrhafte Achtung vor ihrer Bildung haben. Es ist das die erste und wesentlichste Bedingung, wenn sie für ihre Leistungen die Theilnahme auch des christlichen Publikums in Anspruch nehmen, und der einzige Beweis, dass sie keine unlautere Sache führen und endlich und mit offenem Visire auf dem Kampfplatze erscheinen wollen, dass sie nicht eine innere Angst um den Bestand ihrer Sache quäle. Es folgt darauf von S. 8 — 23 eine köstliche Erzählung von einer heidnischen und jü-

dischen Proselytin, über welche die ganze Tiefe, Innigkeit und Sinnigkeit des poetischen Gemüthes Delitzsch's ausgegossen ist, eine nicht blos für die Mission, sondern auch für das Verständniss der wunderbaren Gnadenführungen Gottes höchst belehrende Geschichte, an welche sich sodann der auch anderweitig von ihm mitgetheilte „Ehrenkranz auf ein vergessenes Grab in Ptolemais" reiht, unter dem der im 26. Jahre verstorbene, aber im jugendlichen Alter schon zu reicher Erfahrung und männlichem Glaubensmuthe erstarkte Albrecht Woltersdorf seit dem August 1755 ruht. Der folgende Aufsatz enthält eine äusserst anziehende exegetische Verhandlung Delitzsch's mit dem berühmten Commentator Luzzatto über Jes. 9, 5; hierauf eine kurze Auseinandersetzung desselben mit dem Rabbiner Geiger über Psalm 110, 4. Ferner wird Löhe's Vorrede zu Weber's: „Hermann der Prämonstratenses" mitgetheilt, und nach ein paar anziehenden Geschichten folgen die äusserst ansprechenden Mittheilungen C. Becker's, des Mitherausgebers, welche nicht blos zeigen, wie verkehrt die Annahme sei, dass die Mission unter den Juden gar nichts wirke, sondern auch namentlich für Seelsorger sehr lehrreich sind, da Becker wirklich eine ausgezeichnete Gabe besitzt, von den äusseren Umständen aus, in denen er die Menschen trifft, und an ihrer Hand sie unmittelbar zu den tiefsten Fragen zu leiten und dabei das Herz so zu treffen, dass demselben solche Rede gewiss unvergesslich bleiben wird. — Wir möchten desshalb diese Zeitschrift, die nur 4 Hefte jährlich bringt und daher geringe Ausgaben bereitet, allen Missionsvereinen bestens empfehlen, und da sich die Herren Verff. zunächst als Organe der luth. Kirche hingestellt haben, so sehen wir es als eine schöne Aufgabe unserer Zweigvereine an, dieses Unternehmen so viel als möglich zu fördern. Da von den Herrn Verfassern zu erwarten ist, dass auch die Fortsetzung des Werkes dem Beginne entsprechen werde, so wird solche Förderung dieser allerdings immer noch zu sehr unter uns vernachlässigten Sache stets auch ihren freudigen Lohn finden. Schliesslich sprechen wir noch im Namen der durch dieses erste Heft erquickten Laien den Wunsch an die Redacteure aus, in der Fassung der einzelnen Artikel immer auch sie im Auge zu behalten, so viel möglich also fremde Worte zu vermeiden, und auch da, wo Popularität am schwersten ist, bei der Verhandlung wissenschaftlicher Fragen im Gegensatze zu litterarischen Gegnern, die Rücksicht auf das mit Freuden die Zeitschrift lesende Volk nie aus den Augen zu lassen. Der Herr aber lasse die Saat auf Hoffnung fröhlich grünen und gedeihen! [E.]

9. F. Piper, Evangel. Kalender. Jahrb. f. 1864. Berl. (Wiegandt und Grieben) 1864.

Die Einrichtung und der Inhaltsreichthum dieses Kalenders ist

seit 15 Jahren bekannt. Der gegenwärtige Jahrgang bietet nächst dem allgemein Kalendarischen (wobei wir freilich die jetzige gänzliche Fortlassung der alten kalendarischen Tagesnamen und die nun ohne Weiteres geschehene Substituirung neuer, mitunter höchst ungeeigneter nur herzlich beklagen können) besonders eine Abhandlung des Herausgebers selbst über „Rom die ewige Stadt" dar S. 17 — 119, deren geschichtliche und archäologische Momente durch alle Zeitalter hindurch mit einer Akribie und Begeisterung verfolgt und dargelegt werden, wie man dieselbe an diesem Orte weder erwartet noch sucht oder auch wohl wünscht, und der zu folgen der wenigsten Leser Sache seyn wird, und ausserdem 12 Lebensbilder S. 121—219, unter denen das von Johannes des Täufers Enthauptung von Steinmeyer durch Originalität der Anschauung und Darstellung, das von Aur. Augustinus von Bindemann durch concinne und sachkundige Zusammenfassung aller Phasen des Augustinischen Lebens, das von Lanfrank von Schmieder durch klare Beleuchtung aller Verhältnisse seiner Zeit und das von J. A. Hamann von Flashar durch eingehendere Gründlichkeit geschichtlicher Betrachtung sich zu bevorzugter Beachtung herausheben. [G.]

XIV. Dogmatik.

Die Kirche, ihr Amt, ihr Regiment. Von Th. Harnack, Dr. und ord. Prof. der Theol. in Erlangen. Nürnberg. (Sebald) 1862. XIV u. 90 S. gr. 8. Pr. 16 Ngr.

Der hochverehrte Verf. hat diese Thesen als „grundlegende Sätze, mit durchgehender Bezugnahme auf die symbolischen Bücher der lutherischen Kirche, zur Prüfung und Verständigung hinausgegeben." Vorausgeschickt hat er ihnen ein am 31. Octbr. 1861 unterzeichnetes Vorwort, welches leicht die beste Reformationsfestpredigt seyn dürfte, die an jenem Tage gehalten worden ist, — wenigstens in den Augen solcher, denen evangelische Wahrheit, Klarheit und Nüchternheit grössere Erbauung gewährt, als der fromme Klingklang semipelagianisch gesalbter Tageshomiletik. Die 147 Thesen selbst sind unter folgende Rubriken vertheilt: 1) Einleitendes. 2) Stiftung der Kirche. 3) Wesen der Kirche. 4) Beruf der Kirche. 5) Existenzweise der Kirche. 6) Das Amt der Kirche. 7) (Druckfehlerhaft nochmals 6.) Die organisirte Kirche oder das Kirchenthum. 8) Die Kirchenverfassung und das Kirchenregiment. 9) Die Kirche und die Kirchen. — Als charakteristische Hauptpunkte möchten in dieser Schrift folgende herauszuheben seyn: a) Der an die Spitze gestellte Satz, man habe bisher nicht bestimmt und consequent genug die Wahrheit im Auge behalten: „Die Kirche gehört in's *Credo*, sie ist ein Glaubens-

artikel.“ b) Die Vernachlässigung dieser Wahrheit ruft hervor „den Grundirrthum des Romanismus“ und die „principielle Verirrung des Unionismus“; jener führt zum „Fanatismus“, dieser zum „Indifferentismus.“ c) Energische Betonung der Gnadenmittel gegen die Schwarmgeister der alten, neuen und neuesten Zeit. d) Die Kirche ist nicht „die Gemeinde der Ordinirten, oder eine Gemeinde von Inspirirten, oder von Heiligen einer besondern Wahl, Art und Stufe“, noch auch „die Gemeinde der Getauften“, sondern die Gemeinde der Gläubigen. e) Evangelischer Widerspruch gegen die „vergeblichen und verderblichen Versuche, die Zukunft der Kirche auf hierarchischem oder politischem oder sektirerischem Wege, oder auch durch den rein doctrinären Luftbau einer Kirche der Zukunft zu anticipiren.“ f) „Der grundsätzliche Independentismus, Hierarchismus und Autokratismus, letzterer als der cäsareopapistische oder der demokratische, sind diejenigen Formen der Fassung, die dem Wesen der reformatorischen Kirche widerstreben.“ g) Die evangelische Kirche „hat ihre Stellung gegen den Unionismus und gegen den Separatismus zu behaupten.“ — Das also sind die leitenden Grundgedanken unserer Schrift, denen gewiss kein rechter evangelischer Christ seine Zustimmung versagen wird. Wie Schade, dass sie vielfach durchzogen und durchkreuzt werden von Gedanken ganz anderer Art, die sich sammt und sonders auf drei Hauptunrichtigkeiten zurückführen lassen: 1) auf die Behauptung, die „Kirche“ sei erst nach Christi Himmelfahrt entstanden. Dagegen lehrt z. B. die *Form. Conc. Sol. Decl.:* „Diese zwo Predigten (vom Gesetz und Evangelio) sind von Anfang der Welt her in der Kirche Gottes getrieben worden,“ u. s. w.; — 2) auf ein unbegreifliches Missverständniss der „üblich gewordenen Bezeichnung: *ecclesia visibilis* und *invisibilis*“, welches besonders zu Tage kommt in These 68, die wir vom ersten bis zum letzten Worte gestrichen wünschten; — 3) auf eine willkürliche „Unterscheidung des *jus humanum* und *jus divinum*“, nach welcher ersteres, als im göttlichen Gesetze (namentlich im vierten Gebote) begründet, aufhört, *humanum* zu seyn. Doch es möchte sich nicht ziemen, hierbei an das *Quandoque bonus dormitat Hom.* zu erinnern. [Str.]

XVI. Ethik.

Die Grundlehren der Allgemeinen Ethik, nebst einer Abhandlung über das Verhältniss der Religion zur Moral. Von Dr. F. H. Th. Allihn. Leipzig (Pernitzsch) 1861. X u. 281 S.

Der Verf. versucht mit Herbart'scher Philosophie Grundlehren der Ethik aufzustellen, die durch und durch deistisch ausfällt. Nach

den gründlichen anders gearteten Behandlungen, welche in den letzten Decennien diese Wissenschaft erfahren hat, kann ein solcher Versuch etwas Auffälliges haben. Allein diese anders gearteten, von theistischem Standpunkte aus construirten Bearbeitungen der Moral — die eigentlich christliche Ethik — finden bei dem Verf. eine decidirte Abweisung, da er ihnen geradezu das Recht der Existenz abspricht. „Der objective Werth des Sittlichen, sagt er S. 222, beruht keinesweges auf religiösen Motiven. Die entgegengesetzte Meinung zu hegen und zu befestigen, dürfte weder der Moral noch auch der Religion sehr förderlich seyn." „Wir fühlen uns nicht veranlasst, heisst es S. 224, der Theologie die Moral in die Hände zu spielen, so dass sie darüber unbedingt zu schalten oder zu walten hätte" (was sie auch freilich gar nicht beansprucht). Umgekehrt „bedarf die Theologie als eines ihrer Fundamente der Moralphilosophie" S. 232 — worunter der Verf. selbstverständlich keine andere als die von ihm construirte verstehen wird. Denn „die wissenschaftliche Behandlung der Ethik, so meint der Verf. S. 15, läuft auf eine Betrachtung gewisser Arten von Begriffen zum weiteren Fortschritte der Erkenntniss, von Begriffen ans Begriffen hinaus. Da nun ein solches Verfahren, weitere Erkenntniss zu erzeugen, das eigenthümliche Geschäft der philosophischen Speculation ist, so ist deshalb die Ethik recht eigentlich eine philosophische Wissenschaft. Jeder Versuch, auf andere Weise, etwa durch unmittelbare Anschauung, höhere Ahnung, mystische Versenkung, und wie dergleichen bezeichnet werden mag, zur Einsicht in die Principien oder absoluten Normen der sittlichen Beurtheilung zu gelangen, muss als ein willkürliches und illegitimes Verfahren bezeichnet werden.." Der speculirende Mensch ist demnach, was nach der eigengerechten Anschauung des Verfs. durchaus consequent ist, der Selbsterzeuger nicht nur des ethischen Denkens, der Ethik, sondern auch des ethischen Lebens, des ἦθος, welches beides, Erkennen und Leben, bei dem Verf. so ziemlich zusammenzufallen scheint. Denn, heisst es S. 223, „verehren wir nun ein höchstes Wesen von Heiligkeit und Güte, schwebt der Gedanke an sein Wollen uns vor, so gewinnt die Ausführung dessen, was wir an sich für gut, lobenswerth, pflichtmässig erkennen, einen verstärkten Antrieb, denn das ist die Liebe zu Gott, dass wir seine Gebote halten; und seine Gebote sind nicht schwer. 1Joh. 5,3." Allerdings sagt der Verf. — und es ist ihm darin Recht zu geben — S. 87: „Fassen wir den normalen Inhalt der sittlichen Einsicht, also die Weisungen der sittlichen Ideen, als die nicht von uns selbst gemachten, sondern gefundenen Ausdrücke einer allgemein gültigen sittlichen Weltordnung in Gemässheit des Willens eines allmächtigen und allheiligen Gottes: so bezeichnet zugleich die Harmonie des eigenen Wollens mit jener sitt-

lichen Einsicht die Einstimmigkeit eines Wollens mit dem Willen Gottes; eine Einstimmigkeit, welche schon von Alters her als höchstes Ziel des Freiheitsstrebens, sowohl des individuellen, als auch des gesellschaftlichen, bezeichnet worden ist. Hierbei wird zugleich ersichtlich, welche Beziehung eine wissenschaftliche Darlegung der ethischen Principien zu der für das ethische Streben allgegemein aufgestellten Forderung der Gottähnlichkeit oder zu dem Gebote hat: ihr sollt heilig seyn, denn ich bin heilig! Die Idee der Heiligkeit nämlich bezeichnet ihrem Inhalte nach nichts Anderes, als die Uebereinstimmung des eigenen Wollens und Strebens mit der durch die Weisungen sämmtlicher sittlichen Ideen, einschliesslich der Idee der inneren Freiheit selbst, normirten eigenen Einsicht"; — allein es ist das nur in dem Sinne des verstärkten Antriebes gesagt, den der wesentlich autonomische sittliche Mensch von den „Vorbildern des Guten" nimmt. Denn der innerlich freie, also wesentlich sittlich gute Mensch ist „bei seinen Entscheidungen über gut oder böse nicht abhängig von den wandelbaren Urtheilen und Launen Anderer, überhaupt nicht abhängig von fremder Einsicht, sondern ist hierin sein eigener Herr. Er folgt nur seiner Einsicht, folgt nur seinem eigenen, danach gebildeten, inneren Antriebe, nicht dem Befehle oder Zwange eines ihm äusseren Wollens als eines solchen. Sein Motiv des Wollens ist der Entschluss, den Weisungen der eigenen sittlichen Einsicht Folge zu leisten, hervorgerufen durch das eigene Missfallen an dem Gegentheil und durch das eigene Gefallen an einem solchen harmonischen Verhältnisse. Es ist dies das Verhältniss, welches man sonst mit dem Ausdrucke Autonomie des Sittlichen bezeichnet." S. 86. — Kann Referent nach dieser Seite hin dem Verf. durch seine „Grundlehren" keinen nachhaltigen Einfluss auf die Fortbildung oder gar Neugestaltung der wissenschaftlichen Ethik in Aussicht stellen, denn er bewegt sich hier auf einem für die christliche Ethik überwundenen Standpunkte, so bietet auch nach der anderen Seite hin, wird die Methode in das Auge gefasst, wie der Verf. den sittlichen Stoff und das sittliche Urtheil zu gewinnen sucht, die Anschauung der Herbart'schen Philosophie, mit deren Ideengange der Verf. arbeitet, zur Gewinnung eines sicheren Unterbaus viel zu wenig solide Baustücke. Beifallserregungen und Geschmacksurtheile, diese Begriffe auch in dem Sinne der Schule genommen, sind dazu nicht geeignet. „Soll etwas — so etwa ist des Verfs. Gedankengang — als sittlich gut bezeichnet werden, so muss dessen reine und vollständige Auffassung durch das vorstellende Vernunftwesen unwillkürlich das Urtheil eines unveränderlichen Beifalls erregen. (Absolute Werthschätzung.) Die Urtheile, in welchen sich jener Beifall ausspricht, werden in Ermangelung eines anderen Ausdrucks

ästhetische Urtheile oder Geschmacksurtheile genannt. Die letzten Gründe der sittlichen Werthschätzung sind deshalb in das Gebiet der ästhetischen Werthschätzung zu verlegen und die Elemente des Guten in eine Reihe zu stellen mit den verschiedenen Arten des Schönen. Nicht weniger sind die Urtheile über die einzelnen Arten des Guten oder Bösen als Ausdrücke bestimmter Gefühle anzusehen, welche durch die ethischen Objecte erzeugt werden.“ Mag sich der Verf. bei solchen Principien auch, wie billig, verwahren und unter Anderm sagen: „Nimmt man es freilich mit dem Begriff des Schönen leichtfertig, bezieht man ihn auf ein bloss Reizendes, Lustbringendes, Angenehmes, Unterhaltendes, der Mode und dem veränderlichen Geschmack Unterworfenes, wie es in der Redeweise des gemeinen Lebens oft genug geschieht, so kann es leicht kommen, dass das sittlich Gute starke Ursache hat, sich's zu verbitten, mit solcher Gesellschaft auf ein und denselben Fuss gesetzt zu werden. Ebendasselbe gilt aber auch von dem eigentlich Schönen u. s. w.“ — es ist das eben eine Verwahrung, die nur so weit durchschlagen wird, als die eigenthümliche Sprachweise und der Sinn der Schule als normativ angenommen wird. Und steckt der Verf. auch, um die verbetene Gesellschaft abzuwehren, eine respectable Grenze, wenn er sagt: „Der grössere Ernst des Ethischen vor dem sonstigen Schönen besteht vielmehr darin, dass sich Niemand, ohne Tadel zu erregen, der sittlichen Beurtheilung entziehen kann, während man dagegen recht wohl dem Tadel, welcher von einer anderweitigen ästhetischen Beurtheilung herstammt, entgehen kann, wenn man darauf verzichtet, Kunstschönes zu produciren oder Naturschönes darzustellen. Musiciren, malen, meisseln, dichten zu sollen, kann man Niemanden ohne Weiteres zumuthen, aber gar nichts zu thun, nichts zu wollen, würde einen vielfältigen Vorwurf erregen. Redet man doch von Unterlassungssünden und legt dabei mitunter auf den damit verbundenen Vorwurf keinen geringen Nachdruck“: — so ist doch die nöthige reinliche Scheidung beider Gesellschaften immerhin eine fliessende, so lange es sich im letzten Grunde bei dem sittlichen Urtheile oder bei sittlicher Werthschätzung, wie bei dem gemein Schönen, „um ein Gefallen oder Missfallen handelt.“ Wird das Geschmacksurtheil als die Norm des sittlichen Urtheils hingestellt, so ergeben sich mit zwingender Nothwendigkeit Sätze, welche verdunkelnd auf das reine sittliche Object einwirken müssen, wie denn beispielsweise hervorgehoben werden mag, was der Verf., wo er von der sittlichen Idee der inneren Freiheit handelt, sagt: „Ein ganz isolirt für sich betrachtetes Wollen ist weder löblich noch tadelnswerth. Es kann sich nach gewissen Rücksichten als angenehm oder beschwerlich, zweckmässig oder unzweckmässig, gerecht oder ungerecht, wohlwollend oder übelwollend, matt oder

energisch zeigen, doch kommt bei allen diesen Beurtheilungen noch nicht die Beurtheilung der inneren Freiheit zu Stande. Die Unabhängigkeit dieser Beurtheilung von jener zeigt sich recht deutlich dann, wenn man darauf achtet, dass der unbedingte Beifall, welcher der sogenannten Ueberzeugungstreue im Wollen und Handeln gezollt wird, nicht danach geht, ob das betreffende Wollen nach anderen Rücksichten vorgezogen oder verworfen wird. Ein Wollen kann beschwerlich, widerwärtig, Abscheu erregend seyn, hält es der Wollende für gut oder geziemend, so wird ihm das Lob zu Theil, welches ein überzeugungstreues Verhalten auf sich zieht. Die Ausführung eines Wollens kann angenehm, vortheilhaft und anziehend seyn und als solches den Verdacht eines genusssüchtigen Strebens oder selbstsüchtiger Absichten erregen. Zeigt es sich aber bei näherer Erkundigung, dass die so beurtheilte Person die Ueberzeugung hatte, gerade so handeln zu müssen, um nicht ungerecht oder ungeziemend zu handeln, so stellt sich statt des vorherigen Tadels ein Lob ein." S. 75. Das ist freilich der Consequenz nach durchaus correct, aber eben solche Consequenzen, welche ganze Haufen von Personen, Werken und Bestrebungen mit dem Glanze des sittlichen Lobes belegen, für welche ein Wehe euch! nur noch ein Geringes ist, zeigen, dass zwischen christlicher Moral und philosophischer ein specifischer Unterschied ist, wenn diese auch, wie vorliegend bei dem Verf., in ihrer Art vorzüglich bearbeitet wird und mit einer Richtung zum Religiösen hin auftritt. Bei specifischem Unterschiede ist aber auch ein gegenseitiges Abstossen. [A.]

XVII. Pastoraltheologie.

1. Dr. Chr. Palmer, Evangel. Pastoraltheologie. Stuttgart (J. F. Steinkopf) 1860. X u. 638 S.

Bei einer kritischen Anzeige früherer Werke des Verf.'s, namentlich seiner evangel. Pädagogik und seiner evangel. Homiletik, hat unser sel. Rudelbach (der auch über das jetzt vorliegende Werk sein Urtheil hatte abgeben wollen, durch seinen Tod aber daran behindert worden ist und so die Verzögerung einer Anzeige desselben überhaupt verursacht hat) insbesondere anerkannt bei der Pädagogik die wissenschaftliche Bewältigung des Stoffs, die Wärme des Tons, den Ernst in der Beleuchtung jeder Lebensfrage, die Unpartheilichkeit, Umsicht und Freimüthigkeit und die Zurückführung aller Momente auf das höchste Ziel, bei der Homiletik mit denselben Worten fast die vollkommene Bewältigung des Stoffes, die wissenschaftliche Klarheit und praktische Fruchtbarkeit, die edle Einfachheit und Unpartheilichkeit und die Gabe des Zusammenfassens. Dem Ref., bemüssigt, wie er jetzt ist,

zur Anzeige des Werks, stünde es dermalen vielleicht am besten an, einfach diese Worte auch auf die Pastoraltheologie anzuwenden; denn dass sie darauf Anwendung leiden, zeigt jedem ein kaum mehr als flüchtiger Blick in das Buch. Ausserdem gestattet er sich denn nur wenige Worte. Der Verf. nimmt als Inhalt der Pastoraltheologie nicht blos die Lehre von der Seelsorge auf, um sie so in ganz gleicher Weise in den Kreis der praktisch theologischen Disciplinen einzureihen, wie die Homiletik, Katechetik, Liturgik. Er behandelt vielmehr nach der älteren Weise die Pastoraltheologie als etwas Umfassenderes, gewissermassen der praktischen Theologie parallel, indem er darin des Pastors gesammtes persönliches, durch sein Gewissen zu bestimmendes Wirken darstellt und durch diese Darstellung der Lehre von der Tüchtigkeit und Thätigkeit des Pastors denn die praktisch theologische Wissenschaft vom kirchlichen Leben illustrirt und ergänzt. Seine Pastoraltheologie ist also eine vollständige Pastoralik, die nicht blos die unmittelbaren, sondern auch die nur mittelbaren Obliegenheiten und Momente des pastoralen Amtes in den Bereich ihrer Darstellung zieht. Alles Einzelne behandelt hier der Verf. mit fast gleicher Sorgsamkeit. Vor Allem aber möchten wir aus dem weiten Kreise der behandelten Gegenstände auf die evangelisch umsichtige, erwogene, nüchterne Aussprache des Verf. (oder genauer seines Buches) über den geistlichen Beruf (wo der Verf. der modern puseyitischen Amtsschwärmere gegenüber aufs lichtvollste die rein evangelischen Principien entwickelt), über des Pastors Lebensordnung, über seine pastorale Wirksamkeit in Bezug auf die Gemeine im Ganzen, über die freiwilligen Unternehmungen zum Besten der Gemeinde, über die Ehe als Gegenstand der Seelsorge, über Krankenbesuche, über die Seelsorge bei Geisteskranken und über das pastorale Verhalten bei politischen Bewegungen die Aufmerksamkeit der Leser hinlenken. Dankbar bekennt der Verf. insbesondere von Harms zweierlei gelernt zu haben: einmal, dass es erlaubt sei, bei aller Allgemeinheit der pastoraltheologischen Erörterungen doch auch den provinziellen (so seinerseits den schwäbischen) Boden nicht zu verleugnen; und dann die Licenz eines freieren Tones, einer weniger enge gegürteten Sprache. „Diese Freiheit der Bewegung — fügt er weiter greifend hinzu —, überhaupt meine Vorliebe für das Einfache und Natürliche, meine Abneigung gegen alles Gemachte und Erkünstelte in Theologie und Kirche, und die ebenso reizbare Empfindlichkeit gegen jede romanisirende Verunreinigung und Verletzung des protestantischen Bewusstseyns, wie gegen alle rationalistische Verwässerung und Zerbröckelung des evangelischen Wahrheitsbesitzes, das alles sind freilich Dinge, mit denen man sich heutzutage nicht allenthalben empfiehlt." Uns ist er eben darum nur um so viel werther. — Zu

erwähnen ist übrigens noch, dass auf den Wunsch des Verf. drei Abschnitte seines Buchs, die über die Seelsorge bei Geisteskranken, die Seelsorge im Strafgefängniss und die Pastoration des Militärs, von befreundeten Männern vom Fache, dem Diakonus Dr. Lechler in Winnenden, dem Pfarrer Hoffmann in Stuttgart und dem Garnisonsprediger Müller daselbst bearbeitet worden sind, und er hat es für recht erkannt, die Arbeiten der Genannten hier in ihrer ursprünglichen unverkürzten Gestalt zu geben, wobei denn auch das Buch, wohl einigermassen an völligem Einklang des Tones, sicher aber sachlich nichts verloren hat. [G.]

2. Die Rückkehr zur apostolischen Predigt, oder die Aufgabe der Predigt in der Gegenwart gelöst durch die Predigt der Zukunft. Von J. H. Ziese, Hauptpastor in Crempe. Itzehoe 1861. (Nusser.) 67 S.

Dieser jedenfalls gutgemeinten, auch theilweise instructiven und beachtenswerthen Arbeit mangelt es besonders in einem Hauptstücke. Der Verf. meint, eine rechte Predigt komme auf dem Wege zu Stande, „dass der Prediger sich das objective Wort Gottes zuvor irgendwie mit Herz und Gemüth, mit Verstand und Willen angeeignet, irgendwie zu eigen gemacht hat." Er setzt also ein (oft wiederkehrendes) „irgendwie" an die Stelle des lebendigen christlichen Glaubens, den er gar nicht zu kennen scheint. Hieraus wird nun freilich klar, warum er so heftig auf das „Geltendmachen der Persönlichkeit" des Predigers und auf die Abschaffung der kirchlichen Perikopen dringt und blos „das subjectivirte Gemeindebedürfniss" als „Motiv der Textwahl" anerkennt; es wird aber zugleich auch klar, dass ein Ziese'scher „Gemeindeprediger" nichts anderes ist, noch seyn kann, als ein himmlischer Prophet des 19. Jahrhunderts; denn „um das Gemeindebedürfniss zu subjectiviren, muss ein Prediger sich fort und fort anhauchen lassen von dem Geiste, der im Welt- und Völkerleben der Gegenwart der herrschende ist, in dessen Atmosphäre auch seine Gemeinde lebt." (S. 58.) Hr. Z. hat somit unseres Erachtens mit diesem Schriftchen nicht der evangelischen Christenheit gedient, sondern lediglich der schwärmerischen Zukunftskirche eine Theorie ihrer „Zukunftspredigt" geliefert. Wir müssen ihm seine eigenen Worte entgegenhalten: Mit allen solchen Theorien und Praxen ist's nicht gethan. „Nein, das ist die Sache, dass das Wort Gottes wirklich als der unvergängliche Same in den Mutterschooss der Gemeinde gebracht werde, dass unser Predigen wieder ein Zeugen sei und dem Herrn durch unsern Dienst Kinder geboren werden, wie der Thau aus der Morgenröthe.... Wir sollen nur Jesum Christum predigen, und zwar den Gekreuzigten, das ist der Kern alles Gotteswortes, und alles Andere nur Schaale im Vergleich damit; das ist das immer gleich

bleibende Gemeindebedürfniss zu jeder Zeit, das ist die Predigt, mit welcher der heilige Geist ausgeht." [Str.]

XVIII. Homiletisches und Ascetisches.

1. Evangelienpredigten auf alle Sonn- und Festage des Kirchenjahres von A. F. Souchon, P. an der Dreifaltigkeitskirche in Berlin. 2. Sammlung. 2. Band. 50 Predigten. Die Trinitatis-Sonntage. Berl. (Schlawitz) 1861. 567 S. 1½ Thlr.

Der vorliegende zweite Band ist dem ersten (1860), welcher die Predigten von Advent bis Pfingsten enthält, bald nachgefolgt, und es liess sich erwarten, dass er ebenso erbauliche, gedankenreiche und im Vortrage ansprechende Predigten enthalten würde, wie der in dieser Zeitschr. (1862, III, S. 596) schon angezeigte erste Band. Wir können uns ganz dem Lobe des damaligen Referenten anschliessen, nur in Betreff der Reinheit der Lehre muss noch einiges bemerkt werden. 1) Wie sich Taufe, Glaube, Wiedergeburt und Rechtfertigung zu einander verhalten, darüber ist S. noch nicht zur gehörigen Klarheit gekommen — davon ist die Predigt „von der Wiedergeburt" am Trinitatisfeste ein deutlicher Beweis. Rechtfertigung und Wiedergeburt kennt er nur nach ihrem Unterschiede, nicht nach ihrer wesentlichen Identität, sonst würde er nicht sagen (S. 4): „ohne die Wiedergeburt kann die Rechtfertigung durch Christum uns nicht ins ewige Leben bringen." Wie er nun diese beiden Begriffe auf unbiblische und unlutherische Weise aus einander reisst, so kennt er auch eine von Gott gegebene Rechtfertigung, die dem Glauben vorangeht (S. 9: „und dann kommen wir erst .. und eignen es uns an durch den Glauben." S, 14: „Rechtfertigung und Wiedergeburt finden statt in der Taufe und nicht erst dann, wenn der Mensch sich bekehrt und glaubt"). Das Letztere kommt her von einer ungeschickten und überspannten Polemik gegen die Baptisten, die man wahrlich nicht dadurch besiegt, dsss man die Rechtfertigung allein **durch** den Glauben auflöst in eine objective Rechtfertigung **vor** dem Glauben, sondern nur daduch dass man den Kinderglauben „vor oder je in der Taufe", wie Luther sagt, gebührlich anerkennt. Eine Taufe ohne Glauben nützt nichts, folglich würde, wenn S. Recht hätte, die Kindertaufe noch nichts nützen, sondern allerhöchstens einen futurischen Werth haben, wie er denn auch lehrt, „dass der Segen der Taufgnade an die Bekehrung gebunden ist" (S. 16). Christus sagt aber nicht: wer getauft wird und sich bekehrt, sondern: wer glaubet und getauft wird, der wird selig werden. Im completen Widerspruch mit sich selbst sagt der Verf. dann doch wieder, dass in der Taufe die Bekehrung beginne, auch dass damals schon ein Glaubensfünklein angezündet werde — so dass wir sagen müssen;

in dieser Predigt ist es dem Verf. nicht gelungen die Zuhörer zur Klarheit über das Wesen der Wiedergeburt zu führen, jedenfalls weil er selber das Dogma noch nicht beherrscht. — 2) In Betreff der letzten Dinge spricht der Verf. mehrmals mit apodiktischer Gewissheit Ansichten aus, die mehr als problematisch sind. Der Hades im A. Test. ist ihm die Addition von Hölle und Abrahams Schooss (S. 35). Christus hat durch seine Höllenfahrt diesen Sachverhalt geändert, indem er die Seelen aus Abrahams Schooss in das Paradies erhob (S. 36), und sogar allen in der Qual befindlichen Seelen wurde eben damals von ihm predigend das Heil angeboten (S. 37). Von der Offenbarung Christi am jüngsten Tage soll (nach Paulus?) wohl zu unterscheiden seyn die Erscheinung Jesu Christi (S. 548). „Zwischen beide fällt das Reich Israel, das Friedensreich, der Sabbath der Welt." (S. 549.) „Vor dem Auftreten und dem Sturz des Antichrists ist auf die Bekehrung Israels als Volk und auf die Bekehrung ganzer Heidenvölker nicht zu rechnen" (S. 253). Aber „mit dem Eintritt der Bekehrung des Volkes Israel als Volk ist der Kirche eine herrliche Blüthezeit verheissen" (S. 265). Also sogar auf der Kanzel muss der Chiliasmus dem Christenvolke lieb gemacht werden! [H. O. Kö.]

2. Evangelienpredigten auf alle Sonn-, Fest- u. Feiertage des ganzen Kirchenjahrs, zum Vorlesen in Landkirchen und zur häusl. Erbauung. In Verbindung mit R. Jahn, C. Mau, A. Morath, A. T. O. Münchmeyer, C. Salfeld, S. A. Seidel, C. J. Ph. Spitta, H. Volbehr, herausg. von Ernst Genzken, Pastor zu Schwarzenbeck im Herzogth. Lauenburg. Lüneburg (Herold und Wahlstab) 1861. 616 S. 2 Thlr.

Abstracte Theoretiker haben wohl behauptet, es müsse einer solchen Predigtsammlung an der Einheit fehlen, da doch jeder Prediger seine Eigenthümlichkeit bewahren werde, und hier sind neun Verfasser thätig gewesen — aber einmal gilt von dieser Sammlung, was 1 Cor. 12, 4 geschrieben steht: es sind mancherlei Gaben, aber es ist ein Geist, nämlich der ächt evangelisch-lutherische Geist; und dann ist es für den vorliegenden Zweck, zum Vorlesen in Landkirchen, von sehr geringer Wichtigkeit, ob das Gepräge der Münzen alle Sonntage das gleiche ist, wenn nur der Werth derselben derselbe ist. Das Vorlesen ist ja immer nur eine Aushülfe in den Filialkirchen, oder in Krankheitsfällen des Pastors, und es finden sich erfahrungsgemäss viel weniger Hörer dabei ein als wenn der Pastor selbst mündlich predigt. Ob nun die Christenschaar in solchen Ausnahmsfällen eine Predigt von Jahn oder Münchmeyer, Spitta oder Genzken hört, bleibt sich völlig gleich, wenn sie nur gehaltvoll und einfach ist. Und so kann der Verf. dies Predigtbuch — entsprechend den 1853 erschienenen, beinahe von denselben Verff. herausgegebenen, in dieser Zeit-

schrift aber nicht angezeigten Einzelpredigten — den lieben Amtsbrüdern für die Lesegottesdienste durchaus nur empfehlen. Doch wäre es wünschenswerth gewesen, wenn der sonst so schöne Druck in zwei Beziehungen ein anderer gewesen wäre. Die Bibeltexte, Liederverse und Schlussgebete sind viel zu fein gedruckt, so dass einigermassen ältere Augen ihre Schwierigkeiten haben werden; für das Thema aber und die Disposition sind schnörkelhaft gothische Lettern gewählt, die für diesen Zweck auch nicht taugen. Auch ist trotz des Vollständigkeit versprechenden Titels ein Sonntag ganz vergessen, nämlich der Sonntag nach Neujahr mit der Perikope Matth. 3, 13—17, von der Taufe Jesu. In manchen Landeskirchen freilich, z. B. Hannover, ist er durch das Epiphanienfest verdrängt, in anderen aber wieder nicht, z. B. Mecklenburg, und die drei Mecklenburgischen Mitarbeiter hätten doch auf diesen Sonntag bestehen sollen. Dies ist um so mehr zu bedauern, als nun die ganze Sammlung keine Predigt über die Taufe enthält, wodurch dasjenige durch den Zusammenhang limitirt und erläutert würde, was z. B. S. 137 und S. 354 missverständlich über die Taufe gesagt wird. Dort sagt Jahn: „Es darf sich Niemand darauf verlassen, dass er getauft ist und in die Gemeinschaft der christl. Kirche aufgenommen, und Theil hat an Predigt, Beichte und Abendmahl: das Unkraut steht zwischen dem Weizen“ u. s. w. Und an der andern Stelle lehrt Genzken: „durch die Taufe ist das gute Werk (der Wiedergeburt) nur angefangen.“ Eine vollständige Predigt über das heilige Sacrament wäre also wünschenswerth gewesen. [H. O. Kö.]

3. Das Wort vom Kreuze. Predigten von Dr. B. A. Langbein, Hofprediger und Kirchenrath in Dresden. 4. Band. Leipzig u. Dresden (Naumann) 1861. 384 S. 1⅓ Thlr.

Mit diesem 4. Bande schliesst die genannte Predigtsammlung, wie das beigefügte Gesammtregister beweist; sie verbreitet sich nunmehr, mit geringen Ausnahmen, über alle Sonntage des Kirchenjahrs, obwohl nicht immer sich an die alten Perikopen haltend, im ganzen 4. Bande nur freie Texte darbietend. Sind nun auch diese Predigten nicht gerade sehr ergreifend, sondern mitunter eintönig, so sind sie doch treue Zeugnisse vom lutherischen und biblischen Christenthum — zum Beweise führen wir an die Behandlung der Engellehre (S. 55 ff.), des stellvertretenden Leidens Christi (S. 120 und 136), eine Predigt über die unsichtbare und sichtbare Kirche (S. 213 ff.), das Zeugniss für die Inspiration der Bibel (S. 229 ff.) und das gegen die Union (S. 346 ff.). Dass übrigens diese Predigten in einer Hofkirche gehalten sind, verräth sich hin und wieder sehr stark durch die Fremdwörter z. B. Materialismus, Existenz, Stadium, Inspiration, Lehrsystem, Phlegmatiker, sanguinisch, Temperament, Harmonie. Tragen wir nun auch den obwaltenden Ver-

hältnissen etwas Rechnung, so müssen wir's doch tadeln, unsere Bibelsprache so zu flicken; noch mehr aber tadeln wir eine gewisse Schwerfälligkeit in den Dispositionen auf S. 38, 86, 118, 182, 262, 278, 294, 342. Auch hiervon geben wir eine Probe aus der Neujahrspredigt (S. 38): „Was sichert uns auch im Neuen Jahre die rechte Berufsfreudigkeit? 1) Die Ueberzeugung, dass wir in der Erfüllung unsers Berufs Gottes Willen thun und sein Werk treiben. 2) Die Zuversicht, dass der, welcher uns in seinen Dienst berufen hat, uns auch behüten und stärken wird. 3) Die Geduld, welche auf die Frucht der Aussaat warten kann." Wer das anhören soll, da ist's kein Wunder, wenn er den Faden verliert.

[H. O. Kö.]

4. Predigtbuch über die Sonn- und Festags-Evangelien zur Beförderung der häusl. Andacht. In Verbindung mit einigen evang. Geistlichen, herausg. von Chr. Ph. H. Brandt. Nach dem Tode des Herausgeb. neu besorgt von Adolph Stählin. Siebente, mit dem Bildnisse und Lebenslauf des sel. Herausgebers versehene Aufl. Nürnberg (Raw) 1861. In vier Lieferungen à 10 Ngr., jede zu 12 Bogen.

Hofacker und Brandt traten gleichzeitig mit ihren Predigtbüchern auf, 1827, beide in weiter Verbreitung und mit reichem Segen wirkend; aber wenn H. die Grenzen Würtembergs weit überschritt und seine Predigtsammlung 1855 bereits die 23. Auflage erlebte, so beschränkte sich Br. wesentlich auf den Bezirk der bayrischen Landeskirche, besonders auf Franken. Indessen konnte er längere Zeit als H. dem Wachsen seines ausgestreuten Samens zuschauen und noch die 6. Auflage (1852) selber durch ein Vorwort einführen. Das Fernere besorgt nun der Schwiegersohn des Entschlafenen, denn anstatt das Buch um seiner Jahreszahl willen, weil doch seit 1827 andere Zeiten über die Kirche gekommen sind, bedenklich anzuschauen, sieht er mit Recht vielmehr auf die treu dargebotene reine Lehre und auf den für Bürger und Landmann schlicht verständlichen Ton, und so befriedigt er denn wirklich für seine Landeskirche ein Bedüfniss der Herzen. Einer Empfehlung unsererseits bedarf es also nicht. Möchten wir auch sonst überall so weit verbreitete gute Predigtbücher dem Volke darzubieten haben! [H. O. Kö.]

5. Obrigkeit und Unterthan. Predigten über das bürgerliche Leben im Staate. Von W. Hoffmann, Dr. der Theologie, Königl. Hof- und Domprediger u. s. w. zu Berlin. (Schlussband der Haustafel.) Berl. (Wiegandt und Grieben) 1863. 222 S. gr. 8. Pr. 28 Sgr.

Es mag für einen Hofprediger im 19. Jahrhundert wohl nicht leicht seyn, „über das bürgerliche Leben im Staate" das Rechte zu sagen. Unter dem Rechten verstehe ich natürlich die Lehre,

welche einhellig von den Evangelischen in der Augsb. Conf., von den Römischen in der *Confutatio*, von den Reformirten in der *Variata* als die lautere christliche und apostolische Wahrheit anerkannt und als solche von Kaiser und Reich aufgenommen worden ist: die Lehre, dass „die Christen schuldig sind, der Obrigkeit unterthan und ihren Geboten gehorsam zu seyn, in allem, so ohne Sünde geschehen mag; denn so der Obrigkeit Gebot ohne Sünde nicht geschehen mag, soll man Gott mehr gehorsam seyn, denn den Menschen.“ Hierin fanden unsere deutschen Vorfahren die göttliche Staatsordnung, der sich „Obrigkeit und Unterthan“ gleichmässig zu fügen habe. Seit Ludwig's XIV. Zeiten aber hat die Politik herausgegrübelt, mit dieser Gottesordnung „lasse sich nicht regieren“, und man hat statt derselben verderbliche Menschengelüste aufgestellt: die Theorien von der Legitimität, vom Gottesgnadenkönigthum, vom historischen Recht, vom „christlichen“ Staat *etc.*, welche, in sich hohl und widergöttlich, mit grossem Schein und Gleissnerei aufgeputzt und für die allerneueste Gottesoffenbarung ausgegeben werden. Diesen modernen Menschensatzungen jene urgöttliche Wahrheit entgegenzustellen, dürfte in den Augen der heutigen Hofprediger, wo nicht geradezu als Wahnsinn oder Frevel, doch mindestens als unerhörtes Wagstück erscheinen. Darum befremdet es uns auch gar nicht, Hrn. Dr. H. auf Seiten der neuen Theorien zu finden. Nur die Art und Weise, wie er dieselben in die h. Schrift hineinzuschieben sich bemüht, hat etwas Verwunderliches. Dass über „Obrigkeit und Unterthan“ die Propheten, Apostel und Reformatoren nicht mit Hrn. Dr. H. übereinstimmen, wird jeder fühlen, der die Schlusspredigt („der Zwiespalt im Gehorsam“) über *Actor.* 5, 29 wirklich erst nach den 11 anderen gelesen hat. An dem apostolischen Gebote: Man muss Gott mehr gehorchen, denn den Menschen, scheitert zuletzt Hrn. Dr. H.'s ganze Ansicht, sammt allen Versuchen, sie mit dem göttlichen Worte in Einklang zu bringen. Das fühlt der Hr. Hofprediger selbst; daher der auffallend gereizte bittere Ton der 12. Predigt über einen Text, der sich doch nun einmal nicht umgehen liess; daher die Aeusserung: „Es will fast scheinen, als ob wir am Schlusse aus dem Lichte heraus in die Dunkelheit, in das Halbdunkel, in das Ungewisse treten wollten“; daher der überaus auffallende Umstand, dass er für die, welche den apostolischen Befehl, Gott mehr zu gehorchen, als den Menschen, „als ihre Regel nahmen“, nur Schmäh- und Strafworte hat, denn, meint er, „bis zum letzen der Tage ist Gehorsam gegen die Obrigkeit mit dem Gehorsam gegen Gott eins“; „um sprechen zu können: ich gehorche Gott, wenn ich der Obrigkeit nicht gehorche“, müsse einer das Amt eines Apostels und die Heiligkeit eines Engels besitzen, und auch dann noch müsse

er sagen: ich weiss, dass ich einem Befehle, den die Obrigkeit gegeben hat „und den sie in ihrem irdischen Rechte zu geben befugt war, mich entziehe." Wer aber, sagt Hr. Dr. H. weiter, in seinem Leben nicht wie die Apostel, als Beispiel und Muster dasteht, „der schweige von diesem Spruche", der rede nicht, der Obrigkeit gegenüber, „als wäre er eins mit Gott, und als wäre, was wider ihn und seine Ansichten läuft, wider Gott. Nichts ist gefährlicher als der Hochmuth, die Selbstüberhebung und die wahnwitzige Verwechselung eigener Ansicht, wenn sie auch mit der göttlichen Wahrheit zusammenhängt, mit Gott selbst. Deine Ansichten, Grundsätze, Ueberzeugungen können mit Gott und seinem Worte vielfach zusammenhängen, sie sind doch nicht Eins mit Gott selbst. Und wie tausendfach irrst du in der Ableitung und Begründung derselben aus Gottes Wort. Wie leicht legst du deine Auslegung und die deines gleichgesinnten Kreises an die Stelle des göttlichen Worts selbst. . . Darum so oft Hochmuth, Trotz und eigensinniges Halten auf menschliche Meinung, auch wenn diese die edelsten Namen zum Schilde hatte, das Wort Petri anführten, so oft war es eine Unwahrheit." Hrn. Dr. H.'s Meinung läuft also da hinaus, dass der Obrigkeit gegenüber keine Berufung auf Gott und Gottes Wort gelte, dass im Gegentheil der „Unterthan" Gott weniger zu gehorchen habe, als der „Obrigkeit", und dass daher die Reformatores und alle Bekenner der Augsb. Conf. und der *Variata*, weil sie ausdrücklich das Widerspiel lehren, für „Schwärmer, Eigenwillige, Ungehorsame", für Aufrührer und verzweifelte Bösewichte zu halten seien. Diese Anschauungsweise auch nur mit einem Worte zu beurtheilen, wäre überflüssige Mühe; Hr. Dr. H. hat sie selbst schon im voraus (S. 78) wahr und scharf so kritisirt: „Es gibt Lehren über die Obrigkeit, welche sie hinaufheben über jedes göttliche und menschliche Gesetz, welche sie zum Gott auf Erden machen und ihr gestatten, als Gott auf Erden dennoch in Unglauben und Sünde zu leben: solche Lehren wachsen aus dem Widerstreben gegen Gottes Ordnung." — Uebrigens ist „das bürgerliche Leben im Staate", wie es Hr. Dr. H. in den 11 ersten Predigten darstellt, eine noch viel buntere und noch viel dünnere Seifenblase, als die platonische Republik. Plato träumte doch wenigstens seinen Staat im Reiche der Natur; — „Obrigkeit und Unterthan" dagegen sind ins Reich der Gnade, in den zweiten Hauptartikel, von der Erlösung, verlegt; die 3. Predigt („das Königsbild") hat ohne Weiteres den 2. Psalm zum Texte genommen und versteht das Wort: Du bist mein Sohn u. s. w. von Christo und den „christlichen" Königen zugleich. Es ist mit einem Worte der „christliche" Staat, der in diesen 11 Predigten mit den chiliastischen Farben zukunftskirchlicher Ueberschwäng-

lichkeit ausgemalt wird; der Staat, in welchem die Obrigkeit das Evangelium verkünden hilft und ihre Gewalt sogar bis auf die bösen Gedanken des Herzens ausdehnt. Eine grössere Vermengung von Geistlichem und Weltlichem, von Religion und Politik, von Kirche und Staat ist mir wenigstens noch nicht vorgekommen. — Schliesslich noch eine Bemerkung. Luther, Mörlin und viele andere unserer evangelischen Vorfahren hielten auch „Predigten über das bürgerliche Leben im Staate" und straften darin beide: „Obrigkeit und Unterthan." Die Frucht solchen Predigens war: guter Friede zwischen beiden. Später jedoch erklärten superkluge Politiker solch Predigen für aufrührerisch, und auf ihren Befehl straften nun die Pfarrer blos noch die Sünden des Volks, von der Obrigkeit dagegen redeten sie allezeit auf ihren Kanzeln so, als ob es ein christliches Dogma *de immaculata conceptione regum* gäbe. Und nachdem man nun seit *circa* hundert Jahren in deutschen Landen so gepredigt hat, wie heisst denn die holde Frucht dieser „loyalen" Predigtweise? Doch nicht etwa gar Jakobinismus? — [Str.]

6. Evangelische Casual-Reden, in Verbindung mit mehreren Predigern herausg. von Dr. Christian Palmer. IV. Band, gleichmässig zur 2. wie zur 3. Auflage gehörig. Stuttgart (Liesching) 1861. 471 S.

Das grosse Sammelwerk Palmer's von 12 Bänden (1843—1855) ist zwar abgeschlossen, und der Auszug daraus in drei Bänden war auch 1856 vollendet; aber neu erwachsener Stoff und erneute Nachfrage haben dahin geführt, dass die vorliegende Fortsetzung sowohl zu diesen 3 als zu jenen 12 Bänden herausgegeben wurde — und gewiss wird die Gabe allgemein eine willkommene seyn. „Der Werth einer solchen Sammlung, sagt der Herausgeber in der Vorrede, beruht einzig darauf, dass die homiletische Selbstthätigkeit in Bewegung gesetzt, und der Kreis ihrer Mittel bereichert und erweitert wird." Das glaube Niemand, dass er dies Magazin als eine Art Eselsbrücke nutzen könnte, so mannichfaltig die Objecte auch sind — es sind Casualreden, die eben nur im vorliegenden Fall konnten gehalten werden, aber sie können ein *fermentum cognitionis* für uns werden und anregend wirken. Die Verff. sind wieder meistens Würtemberger, doch haben auch Müllensiefen, in Berlin, Wendt in Hamburg, Schweitzer in Weimar, Bender und Baur in Hessen-Darmstadt mitgewirkt. Der Geist in allen diesen Reden ist durchweg ein evangelischer (vergl. das Wort des sel. Rudelbach, Jahrgang 1856, S. 190 über Bd. I—II), Ton und Behandlung dagegen ist nach den Persönlichkeiten sehr verschieden. Auch hier berührt es nicht gut, wenn einzelne Prediger in weltförmiger Höflichkeit die Brautleute oder gar vornehmen Confirmanden mit „Sie" anreden. König Friedrich Wilhelm I.

hat seinen Vorleser, der ihm den Segen einmal so höflich vorlas, wacker darüber gescholten, und so glaube ich auch heute noch nicht, dass Standespersonen aus der Gemeinde damit gedient ist.

[H. O. Kö.]

7. Christliche Reden von Dr. J. T. Beck, ord. Professor der Theologie in Tübingen und erstem Frühprediger daselbst. 5. Sammlung; 4. Heft. (Schluss der 5. Sammlung). Stuttgart 1861 (Steinkopf). S. 385—828 mit angehängtem Sachregister und Verzeichniss etlicher erklärter Bibelstellen. kl. 8. 12 Ngr.

Die Reden des Dr. Beck sind feine Stücke der christlichen Beredtsamkeit, für ein gewähltes Publikum geeignet, und vorwiegend auf energische Ausbildung der ethischen Seite des frommen Lebens gerichtet. In der Textbehandlung lehnen sie sich an das gegebene Schriftwort an oder nehmen von ihm Veranlassung einen Gegenstand in der Rede abzuhandeln, was mit der Abneigung des Verf. in Wegen der Kirche zu gehen seinen Grund haben mag, doch für vor der Gemeinde gehaltene Vorträge nicht gebilligt werden kann. Die Abneigung des Verf. gegen die Kirche ist aber so gross als ungerecht. Sie gilt ihm für nichts als für Formelwesen und starres Pharisäerthum, was bei einem Manne, wie Dr. Beck, um so unbegreiflicher ist, der wissen muss, dass wir alles Christenthum nur aus und mit der Kirche haben. Sagen wir deshalb mit voller Entschiedenheit: ausserhalb der Kirche kein Heil, so gefällt sich Dr. Beck in der Hervorhebung des schneidendsten Widerspruchs dagegen und verirrt sich zu solchen Sätzen: „Also auch Juden und Heiden können am Gerichtstage selig werden, d. h. nur solche Ungläubige, die vom Evangelium Gottes nichts hörten und wussten, nicht aber solche, die es wussten und verwarfen: diesen ist gesagt, wer nicht glaubt, wird verdammet werden; jene aber werden selig werden, wenn sie beharrlich um das Gute sich bemühten, Geduld zeigten im Werke des Guten, wie sie es als Heiden nach dem göttlichen Zeugnisse in ihrem Gewissen, als Juden nach dem göttlichen Zeugnissse in ihrem Gesetze erkannten und zu Herzen nahmen. Das vergilt ihnen Gott mit dem ewigen Leben." „Freilich stehen diese vom Herrn angenommenen Heiden und Juden noch nicht in der Erkenntniss und Gemeinschaft seines Heiles — aber im ewigen Reiche Christi empfangen diese Neulinge, was ihnen noch fehlt zu ihrer vollkommenen Heilung und Heiligung." Rede 37. 2. Advent. — Im Uebrigen steht Dr. Beck mit grosser Entschiedenheit auf dem Boden des Evangeliums und redet von seiner Herrlichkeit mit überzeugender Kraft, in edler, kerniger Diction, nicht selten mit Feuerzunge. Mit der steten Richtung auf das Himmlische, mit der Beschauung des eigenen Inneren, um darin die Werke und Wege Gottes, in dem Evangelio ver-

zeichnet, wiederzufinden, endlich mit der treuen Verwendung der uns in Christo geschenkten Gnadenkräfte, dass ein Mensch Gottes sei vollkommen, zu allem Guten geschickt, will er einen grossen Ernst gemacht wissen und wenden sich seine Reden meist nach diesen Richtungen hin, reich in Lehre, Strafe, zur Besserung und Züchtigung in der Gerechtigkeit. Als vorzüglich aus vorliegender Sammlung sind hervorzuheben Nr. 39. Gottes Wunder, über Joh. 2, 1—11. Nr. 42. Das himmlische Ziel, über Marc. 16, 14—20. Nr. 46. Recht und Liebe. Nr. 51. Der Eingang in das Himmelreich, über Luc. 11, 9—13. Unbefriedigend dagegen Nr. 52. Der Glaube, der vor dem Herrn gilt, über Matth. 8, 5—13. [A.]

8. Evangel. Bet- und Erbauungstunden. Eine vollständige Sammlung bibl. Betrachtungen auf alle Sonn- und Festtage des Kirchenjahrs, nebst Passions-, Missions-, Busstags-, Kirchliche Gedenktags-, Natur- und Erntebetrachtungen zum Vorles. in kirchl. Betstunden sowie zur häusl. Erbauung. Von Dr. F. A. Nitzelnadel, Pf. zu Hermsdorf in Sachsen-Altenburg. Halle (Fricke) 1860. Zwei Theile. 237 und 326 S. 1 Thlr. 18 Ngr.

Der Titel gibt den Inhalt und den Zweck des vorliegenden Buches richtig an. So nützlich nun eine solche Sammlung seyn kann, und so sehr der Verf. auch für Vollständigkeit gesorgt hat, so lässt sie sich doch nicht ohne Erinnerungen schlechtweg empfehlen. Freilich Irrlehre ist nicht darin, sondern überall der Geist des Evangeliums, aber es mangelt meistens an der nöthigen Frische, um die Hörer des Worts lebendig zu erhalten. Ferner ist es gegen den kirchlichen Takt, dass sich in einer solchen Sammlung hin und wieder ausserbiblische Geschichten finden. An jedem 3. Advent z. B. würde die Gemeinde eine Erzählung von Napoleon I. hören, an jedem Michaelistage von Spener, an jedem 20. Trin. von dem durch einen rufenden Schutzengel geretteten Emil. Wenn sich eine solche Geschichte, gut erzählt, einmal in eine Predigt verläuft, so ist das zwar nicht zu loben, noch weniger nachzuahmen, aber es ist doch nicht unnatürlich und zuweilen ganz anregend — aber wenn sie stereotyp wird und jedesmal an derselben Stelle des Kirchenjahrs auftaucht, dann wird sie unerträglich. Das Kirchenjahr übrigens wird zwar berücksichtigt, aber dennoch haben wir in der Wahl der Texte kein rechtes Princip erkennen können, indem sie bald aus den Perikopen entnommen sind, bald ganz frei dastehen. Der Verf. ist auch selbst Dichter und hat ein kurzes Osterlied und ein Pfingstlied an betreffender Stelle als Eingangsgebet geliefert — durchweg christliche Gedanken — aber sein hymnologischer Geschmack ist weit entfernt von dem des „unverfälschten Liedersegens“; und die grosse Menge saftloser Didaktik und subjectivistischer Ergüsse, die uns gänzlich kalt lassen, ist

um so störender, je mehr der Verf. es liebt, Liederverse zu Anfang und zu Ende zu stellen und sie sogar in den Text einzuflechten, und nur selten finden sich darunter wohlbekannte aus dem hymnologischen Schatz der Kirche. Alles wohl erwogen, so werden wir zwar dem Verf. für seine wohlmeinende Absicht Dank zollen, aber seine Gabe doch nur so lange benutzen (und immer nur theilweise), bis ein Anderer Besseres bietet. Als Curiosität ist noch zu bemerken, dass die reformatorischen Gedenktage, bei denen Tetzel und der Ablasskram ungebührlich oft erwähnt sind, in ein Lob des Gustav-Adolfs-Vereins auslaufen. „Aber zu gleicher Zeit erwachte noch ein anderer Gedanke in Dr. Grossmann's Seele. . . . An der Verwirklichung desselben Gedankens arbeitete der Hofprediger Dr. Karl Zimmermann zu Darmstadt.“ Da sagen wir denn: *chacun à son goût.* [H. O. Kö.]

9. Auflösung der geheimen Zahl 666 in der Offenbarung S. Johannis oder: einzig richtiger Schlüssel zum Verständniss der jetzigen Weltereignisse und der Napleonischen Herrschaft von Christoph Clöter, Pfarrverweser in Reutin bei Lindau. Augsb. (J. P. Himmer) 1860. 32 S. 8.

Wir würden das vorliegende Werkchen gar nicht zur Anzeige bringen, da es für die Förderung des Verständnisses der Apokalypse sicher ohne jede Bedeutung ist, wenn wir nicht das merkwürdige Faktum constatiren wollten, dass gerade Schriften dieser Art, die ohne jeden theologischen Werth sind, die grösste Verbreitung finden und am meisten Einfluss üben, wie denn in der That der Hr. Verf. eine bedeutendes Aufsehen erregende Wirksamkeit am Bodensee übt. Derselbe klagt darüber, dass das Volk von der Kirche so wenig in der h. Geschichte unterrichtet werde. Einzelne Geschichten würden genug vorgebracht, aber von der Geschichte des Reiches Gottes nach dem Bilde des prophetischen Wortes sei keine Rede. Wo es fehlt, ist dies aber sicher nicht Schuld der Kirche, sondern einzelner Lehrer. Indessen ist auch wohl zu erwägen, dass dem Verf. Alles nur am Geschichtsrahmen liegt; der thut es aber wahrlich nicht, sondern der Geist der Geschichte. So klingt es wahrhaft lächerlich, wenn er sagt; So hat Gott die Weltgeschichte zum voraus in 4 Theile getheilt, und es ist Pflicht und Schuldigkeit dessen, der Geschichte schreibt, dass er diese 4 Reiche auf einander folgend beschreibt. Darin also soll die wahre Weisheit liegen, dass sie gerade in unmittelbarer Folge stehen. Arme Geschichtschreibung, deren Hauptsache die ist, dass sie eine bestimmte Form beobachtet! Der Verf. ist übrigens selbst alles historischen Sinnes leer, denn seine ganze Erklärungsweise der Offenbarung widerstreitet aller bisherigen Exegese. Das wird die Eigenthümlichkeit des historischen Sinnes seyn, den Gang, welchen die Kirche bisher im Verständniss einer Stelle genommen hat, weiter zu verfolgen, und nicht willkürlich ausser allem Zu-

sammenhang mit bisherigen Forschungen solche Ansichten aufzustellen, die rein willkürlich und ohne alle Begründung in früherer Auslegung sind. Das aber ist gerade der Grundfehler dieser Auslegung, welche schon dadurch etwas an Charlatanerie erinnert, dass sie sich für den einzig richtigen Schlüssel zum Verständniss dieser Zeit ausgibt. Die Kirche hat darin ihre Nüchternheit und Lauterkeit bewahrt, dass sie Erkenntnisse, welche noch nicht gesichert sind, auch nicht als solche anpreist. Die Eigenthümlichkeit der Sekten ist es, Annahmen ihrer Laune mit absoluter Zuversicht den Leuten als die unentbehrlichste Wahrheit zu verkünden. Daran erinnert dies Schriftchen nur allzu sehr. Es ist hier Alles mit einer Bestimmtheit vorgetragen, als sei gar noch nie eine andere Auslegung der Stelle gegeben worden. Der erste irrige Satz ist der: Weil das Thier der Endzeit das achte Haupt ist und zehn Königreiche ihm ihre Macht geben, so müsse man zwischen diesen und der Zahl 666 eine Gleichheit herausbringen. Allein der Text deutet nirgends an, dass diese Zahlen eine Verwandtschaft haben müssten. Die Zahl des Thieres ist vielmehr von jeher von den Auslegern so verstanden worden, dass sie den Zahlwerth des Namens bedeute. Der zweite Irrthum ist der, dass der Vf. als Protector der 10 Könige den Apollyon bezeichnet, während dieser Cap. 9, 11 nur als griechische Bezeichnung für das hebr. Abaddon erklärt wird, also einen menschlichen Fürsten gar nicht bedeuten kann; denn von einem Fleischwerden desselben steht dort kein Wort; es ist ein Hirngespinnst des Verf. Die dritte Lüge ist, dass man auch nach der griechischen Sprache Apoleon sagen könne; was er behauptet, um einige Aehnlichkeit mit Napoleon zu bewirken, obwohl zwischen beiden Namen gar keine sprachliche Verwandtschaft besteht. Zudem kennt die Apokalypse keinen Apollyon I, II, III, sondern nur einen einzigen, so gut es auch nur einen Abaddon gibt; auch das ist eine Phantasie des Verf.; sowie dass die armen Napoleone die drei letzten Köpfe des Thieres seyn müssen. Die vierte kecke Behauptung ist, dass er die einzelnen 10 Könige *resp.* Reiche aufzählen könne. So hören wir hier: das 1. ist Spanien und Portugal, das 2. Italien, das 3. Frankreich mit Belgien und der Schweiz. Diese 3 reisst Apollyon aus und tritt an ihre Stelle. Allein nach 17, 12 bestehen die 10 Könige neben dem Thiere und in Gemeinschaft mit ihm. Russland allein findet Gnade, es gehört nicht zu den 10 Königreichen, denn, sagt er, nie wird es dem Protector gelingen, auch dieses Reich in seine Arme zu fassen; dieses wird vielmehr der Gemeinde zum sichern Bergungsort während der Verfolgung des Antichrists dienen. Woher er das Alles weiss, können wir nicht angeben; aus der Schrift sicher nicht. Wenn er sich aber diese Anschauung aus geschichtlichen Studien gebildet hat, so müssen wir bemerken, dass wir weder in

Napoleon I. den Gründer einer neuen Staatsidee, die nicht schon vorher in der Welt gewesen wäre, noch in Russland den Staat einer heiligen Idee zu sehen vermögen. Wir glauben vielmehr, dass es sich in Bezug auf staatliches Leben wohl besser in Frankreich, als in Russland leben lasse, und dass der rechte Glaube weit weniger Unterdrückung in Frankreich, als in Russland finde, dass aber die Idee eines Weltherrschers der einen Regierung so gut, wie der andern gefiele. Welt bleibt Welt, und Weltmacht bleibt Weltmacht; ihre Principien und Grundgedanken sind hier wie dort so ziemlich dieselben, und wehe dem, der Fleisch für seinen Arm hält. Den jetzigen Napoleon, dem er ohne Weiteres sein III streicht und ihn zum Napoleon II. dekretirt, erklärt er für das siebente Haupt, weil er der Welt Krieg und Frieden nach Belieben diktire, allein der Antichrist sei er noch nicht. Wir erlauben uns in ihm so wenig, wie in Napoleon I., den Gründer einer neuen Weltmonarchie zu sehen. Er ist Regent Frankreichs so gut, wie Andre; er hat die Furien der Revolution in seinem Lande mit eiserner Hand gefesselt, er sucht die Weltmacht des Pabstthums zu brechen, er hat in Kriegsverheerungen weniger geleistet, als Ludwig XIV: was soll also darin Neues, Besonderes liegen, dass er als ein neues Haupt bezeichnet werden könnte? — Das Sonderbarste aber ist nun seine Deutung der Zahl 666. Zunächst bemerkt er, da der gute Hr. Verf. keine Kenntniss der *Codices* hat, Joh. habe die Zahl mit Worten geschrieben, damit keine Irrung stattfinden könne. Ein Blick in Tischendorfs Ausgabe wird ihn eines Bessern belehren, jeder Commentar kann ihm sagen, dass einige Codd. nach Irenäus 616 lesen. Dann sagt er, diese Zahl finde sich so heraus, dass man 8 Regenten zähle, von denen die letzten drei einen Namen hätten, so erhielte man folgendes System 1. 2. 3. 4. 5. 6. 6. 6. Allein der achte hat dann doch offenbar nur die Zahl 6, oder, will man ihm die ganze Reihe geben, 12345666; warum man ihm nur 666 abschneiden sollte, lässt sich gar nicht absehen. Zudem heisst es, es sei eine Menschenzahl; der Verf. aber sagt ja selbst, der Zahl der Menschen nach sei er der 8., nur der Zahl der Namen nach sei er der 6., allein dem Texte nach ist seine Menschenzahl 666. Die ganze Deutung zerfällt demnach in ein reines Nichts. — Wie deutet er nun die 8 Häupter? Die 4 ersten, sagt er, hat sogar schon Luther in seiner Vorrede zum Buch Daniel richtig gedeutet. Und damit wir dies „sogar" recht verstehen, fährt er fort: Es gehört durchaus kein Scharfsinn dazu, dies herauszubringen. Allein es scheint doch, dass mehr dazu gehört, als der Verf. besitzt. Er will uns nämlich glauben machen, die 4 ersten Häupter seien gleich den 4 Thieren Daniels; allein es zeigt sich dies sogleich in seiner Unwahrheit, da ja die 7 Häupter den 4 Thieren gleich seyn sollen, indem er ja damit offenbar dieselbe Geschichte der Weltmacht bezeichnen will. Wenn nun Jo-

hannes von seiner Zeit cap. 17, 10 sagt: 5 sind gefallen, eines ist, so ist also offenbar das römische Reich das sechste; und sonderbar wäre sein Ausdruck, wenn die 5. Weltmacht erst im Jahre 1806 gefallen wäre; wie hätte er zu seiner Zeit sagen können: Die 6. Weltmacht, nämlich Napoleon I. ist jetzt. Von dem 7. Haupte, nicht von dem 6. sagt er: es darf nur eine kleine Zeit bleiben. Noch weniger liegt in den Worten, was der Verf. heraus dichtet. dass die 3 letzten zusammengehören. Ebenso falsch ist die Behauptung, dass Joh. das 8. Haupt nicht sogleich erwähne, weil es eine viel grössere Macht besitze. Den Grund gibt er ja deutlich an, v. 11, weil es eigentlich kein neues Haupt, sondern nur eines von den sieben ist. Dichtung des Verf. ist es ferner, dass die 3 letzten Häupter einen Namen führen; vielmehr nur einem der 7 Häupter gleicht das letzte Thier, nicht zweien. Das Zeichen 6.6.6 beweist natürlich gar nichts, da es im Griechischen χξϛ heisst, von dem keine Zahl der andern gleicht. Vollends aber zeigt sich der Ungrund aller dieser Behauptungen, da die 5 ersten Weltmonarchieen bedeuten, wie der Verfasser selbst zugibt, die 3 letzten sollen aber nur Dynasten seyn. Zwar entgegnet der Verf.: das Reich Napoleon II. sei ein selbständig entstandenes. Allein wem wird es einfallen die Herrschaft des ersten und zweiten Napoleon so zu unterscheiden, wie etwa die griechische und römische Monarchie? Vielmehr lebt gerade Napoleon II. so sehr in den Traditionen des ersten, dass seine Herrschaft ganz denselben Charakter trägt. Von einer Weltmonarchie ist dieselbe aber unendlich weit entfernt. Die 10 letzten Könige endlich rechnet Joh. keineswegs in die Zeit zwischen dem sechsten und siebenten Haupte, sondern sie sind Genossen des letzten Hauptes. — Somit fällt uns diese ganze Theorie, wo wir sie nur angreifen mögen, in ein leeres Luftgebilde zusammen und wir geben dem Verf. den guten Rath, ehe er seine Phantasieen in die Welt hinausschreibt, zuvor die Exegese der Kirche zu studiren, und ehe er der Kirche den Rath gibt, mehr Geschichte dem Volke zu lehren, zuerst selbst sich historischen Sinn anzueignen. Die Herzen unwissender Laien sind leichter verwirrt, als wieder zurecht gebracht, und es ist eine trügerische Entschuldigung, auf den Ernst hinzuweisen, mit dem man es meine, wenn man in leichtsinniger Flüchtigkeit über die Auslegung der Kirche hinweggeht, um sich Luftschlösser nach eigenem Kopfe zu bauen. [E.]

XX. Die an die Theologie angrenzenden Gebiete.

(Zur Philosophie und Pädagogik.)

1. Die Theologie als Religionsphilosophie in ihrem wissenschaftlichen Organismus dargestellt von Ludwig Noack. Lübeck (Dittmer) 1855.

Der Verf. gehört zu der sogenannten linken, negativen Partei der Hegelschen Schule, und hat sich in der neuesten Phase seiner

Forschung, welche, wie wir hoffen, nicht die letzte seyn wird, dem materialistischen Empirismus zugewendet. In der vorliegenden Schrift bezeichnet er, noch auf dem erwähnten speculativen Standpunkte (§. 10), „die Idee der ethisch autonomen Menschheit als das Ziel der Ethik, deren ganze Entwickelung darauf hinausgehe, diese Idee in ihrer nothwendigen Wahrheit und nach ihrem ethischen Gehalte wirklich hervortreten zu lassen. Dies geschehe in der Religion, welche als ein durch die Selbstbestimmung des Ichs Gesetztes als die freie That des Ichs zugleich die ewige Feier seiner Menschheit sei. Indem nun das Ich als psychologisches, in seinem allgemeinen, ewigen, unendlichen Lebensgrunde dem absoluten Willen sich findend, darin zugleich in Einem zumal als ethisches, sich nach seinem unbedingten Zwecke dem nothwendigen Weltgesetze der Freiheit erfasse und wolle, habe es Religion, die somit ihrem Wesen nach als das Sichsuchen und Sichfinden des Ichs im absoluten Willen, als dem ewigen Weltgesetze der Freiheit sich erweise.“ Diesen absoluten Willen bezeichnet er als (S. 28) „*natura naturans*, welche die *natura naturata* producire.“ Er ignorirt sonach nicht nur das subjective Princip der Religion: den Glauben, sondern auch das absolute Princip und Objekt derselben: den sich der gläubigen Menschheit offenbarenden, persönlichen Gott. Er setzt die Identität Gottes mit der Welt voraus, indem er (S. 34) das Gefühl der Abhängigkeit von dem Absoluten und die Hingebung an dasselbe „durch eine aus der Abhängigkeit sich erhebende, freie Thätigkeit oder Spontaneität des Ichs als der Beziehung des endlichen, bedingten Wesens auf sich selbst als absolut unbedingten zu ergänzen“ fordert. Durch diese ebensowohl der Wahrheit des menschlichen Selbstbewusstseyns, wie des Gottesbewusstseyns widersprechende Voraussetzung und Forderung hebt er das Wesen der Religion auf, indem dadurch der sich theoretisch wie praktisch bewährende Glaube des Menschen an Gott in dem Wahnglauben an sich selbst als absolut unbedingtes Wesen übergeht, und der Cultus des sich der Welt in seinem eingebornen Sohne, ihrem gottmenschlichen Mittler und Versöhner offenbarenden Gottes, für die Epopten in die Feier der Menschheit sich verwandelt, als welche der Verf. in den oben erwähnten Worten die Religion bestimmt. Der Cultus des Genius im pantheistischen Sinne, zu dem schon Strauss aufforderte, durch welchen in den Genien oder Heroen der Geschichte die Avataren oder Menschwerdungen Gottes gefeiert werden, wäre sonach die wahre vollkommene Verwirklichung der Religion, und die sich im Heiligthum selbst verehrende Menschheit wäre mithin das absolute Objekt wie Subjekt des Cultus, ein moderner Polytheismus, welcher nach Strauss an die Stelle des Heiligendienstes treten solle. Nach diesem Vorgange gliedert der Verf. „die Feste des absoluten Cultus“ (S. 243), um durch sie alle Sphären und Gestaltungen

des menschlichen Lebens zu feiern, in „agrarische Feste, Jahresfeste, Feste des Familien- und Privatlebens, industrielle Feste, Feste der Wissenschaft, Künstlerfeste, politische Feste und in Feste, welche ihren Mittelpunkt an den Trägern der weltgeschichtlichen Ideen, den Genien im eigentlichen Sinn des Wortes auf allen Gebieten des menschlichen Geisteslebens haben, den specifisch religiösen Genien nicht minder, wie den Heroen der Wissenschaft, den Priestern der Kunst, den grossen Förderern des politischen und socialen Lebens"; und hier habe der von Strauss proklamirte Cultus des Genius seine Wahrheit (Zwei friedliche Blätter, 1839. S. 101 ff.). Hat „man doch bereits vereinzelte Anfänge hierzu in dem Schillerfeste, das 1839 in Stuttgart mit ausdrücklicher Beziehung auf den Gedanken des Cultus des Genius gefeiert wurde[1], in den Göthefesten, in der Feier des Todes Luthers[2] im Jahre 1846, um nicht der Blumsfeier im Jahre 1848 zu gedenken, die allerdings in der zum Gegenstand der Feier gewordenen Persönlichkeit einem gewaltigen Missgriff beging. Dass diese Formen des absoluten Cultus vorerst nur, oder doch wenigstens und in ihrer allgemeinen Durchführung blos ideal sind, ist keine Instanz gegen ihre Verwirklichung im Leben, die allerdings erst eintreten kann — dann aber gewiss auch eintreten wird —, wann das religiöse Bewusstseyn der Zeit überhaupt über die bisherige Gestalt einer einseitigen und das wahrhaft religiöse Bedürfniss unbefriedigt lassenden Religiosität sich erhoben haben wird, wozu freilich kaum die ersten Anfänge gemacht sind." So der Verfasser.

In formeller Hinsicht drängt sich dem Kenner das Urtheil auf, der Verf. habe gar nichts bewiesen, sondern in einer unwissenschaftlichen, gespreizten, schwülstigen Darstellung das Evangelium der Selbst- und Welt-Vergötterung durch Phrasen der extremsten, junghegelschen Schule, auf deren Vorgänger und Re-

---

[1] Im Gegentheil hat der Festredner jener Schillerfeier G. Schwab dem persönlichen Gotte in seiner Rede ausdrücklich die Ehre gegeben und in einer in den Studien von Ullmann erschienenen Abhandlung über den Cultus des Genius gegen seine pantheistische Tendenz protestirt.

[2] Wäre Luthers Todestag im Sinne dieses absoluten Cultus des Genius gefeiert worden, so hätten alle Gemeinden, welche seinen Glauben an die Offenbarung Gottes in seinem eingebornen Sohne, dem Erlöser der Welt nicht verleugnet und in sein Gegentheil: in die Apotheose des Menschengeistes verkehrt haben, gegen diese Entweihung des christlichen Cultus protestirt. War doch dieser Reformator, den Thomasius in einer seiner Todesfeier geweihten Predigt mit dem Apostel Paulus verglich, der eifrigste Bekämpfer alles modernen Heidenthums und der entschiedenste Zeuge von der allgemeinen Sündhaftigkeit der Menschen und ihrer Erlösungsbedürftigkeit durch den alleinigen Mittler und Versöhner, dessen Kirche Luthers evangelisches Zeugniss ebenso sicher vor jenem neuen Götzendienst schützt, wie es sie von dem alten Heiligendienst befreit hat.

präsentanten er sich beruft, mit einer Zuversicht und Dreistigkeit proklamirt, die seine völlige Entfremdung von dem Wesen und Leben des Christenthums verräth, dessen Negation und Verkehrung in einem die innerste Wahrheit aller Religion verleugnenden, theoretischen und praktischen Pantheismus er durch die äusserste Verblendung für „eine Verklärung des Christenthums“ ausgibt. Das Wesen oder Unwesen dieser sogenannten absoluten Religion, das durch die wissenschaftliche Religionsphilosophie der Gegenwart methodisch und systematisch negirt und überwunden ist, und z. B. auch durch Hanne, dessen an and. Orte beurtheiltes Werk über die absolute Persönlichkeit wir als ein *Antidotum* des Noack'schen Pantheismus empfehlen, seiner Unwahrheit überwiesen worden ist — würde sich durch Versuche freier Gemeinden, die proponirten Feste des absoluten Cultus zu feiern, in seiner ganzen tragikomischen Absurdität und Perversität offenbaren. Dass der Pantheismus und die Feier des Genius in dem erwähnten Sinne jemals Glaube und Cultus eines Volkes werden könne, wagt nicht einmal Strauss zu hoffen, und wie kräftige Irrthümer den Zeitgeist verblenden und hinreissen mögen, im Herzen und Leben des Kerns der christlich entwickelten und gebildeten Menschheit wird dieses moderne Heidenthum, dieser neue Polytheismus niemals Wurzel schlagen. Das Christenthum wird seine, die Welt überwindende und versöhnende Macht und Wahrheit durch die Kämpfe und Krisen der Zukunft, wie der Vergangenheit und Gegenwart erproben und sich nicht nur als das Gericht, sondern auch als das Heil und Licht der Welt offenbaren. [F.]

2. Spruchbuch zur bibl. Geschichte mit vollst. ausgedrucktem Text für untere u. mittl. Klassen höherer Bürgerschulen u. Gymn., sowie für höh. Töchterschulen, von Dr. F. H. Humburg. Stettin (Grassmann) 1859. 48 S. 5 Ngr.

Dies Büchlein ist nach der Vorrede besonders dazu geschrieben, den Schülern in die Hand gegeben zu werden und ihnen das Auswendiglernen der Sprüche zu erleichtern, ausserdem um die Schwankungen und Unsicherheiten hinsichtlich der Vertheilung des Stoffs für die verschiedenen Classen und Abtheilungen zu vermeiden, zu welchem letzteren Zwecke jeder Abtheilung ein relativ Ganzes dargereicht ist, welches in der höheren Stufe wiederholt werden soll. Obwohl Referent beim Unterricht in der biblischen Geschichte nicht so viel Sprüche lernen lässt, glaubt er doch, dass vorliegende Sammlung im Ganzen ihrem Zwecke entspricht, kann aber freilich sein Urtheil nicht aus der Erfahrung begründen, die bei derartigen Werken allein zu einem richtigen Urtheil befähigt. [Di].

Berichtigungen: In Heft II. S. 356 Z. 15 ist (bei Angabe des Vertriebes von Sihler Evangelienpostille für Deutschland) statt Mittler zu lesen Müller in Brandenburg. S. 363 Z. 15 st. ersten l. letzten, und Z. 16 st. Sarno l. Serno.

Verantwortlicher Redactor Prof. Dr. H. E. F. Guericke.
Druck von Ackermann u. Glaser in Leipzig.

I. Abhandlungen.

Jacob Fabri von Deventer.

Ein Beitrag zur neutestamentlichen Textkritik und zur Geschichte der Vorläufer der Reformation.

Von

F. Delitzsch.

Im 2. Heft meiner Handschriftlichen Funde (1862) habe ich den wiederaufgefundenen *Cod. Fabri* (Nr. 90 der Evangelien-Minuskeln) beschrieben. Er ist jetzt Bestandtheil der remonstrantischen Bibliothek in Amsterdam, in welche Wetsteins, des grossen neutestamentlichen Kritikers, Privatbibliothek übergegangen ist.[1] Der würdige Bibliothekar der remonstrantischen Bibliothek, Herr *Dr.* Johannes Tideman, ist so freundlich gewesen, nicht allein Herrn Collaborator Bertheau in Hamburg bereitwillige Auskunft über den Codex zu ertheilen, sondern mir auch eigne nähere Untersuchung dieses kostbaren Schatzes zu gestatten, so dass ich die in meinen Handschriftlichen Funden gegebene Beschreibung theilweise zu berichtigen und vielfach zu vervollständigen vermag.[2]

Der Codex zog im Zusammenhange meiner Studien über die Complutensische Polyglotte meine Aufmerksamkeit auf sich. Er ist aus einer Handschrift des Theodoros aus Hagios Petros abgeschrieben. Aber er steht auch in Beziehung zu einer neutestamentlichen Handschrift, welche im Besitze Johannes Wessels war. Bekanntlich soll Wessel sich vom Pabst Sixtus IV. eine griechische und hebräische Bibel aus dem Va-

[1] S. darüber auch Historisch-Theol. Zeitschr. 1843. S. 126.

[2] Einige kleine Versehen, die ich zu verbessern bitte, sind S. 55 *Locrosianus* für *Lacrozianus*, ebend. *ult.* Nr. 180 für Nr. 140, S. 56 Tidemann für Tideman. Der ebend. citirte Brief von Erasmus ist nicht an Jac. Fabri gerichtet, sondern lässt nur ersehen, dass dieser an Erasmus geschrieben hatte und wenigstens 1515 noch am Leben war.

tican erbeten und auch erhalten haben, und diese Handschrift soll nach Wessels Tode im Nonnenkloster in Gröningen aufbewahrt worden seyn, wo der um 1650 lebende Verfasser der *Vitae et Effigies Professorum Groningensium* noch Fragmente derselben gesehen haben will, wogegen Oudin versichert, eine Handschrift des Neuen Testaments, welche Wessel besessen, habe sich in dem Bücherschatze des Agnetenbergs befunden[1], was der Cod. Fabri bestätigt.

Hätte Wessel vom Pabste eine griechische und hebräische Bibel geschenkt erhalten, so müssten das zwei verschiedene Handschriften gewesen seyn. Unter seinen hinterlassenen Büchern wird aber nur ein hebräischer Psalter erwähnt[2], und sonst ist überall nur von einer neutest. Handschrift die Rede. Da Alexander Hegius, der berühmte Rector der Schule zu Deventer, in einem Briefe an Wessel sich leihweise die vier Evangelien ausbittet, wenn er sie auf einige Zeit entbehren könne[3], so scheint jene Handschrift aus zwei Bänden bestanden zu haben, deren einer das Tetreuangelion, der andere den Apostolos enthielt. Denn dass sie beides enthielt, verbürgt die auf beide Theile sich erstreckende Collation Fabri's.

Auch der Cod. Fabri's ist zweitheilig. Er besteht aus zwei Bänden in schmalem Quart. In beiden hat der Besitzer eigenhändig seinen Namen eingeschrieben: *Jacobus Fabri Daventri (Daven.).* Die in den Handschr. Funden II, 56 ausgesprochene doppelte Behauptung, dass er weder Johannes noch Faber, sondern Jacobus Fabri heisst, bestätigt sich hier augenscheinlich.[4]

Unterhalb seines Namens hat Fabri in Bd. 1 patristische Zeugnisse zusammengestellt, welche den Werth der biblischen Grundtexte betreffen, nämlich wie folgt: *Heronymus in Epistola ad Licinium bethicum non longe a fine Veterum librorum fides: ut de Hebreis voluminibus examinanda est: ita veritas novorum graeci sermonis normam desiderat Divus Augu. Si aliquid in scripturis canonicis offenderem quod videatur contrarium veritati: Nihil aliud quam vel mendosum esse codicem: vel interpretem non esse assecutum quod dictum est: vel me minime intellexisse non ambigam. Augustinus super psalmum 118 super versu et ambulavi in latitudine etc. Graecae linguae tanquam praecedenti: unde ad nos ista translata sunt: magis credendum esse quis ambigat. Sermone. 13.* Darunter weiter: *Hieronymus in 3tio*

---

[1] s. Ullmanns Reformatoren vor d. Reformation, Bd. 2. S. 355 u. 668.
[2] s. ebend. S. 664.
[3] s. ebend. S. 389.
[4] Nur wenn er seinen Namen flectirt greift er auf die Grundform zurück, wie z. B. in dem Uebersetzungsversuch zu Ende des Matthäus: *Versus heroici Iacobo Fabro interprete.*

ad ephesios ca 5 Ut in hebraico quoque evangelio legimus Dominum ad discipulos loquentem Et nunquam inquit leti sitis, nisi cum fratrem vestrum videritis in charitate.

Unter dieser Zeugniss-Sammlung findet sich, gleichfalls von Fabri's Hand, folgende Bemerkung, die wir hier buchstäblich genau copiren: *Quattuor evangelia non semel collata magno labore cum antiquissimo exemplari membranaceo quod fuit magistri Wesseli gronigensis cuius iam possessores fratres regulares in monte Divae agnetis apud zwollis.*[1] *Non facile dixerim, quantum laborem mihi pepererit collatio non occurrente et ad manus existente qui auscultaret et ego recognoscerem.*

Etwas tiefer unten hat Joh. Christoph Wolf, aus dessen Bibliothek der Cod. in Wetsteins Hände kam, Folgendes beigeschrieben: *Possideo Genesin et Exod. Hebr. in 4. MS. in cujus limine et calce Jac. Fabri huius nomen comparet, ibique Daventriensis vocatur, liber autem ab eo legatus dicitur Fratribus montis Agnetae.* Man sieht daraus, dass die kostbare Handschriften-Sammlung des Agneten-Bergs aufgelöst und zerstreut worden ist. Zu ihr gehörte auch jene von Fabri collationirte neutest. Handschrift Wessels.

Der erste Band des Cod. enthält die vier Evangelien in der meines Wissens sonst nicht vorkommenden Aufeinanderfolge *Joannes Lucas Matthaeus Marcus.* Hinter Marcus finden sich der Quellenhandschrift gemäss, welche Fabri treu copirt hat, folgende Anhänge: 1) Eusebius' Brief an Carpian; 2) die tabellarische Evangelien-Synopse (*canones*) des Eusebius; 3) Inhaltsangaben (*ὑποθέσεις*) zu Matthäus, Marcus und Lucas; 4) das trinitarische Credo (vgl. das N.T. von Erasmus, Ausg. 2 S. 98., wie schon Wetstein beigeschrieben); 5) *ὑπόμνημα εἰς τὸν ἅγιον ιω τὸν θεολόγον*; 6) Synaxarion oder Verzeichniss der evangelischen Lese-Abschnitte für alle Wochentage des Jahres; 7) *Συναξάριον περιέχον τοῦ μηνολογίου ἐκλογὴν ἁγίων εὐαγγελίων* d. i. Verzeichniss der evangelischen Lese-Abschnitte an den unbeweglichen Festen und Heiligen-Tagen, mit dem 1 Sept. (Anfang der Indiction), dem Gedächtnisstage Symeon des Styliten, beginnend; 8) *Κεφάλαια* des Matthäus Marcus Lucas und Johannes. Hinter dem Menologion steht die Unterschrift des Schreibers der Quellenschrift: + *ἐπληρώθη τὸ παρὸν ἱερὸν τετρευαγγέλιον διὰ χειρὸς κἀμοῦ τοῦ ταπεινοῦ γραφέως θεοδώρου ἀναγνώστου τοῦ ἁγιωπετρίτου. καὶ ἀναγινώσκοντες εὔχεσθε ὑπὲρ τοῦ πόθῳ πολλῷ κτησαμένου. κἀμοῦ δὲ τοῦ γράψαντος λύσιν πολλῶν ἁμαρτημάτων θεὸν ἱλεούμενοι. ὦ δημήτριε*

---

[1] Wetstein hat *Swollis*, der Hinckelmann'sche Catalog *Swollam*; beides ist, wie auch Anderes, ungenau.

θεοδώρου μέμνησο τοῦ καλλιγράφου. + *ἔτους* ϛ̄ *ω̄ε̄ δόξα τῷ θεῷ ἀμήν.* Der Cod. ist also von Theodor, dem Gemeindeschreiber, Vorleser und Kalligraphen in Hagios Petros, geschrieben im J. 6805 nach Schöpfúng der Welt, welche der griechische Kalender 5508 v. Chr. ansetzt. Diese letztere Ziffer von ersterer abgezogen, ergibt sich das J. 1293 unserer Aera.

Zwischen Matthäus und Marcus ist ein ganzes Blatt mit Excerpten über die Worte: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen" angefüllt. Fabri hat sie mit ziemlich sicherer Hand hebräisch darüber geschrieben, aber nicht אֵלִי אֵלִי, sondern אֵל אֵלִי אֵלִי beginnend (*el eli eli lama hazautani*). Das 1. Excerpt ist aus *Joannes Reuchelinus*, nämlich dessen Bd. II. *de verbo mirifico;* das 2. aus der hebr. Grammatik eines *pater ordinis predicatorum*, wahrscheinlich Santes Pagninus; das 3. längste aus dem Correctorium von *Ioannes de helden*, beginnend *Heli heli lama azapthani Matth. 27 et heloi heloi lama azapthani Marci 15 interpretes verterunt Deus meus Deus meus dereliquisti me. Sed animadvertendum istarum dictionum ultimam male et corrupte non solum in novis sed etiam in vetustis libris inveniri ita ut si intelligens affuerit legens iuxta novos codices azabbatani moveat risum, si secundum veteres zabtani iniuriosum sit omnino quod profertur et horrendum maxime in materia sacratissimae passionis.*

Man sieht es der Handschrift sofort an, dass sie nicht von einem Griechen geschrieben ist, sondern von einem des Griechischen nur unvollkommen kundigen abendländischen Gelehrten. Sie ist in jeder Beziehung eine treue Nachbildung ihres Originals, dessen Lesung dem Abschreiber sichtliche Mühe gemacht hat und nur allmählig immer besser gelungen ist. Die dem Evangelientexte beigegebenen Attribute, nämlich die Lections- und Capitel-Angaben nebst den Anhängen, sind, wie das Original sie bot, in flüchtigerer abbrevirterer Cursivschrift geschrieben. Neben den Marginalien des Originals finden sich ausserdem noch 1) die lateinischen Capitel mit den um 1500 üblichen Formen der Zahlenzeichen; 2) die Varianten des Wesselschen Codex und 3) mancherlei erläuternde Bemerkungen Fabri's.

Wir heben einige der Bemerkungen heraus, durch welche Fabri in Reih und Glied mit seinen grossen reformatorisch gesinnten Zeitgenossen tritt. *Idem videtur*, bemerkt er zu Joh. 16,8—11., *argumentum redarguti mundi de omnibus tribus. Primum de peccato perfidiae non credentium. Secundum de iustitia credentium. Sola enim fide iustificamur credentes in eum qui per crucem ivit ad patrem. Hinc iam facile tertium liquet: stultum iudicium eorum, qui detecto nudato ac confutato principi*

huius mundi credunt et herent. Latro igitur in cruce habuit hunc spiritum arguentem, quia credidit et per crucem viam esse ad regnum patris, et iudicavit precipua huius mundi despecta, et iustificatus in utroque, credens quae non videbat. Zu Luc. 6, 1 wird δευτεροπρώτῳ durch ein Excerpt *ex miscellaneis magistri wesseli de groningen* erklärt. Zu Luc. 7, 33—35 lesen wir: *Praecipit sapientia non gravari crapula et ebrietate. Et propter hanc sapientiam discipuli Ioannis neque manducabant neque bibebant. Precipit iterum sapientia, nihil dicere commune aut immundum, quia non est regnum Dei esca et potus. Et propter hanc sapientiam discipuli exemplo Iesu ex omni quod apponitur manducant, gratias agentes et attendentes, ne graventur corda eorum crapula et ebrietate. Et utrobique sive abstinentia sive licentia per moderationem iustificati suam iustitiam in sapientiam Dei referunt.* Zu Luc. 11, 43: *Superbiam et avaritiam iussit attendere et vitare contagionem, impedire corruptelam, non contemnere doctoratum quem ipse laudat matthei 23 dicens: Ecce ego mitto ad vos sapientes scribas et prophetas.* Diese Bemerkung wiederholt sich wörtlich zu Luc. 20, 49. Aehnlich ist die Bemerkung zu Marc. 12, 38: *Respicite videte. Qui monuit respicere, iussit considerare, iussit diiudicare, quia voluit illorum contagionem cavere. Non enim iudicare prohibitum, quia praecipitur iudicare et diiudicare corpus Domini, Deum ipsum angelos et universaliter pretiosum a vili digna et indigna, quomodo enim aliter diligeremus aut odiremus si non iudicaremus. Quantum ergo tenemur diligere, tantum tenemur diiudicare et nosse. Aut quomodo separabitur pretiosum a vili, si non iudicando hoc et illud.* Die meisten Bemerkungen sind theils harmonistisch theils dogmatisch, letztere mit Vorliebe angelologisch. Sie bekunden alle in Form und Inhalt den tüchtigen Gelehrten, den feinen Denker, den strebsamen Forscher. Dem Schlusse des Marcusevangeliums ist ein Excerpt aus Reuchlins (*Ruchelini*) drittem Buche seines Werks *de verbo mirifico*, die Aechtheit dieses Stückes betreffend, beigeschrieben. Ausser dem collationirten *Cod. Wesseli* bezieht sich Fabri auch noch auf andere Handschriften. Zu Matth. 6, 18., wo der Text des Theodoros τῷ πατρί σου ὁ βλέπων ἐν τῷ κρυπτῷ hat, bemerkt er: *Exemplar antiquum quod vidi non habet hic in primo ὁ βλέπων, sed solum τῷ ἐν etc.* Zu Marc. 13, 32: *Divus Ambrosius libro 5 de fide ad Gratianum capite 8*[1]*: Primum veteres non habent codices greci, quia nec filius scit. Sed non mirum, si et hoc falsarunt, quia scripturas interpolavere divinas. Qua ratione autem videatur adiectum, prodi-*

---

[1] Es sollte wohl *cap.* 7 heissen, die Stelle findet sich *Opp. ed. Venet. t. III col.* 740 und reicht selbstverständlich bis *derivatur.*

tur dum ad interpretationem tanti sacrilegii derivatur. Vidi etiam in antiquissimo codice greco orationum magni Gregorii adiecta ubi citat hunc locum in oratione secunda de filio.

Was nun aber die beigefügte Collation des Wesselschen Codex betrifft, so muss man sich nach dem vorneingeschriebenen Selbstzeugniss Fabri's eine Vorstellung davon machen, welche sich bei näherer Prüfung nicht im Geringsten bestätigt. Denn der Zweck, welchen Fabri verfolgte, war keineswegs Notirung der Abweichungen des einen Textes von dem andern, sondern nur Berichtigung seiner vielfach fehlerhaften Abschrift, zum Theil auch wirklicher Fehler des Theodoros-Codex mit Hülfe der anderen, wie es scheint, für ihn leserlicheren Handschrift. Fabri scheint seine Abschrift mit dem Marcusevangelium begonnen zu haben, welches einen ablösbaren Theil des vorliegenden Ganzen bildet. Hier zeugt die Schrift noch von geringer Uebung; der Abschreiber malt das Original nach, wo er in Lesung desselben nicht sicher ist, und wo er es lesen zu können meinte, hat er sich häufig geirrt. Hier hat er deshalb auch die Collation begonnen, hier finden sich die meisten anscheinenden Varianten, welche aber, näher besehen, nur Fehler-Verbesserungen sind, so dass es rein unmöglich ist, daraus eine Vorstellung von der Textgestalt des *Cod. Wesselii* zu gewinnen. In den andern Evangelien werden auch diese Fehler-Verbesserungen immer dürftiger; im Johannesevangelium sind es verschwindend wenig.

Der zweite Band beginnt mit den Briefen an die Römer und Corinther. Erst in dem an die Galater finden sich wieder einige Bemerkungen, wie zu 3,1: *In exemplaribus adamantii ut hieronymus inquit non habetur non credere veritati;* zu 3, 6—9: *ista abrasit martion de suo apostolo.* In dem an die Epheser ist zu 1,13 Hieronymus' Aeusserung über die Schwierigkeit, περιποιήσεως mit Einem lateinischen Worte wiederzugeben, beigeschrieben. In dem zweiten an die Thessalonicher findet sich zu 2,8., wo Fabri's Text nur ὁ κύριος hat, die (von Wetstein und auch von Tischendorf mitgetheilte) Bemerkung aus Nicolaus Cusa über die Löschung des ἰησοῦς durch die Nestorianer. Sonderbarer Weise folgt auf 1 Timoth. der Brief Judä mit vorausgeschickter ὑπόθεσις. An den Brief Judä ist unmittelbar angeschrieben der Πρόλογος προτασσόμενος τῆς βίβλου τοῦ ἀποστόλου (d.i. Euthalius' Gesammtprolog zu den paulinischen Briefen), woran sich ohne besondere Ueberschrift die, mit ἀναγκαῖον δὲ ἡγησάμην beginnende (gleichfalls euthalische) Chronologie des Lebens des Apostels Paulus anschliesst. Alles ist der Originalhandschrift mehr nachgemalt als nachgeschrieben, mit zahlreichen (und doch nicht ausreichenden)

Fehler-Verbesserungen am Rande. Dann folgen 2. Tim. Tit. Philemon und Hebräer, fast nur der kahle Text, zum Theil mit störenden Lücken, welche eine jüngere Hand, Wetsteins oder Wolfs, am Rande ergänzt hat. Hinter dem Hebräerbrief steht unter der Aufschrift *τὸ λοιπὸν ἀπὸ τ. προλογ. τ. ἐπιστολ. ἐτέθη ὧδε* auf einem besonderen Blatte der Schluss der hinter dem Briefe Judä wegen Mangels an Raum abgebrochenen euthalischen Chronologie, beginnend *ὃν ἐρήσεταί τις ἐχέφρων ἀνήρ.* Diese Erscheinung ist wichtig. Sie reicht allein schon aus, die Originalhandschrift, aus welcher Fabri Brief und Acten abgeschrieben hat, ausfindig zu machen, wenn sie noch vorhanden seyn sollte. Denn die Aufschrift *τὸ λοιπὸν ἀπὸ* .. ist nicht von Fabri, die Art und Weise der Schreibung zeigt dass er sie nicht einmal recht verstanden, die Originalhandschrift enthielt also die euthalische Einleitung zu den paulinischen Briefen genau so gestellt und gebrochen, wie Fabri sie wiedergegeben hat.

Es folgen nun die Acten mit ausführlicher *ὑπόθεσις*, beginnend *Ἔστιν ὁ διηγούμενος τὰς πράξεις τῶν ἀποστόλων λουκᾶς ὁ εὐαγγελιστής.* Hier stellen sich die Randbemerkungen Fabri's wieder so reichlich wie in den Evangelien ein. Wir heben auch hier einige derselben heraus, in denen wir reformatorische Ideen aufleuchten sehen. Zu 8,32 wird bemerkt: *Quam vehementer divinitatem Iesu statuit. Quomodo enim in nomine Iesu Christi dimitterentur peccata, quae in Deum solum fuerunt, nisi Deus esset, in cuius nomine dimitterentur. Tibi soli peccavi. Nullius igitur alterius nomine dimittuntur. Et quis alter dimittet? Num quid in Summo pontifice ut absolvat a poena et a culpa?* Zu 3,12 vgl. 6 unter Anderem, dass Petrus was er vermochte *per instrumentum* nicht *per arbitrium* vermochte und dass die Macht Petri soweit reichte als sein Glaube (*est Petrus, quia fides Petri*), ohne dass aber der Glaube an sich diese Macht war, vielmehr der im Glauben aufgenommene Name Jesu. Zu 5,4: *Evidenter hic et expresse locus pro his qui sine voto servant consilia et substantialia religionis. Abdicatio proprietatis et communis vita si in votis fuisset Ananiae, non dixisset Petrus: Nonne manens tibi manebat, et venditum in tua erat potestate.* Zu c. 9: *Ex motibus contra ecclesiam sub Stephano et Paulo suscitatis liquet utramque operationem in ecclesia necessariam, ut et spiritum zeli cum Stephano et Paulo habeant quidam, et Spiritum tranquillitatis et mansuetudinis cum Iacobo Ioanne et Petro.* Zu 10,45: *Hic videre est, quantum errorem Deus sustinuit in sanctis suis iam Spiritu Sancto plenis ut dum contra eorum opinionem fieret obstupescerent. Igitur usque eatenus in errore esse non est heresis. Quoniam heresis non*

intellectus, sed voluntatis est. Sed et in Petro ipso quantum errorem misericorditer sustinuit, ut post hanc visionem etiam palam a Paulo reprehenderetur. Obstupuerunt quia credunt, solis circumcisis dandum Spiritum Sanctum. Suam igitur gloriam querebant qui propter pondus diei et aestum plus volebant quam conventum erat. Zu 10, 43 *μαρτυροῦσιν*: *Hoc verbum, si ad rigorem accipiendum sit, longe alium et abditum sensum latere oportebit in verbis literae sacrae, quo testimonium hoc grande possit elici. Alioqui quomodo liber hester Domini Iesu testimonium habere posset etc.*

Hier innerhalb der Acten wird auch *Cod. Wesseli* nebst einem andern nicht näher bezeichneten öfter erwähnt: zu 8, 37 *Ita in graecis codicibus binis quos vidi non invenitur*; 9, 5 *durum tibi etc. in graecis exemplaribus binis non invenitur quos vidi;* 11, 17 *In exemplari greco magistri wesseli erat pretermissum hic χριστόν*; 11, 19 *In eodem greco exemplari non invenitur ἀπόστολοι*; 13, 9 *In altero greco exemplari non inveni κληθείσ.* Andere kritische Bemerkungen führen sich auf Nicolaus Cusa und Reuchlin zurück.

An die Acten ist die *Ἀποδημία* und *Μαρτύριον Παύλου τοῦ ἀποστόλου* angeschlossen. Dann folgen die katholischen Briefe: Jacobus Petrus Johannes. Hinter 3. Joh. steht die Bemerkung: *Sequitur epistola Iudae quam habet Gardianus colletarum Louonii de zirze* (mit übergeschriebenem *ch*, also wohl *zirchze*) *in suo exemplari.*[1] Der Brief Judä nach dem Texte dieses Codex, den der Guardian der Colleten d. i. Recollecten in Zierikzee besass, folgt nun aber nicht unmittelbar, sondern unterhalb der Bemerkung beginnt das Proömion des Chrysostomus *περὶ τῆς τάξεως τῶν ἐπιστολῶν Παύλου καὶ τοῦ χρόνου καθ' ὃν ἐγράφησαν*, welches einige Seiten einnimmt. Erst hinter diesem folgt, auf einer neuen Seite beginnend, der Brief Judä mit vorausgeschickter kurzer *ὑπόθεσις*. Sie beginnt wie die des Oecumenius, bricht aber bei *ἀσφαλίσασθαι αὐτούς* ab, nur noch hinzufügend: *ἔστι δὲ ἡ τοιαύτη ἐπιστολὴ ἀνάμνησις σχεδὸν τῆς β' ἐπιστολῆς πέτρου.*

Es sind somit wenigstens drei alte Handschriften, deren Andenken der *Cod. Fabri* fortpflanzt: die des Theodoros Hagiopetrites, die im Besitze Joh. Wessels und die im Besitze

[1] Wetstein schreibt *Guardianus Collitarum Conventi*, die Handschrift hat aber *Gardianus Colletarum Louonii.* Was das heissen soll, hat mein Freund *Dr.* Autenrieth glücklich enträthselt. *Zirchze* ist *Zierikzee* (so und vielfach anders geschrieben) in Seeland auf der Insel *Schouwen*; der dortige Münster ist dem h. *Levinus* (wofür Fabri *Loronius*) geweiht und zu den Pertinenzien dieses Münsters gehörte ein Recollekten-Kloster; *Colletae* ist s. v. a. *Recollecti*, franz. *Recollets.*

des Recollecten-Guardians der Hauptstadt der Insel Schouwen. Das Interesse, welches der Codex gewährt, ist aber noch ein tiefer gehendes, es macht uns in Jacob Fabri mit einem Manne bekannt, der dem Freunde- und Schüler-Kreise des ohne Zweifel begabtesten Vorreformators, Joh. Wessels, angehörte und selber die auf eine Reformation der Kirche hindrängenden lenzlichen Ideen und Bestrebungen dieses Kreises theilte.

Der reiche Mann und der arme Lazarus.

Eine exegetische Studie

von

H. M. F. Volbehr,

weil. Diaconus in Mölln im Herzogth. Lauenburg.*

Kaum ein Abschnitt der Schrift dürfte uns das Jenseits so bestimmt als die abschliessende Vollendung des im Diesseits geführten innern Lebens darlegen als diese gewaltige Parabel des Herrn, die insofern sicher Geschichte ist, als sie uns vorhält, was geschieht und mit innerer Nothwendigkeit geschehen muss.

Der reiche Mann wird als ein ἄνθρωπός τις, irgend ein Mann bezeichnet. Er bekommt keinen Namen, denn er hat vor Gott keinen, weil er eben nur reich ist, nichts mehr. Der scharfe Gegensatz zwischen jener Welt der Wahrheit und dem, der die Wahrheit ist, einerseits und dieser Welt der Lüge andererseits tritt damit schon hervor. Hier hat ein Armer keinen Namen, jeder Reiche aber einen grossen weit klingenden, dass ihn an seinem Wohnort jedes Kind, fernhin aber auch die Leute kennen, von den Armen aber heisst es: es war einer, was weiss ich, wie er heisst. Vor Gott aber ist grade der Mann, welcher nur reich ist, der völlig werth- und bedeutungslose, und es ist wohl klar genug, wie falsch die Schätzung und Bezeichnung der Welt und wie wahr die des Herrn Jesu ist. Denn was ist der Reichthum? wie schnell verschwunden? wie wenig wirkliches Glück lässt sich dafür kaufen? In der That der Reichthum hat meistens seinen

* Die Red. hat nicht Anstand genommen, obigen Aufsatz gleichsam als Denkstein darzubieten, den wir einem in seiner Landeskirche als Homilet und Exeget hochgeachteten und nun selig entschlafenen Freunde setzen.

Werth wie unter, so nur durch die Menschen, und daher heisst ein blos reicher Mann vor Gott mit Recht ein τις, ein namen- und bedeutungsloser Mensch.

Demnächst bezeichnet der Herr Jesus die Lebensweise des reichen Mannes mit kurzen und kräftigen Zügen, die uns ein völlig klares Bild des Mannes geben. Er kleidete sich mit Purpur und köstlicher Leinwand, und lebte alle Tage herrlich und in Freuden. Er hatte Reichthum und brauchte ihn dazu, wozu er ihn zu brauchen verstand, zu Pracht und Wohlleben. Natürlich dürfen wir wohl mit Recht annehmen, dass mit diesen wenigen Worten uns die Richtung des Mannes, sein ganzes Thun und Treiben charakterisirt werden soll, und so dürfen wir ohne Zweifel zu der prächtigen Kleidung uns einen schönen Pallast nebst allem Zubehör als sein Haus denken, Gesellschaften und Vergnügungen, einen Kreis von gleichgesinnten Freunden und Schmarotzern als seine Beschäftigung und Umgebung, kurz, der Mann war ein Welt- und Lebemann, sicherlich nobel in seiner äusseren Erscheinung, vielleicht ein stattlicher Herr, der vor aller Welt Augen recht nach etwas aussah, dabei aber keineswegs das Gepräge eines schlechten Mannes irgendwie trug. Er war, wie man wohl sagen hört, ein „liebenswürdiger Gourmand“, der, wenn er einen auserlesenen Cirkel versammeln wollte, vorher mit seinem Koch den Küchenzettel sorgfältig überlegte, als ob des Landes Wohl oder gar der Seelen Seligkeit davon abhinge, und jeden Verstoss gegen die „Mode“ und den „guten Ton“ wie ein sittliches Vergehen besprach und behandelte; ein Mann der seine Diener eingeschult hatte, Alles aufs eleganteste herzurichten, damit seine, durch eignen Reichthum etwa verwöhnten Gäste befriedigt würden, die übrigen aber einen recht bewältigenden Eindruck seiner Mittel und seines Geschmacks, womit er sie brauchte, mit sich fortnähmen. Das und dergleichen ist im Concreten der nähere Inhalt der Beschreibung über diesen reichen Mann und ist, wenn man schmutzigen Geiz einmal ausschliesst, welcher auch zum Reichthum zuweilen schlägt, ja neben Verschwendung herzugehen pflegt, die einfache Consequenz davon, dass es „irgend ein reicher Mann“ d. h. ein Mensch war, der eben nichts anders als ein reicher Mann war. Solche Art Leute müssen alle Tage herrlich und in Freuden leben, das liegt in der innern Beschaffenheit ihres Herzens.

Ein weiterer Zug seines Charakters wird uns in dem Verhalten gegen Lazarus andeutend dargeboten. Von Lazarus selbst nachher, hier nur so viel, dass er jedenfalls ein Armer war, welcher die Wohlthätigkeit so zu sagen herausforderte.

Nun aber geht durch's ganze göttliche Gesetz in der zartesten und schönsten Weise die Sorge für Arme und Nothleidende als der Wille Gottes hindurch, und ganz insbesondere soll ein Israelit jedes Glied seines Volks als seinen Bruder ansehn, und für ihn mit der Liebe sorgen, welche dem Volk Gottes als solchem als charakteristisches Merkmal und Eigenthum gebührt. Das war und ist auch bis auf den heutigen Tag tief in das Jüdische Volk eingedrungen, so dass sie, bei allem Jagen nach Erwerb, doch meistens treu und oft rührend für ihre Armen sorgten und sorgen. Almosengeben war daher eine ganz natürliche Sache bei jedem Israeliten, und wir dürfen erwarten, dass der reiche Mann unseres Evangeliums sich dem schwerlich entzogen hat. Aber er hat es mitgemacht, ohne im Entferntesten etwas von der Liebe zu haben, woraus das Almosen hervorgehen muss; er hat gegeben, wie man Abgaben zahlt, die man lieber behielte, oder eine Ausgabe macht, welche der Anstand und die Stellung nun einmal mit sich bringt, die in der Welt ein reicher Mann einnimmt. Wir finden also bei dem reichen Mann gar nicht einmal jene Gutmüthigkeit, die wohl Lob verdient, aber doch nicht das übertriebene, was die Welt ihr zollt. Uebrigens geht aus dem Text nicht hervor, dass diese Gutmüthigkeit ihm immer und grundsätzlich gefehlt habe; aber das Wohlleben und sein Genuss nahm ihn so in Anspruch, dass er dazu keine Zeit hatte, den armen Lazarus zu beachten oder gar seiner Noth zu helfen. Und ob denn solch ein Elender in unsrer Zeit Berücksichtigung fände, wenn er mit seinen Schwären und Lumpen den Gästen eines vornehmen Diners unter die Augen käme? Das wäre wohl sehr die Frage, denn kaum irgend Etwas verhärtet und erkältet das Herz in dem Mass als der behagliche Genuss des Reichthums, diese „liebenswürdige Gourmandise." Der in seiner grossen Noth völlig unbeachtete arme Lazarus weist uns auf das kalte, lieblose Herz des reichen Mannes hin, und das um so mehr, wenn wir an die offenen Hallen morgenländischer Häuser denken, von wo aus man sehr wohl das Elend des armen Lazarus vor der Thür wahrnehmen konnte, ja musste. Der reiche Mann aber findet sich nicht veranlasst, den schneidenden Gegensatz zwischen seinem Ueberfluss und der Noth des armen Lazarus weiter zu beachten, als dass er ihn sieht. Denn dass er ihn gesehen hat, ergibt sich aus der Bitte an Abraham. Auch das ist ein charakteristisches Zeichen des feinen Welttons bei dem reichen Mann, dass das, was ihm und seinen gleichgesinnten Gästen Unbehagen macht, völlig ignorirt und mit Stillschweigen übergangen wird. Der Weltton ist der

feine Egoismus, der, wie er selbst geschont seyn will, auch Andere vor allen Dingen nicht zu verletzen und zu belästigen sich verbunden hält, mag die Liebe und aller höhere Gotteswille dabei fahren, wie er will. Dass dieser feine Weltton übrigens nur bei solchen reichen Weltleuten sich findet, die nur Reichthum und nichts Besseres haben, versteht sich von selbst.

Mit solchem Herzen und nach solchem Leben stirbt der arme reiche Mann und wird begraben. Ja, er wird begraben, das gehört noch mit zu dem, was für seinen Reichthum gekauft werden kann, ein Begräbniss, von dem er nichts hat. Aber ohne Zweifel werden Hunderte und Tausende gefolgt seyn und der Reichthum hat mit seinem ganzen Gepränge noch einmal über dem todten Leichnam geklingelt, derweil die arme Seele nackt und bloss von hinnen gefahren ist, und, wie sie sichs selbst erwählt, nun in der Hölle und der Qual sich findet. Auch dahin müssen wir ihm folgen, um zu sehen, wie dasjenige dort vollendet wird, was er selbst hier angefangen hat und hat's nicht anders haben wollen.

Er war auf Erden ein reicher Mann gewesen, aber nichts mehr; dass das in Wahrheit durchaus keinen Werth hat, und er wirklich, wie er bezeichnet wird, weder Namen noch Bedeutung in Anspruch nehmen kann, zeigt sich aus unsrer Geschichte grade im Jenseits so recht klar. Das wird als Selbstverstand verschwiegen, dass er seinen Reichthum nicht mit in die Ewgikeit nehmen kann; der ist irdisch und das Irdische muss auf der Erde bleiben, bis es mit ihr verbrennt. Einstweilen fiel der Reichthum an die Erben, und was hatte nun der reiche Mann? Nichts, auch gar nichts; denn dorthin kann man nur das mitnehmen, was man im Herzen trägt, und das war die Lust an seinem Reichthum und dessen Genuss. So fühlt er nun die allerbitterste Armuth, und wenn Jean Paul mit Recht sagt: „Armuth ist kein Unglück, aber Verarmung", so muss der absolute Mangel des reichen Mannes ihn entsetzlich elend gemacht haben.

Indess müssen wir uns hüten, die Ewigkeit mit dem Maass der Zeit zu messen. Einestheils fällt sicher diese Armuth, die ganze zusammengebrochene Welt, für welche und in welcher so sicher die Weltmenschen dahin leben, nicht blos als negative, sondern als positive Strafe Gottes auf die Verlornen, anderntheils heisst es ausdrücklich von dem reichen Mann: als er nun in der Hölle und in der Qual war, und: ich leide Pein in dieser Flamme. Unser Gott ist ein verzehrend Feuer und sein Zorn über seine Verächter

ist eine lodernde Gluth, in der sie brennen und doch nicht verbrennen. Freilich, wer will sich vorstellen, wie das einst seyn wird? Uns, die wir im Fleisch leben und Gott nicht schauen, muss jede Vorstellung davon abgehen. Das aber benimmt den Worten des Herrn Jesu nicht ihre leibhaftige Realität, und wir finden auch hier, wie an so vielen Stellen der Schrift, die Qual der Hölle als eine Flamme beschrieben, die mit Holz und Steinkohlen allerdings nicht geschürt wird, sicher aber den einschneidenden Schmerz des Brandes den Verlorenen zu empfinden gibt. Gott behüte jede Seele, dass sie je beschreiben lernt, wie diese Flamme thut, denn Empfindungen lassen sich einmal nur erfahren, das gilt ja auch von dem Schmerz des irdischen Feuers; wer könnte den einem Menschen beschreiben, der sich nie gebrannt hat?

Wir dürfen also von den Flammen der Hölle uns dem Gespött der Welt zum Trotz nichts abdingen lassen weder in unserm Glauben noch in der Verkündigung desselben, aber es liegt nicht in dem Zweck dieser Darstellung, uns hier weiter darauf einzulassen, als zur Klarheit über die Umgebung und Lage des reichen Mannes im Jenseits erforderlich ist, uns kommt's besonders darauf an, seinen innern Zustand zu erkennen. Er fühlt mit schrecklichem Wehe die Noth, die Trost- und Hülflosigkeit, die er für seinen Reichthum eingetauscht hat. Ist nun dadurch in seiner Denk- und Handlungsweise eine Aenderung eingetreten, und er etwa empfänglicher für Besseres geworden? Auf den ersten Blick könnte es scheinen, aber bei näherer Ueberlegung fällt das Alles als Schein dahin.

Zunächst ruft er Abraham als seinen Vater an. Das könnte viel bedeuten, denn Abraham heisst in der Schrift der Vater der Gläubigen. In diesem Sinne aber weiss der reiche Mann ihn nicht als Vater zu erkennen, wie wir aus seinen weiteren Aeusserungen vernehmen, sondern er gehört zu denen, welche sich vorgenommen haben, zu sagen: Wir haben Abraham zum Vater. Die leibliche Abstammung von Abraham will der reiche Mann auch in der Hölle noch als seinen Schutz und Stolz festhalten, darum er sich berechtigt glaubt, wenigstens veranlasst findet, ihn um Hülfe anzurufen. Dass er den Glauben Abrahams auch nur erkannt, davon lesen wir nichts, viel weniger, dass er sich darnach gesehnt hätte. Er begehrt nichts, als Aufhebung, oder, wenn das nicht seyn kann, temporäre Linderung seiner Qual, und dazu glaubt er Abraham anrufen zu können. Er ist also in der Hölle seiner Gesinnung nach derselbe fleischliche Jude, der er auf Erden war. Zwar muss er es als ein Gericht empfin-

den, dass er davon nichts hat, aber von einer reuevollen Klage über seine Schuld vernehmen wir nichts bei ihm.

Weiter verlangt er nach einem Tropfen Wassers zur Kühlung seiner Zunge. Ist das blos poetische Ausmalung des tiefen Jammers, in den jener reiche Mann gefallen ist, der einst Oel und Wein die Fülle hatte, und nun nach einem Tropfen Wasser jammerte? Allerdings dient es dazu, die Völligkeit des Elends uns ergreifend zu schildern, es zeigt aber auch, dass der reiche Mann durchaus nicht erkennt, wie jede Besserung seines Zustands von einer Besserung seines Herzens anfangen müsste. Er weiss für sich keine Hülfe als eine äussere; die verlorne Erde, und noch dazu eins ihrer allgemeinsten Güter, das Jedem zugängliche, wenig geachtete Wasser sieht er als die Hülfe an, mindestens weiss er keine andre zu begehren. Auch nun noch weiss seine Seele nichts von Gottes Gnade und Vergebung, ungeachtet er die Worte kennen musste. Damit scheint klar genug der gänzliche Mangel aller wirklichen Reue ausgesprochen, und das Jammern bezieht sich nur darauf, dass er es anders haben, nicht dass er anders seyn möchte. Ja, wenn er den Lazarus zum Ueberbringer der gewünschten Erquickung vorschlägt, so möchte man darin wohl noch den Geldstolz selbst noch in der Hölle bei ihm sehen. Wären gute Regungen in dem reichen Mann, so müsste er gerade vor Lazarus, den er ohne Erquickung erbarmungslos hatte liegen lassen, sich am meisten schämen; aber wenn er ihn noch jetzt als einen gar geringen Mann ansieht, der sich glücklich schätzen müsse, einem grossen Herrn zu dienen, so wird es begreiflich, wenn er gerade ihn sich wünscht. Ohne behaupten zu wollen, dass man gerade so den innern Untergrund der Worte des reichen Mannes sich auslegen müsse, ist wenigstens klar, dass man sie so verstehen kann, und das spricht entschieden dafür, dass wir in andrer Beziehung ganz denselben Menschen in der Hölle finden, wie er uns auf Erden beschrieben wird. Dahin gehört auch das Jammern nach einem Tropfen Wassers in der Höllengluth. Was wäre denn damit geholfen? Aber es ist die Art der Welt und ihrer Kinder, jedes Palliativ des Elends, das ja im letzten Grunde immer Frucht der Sünde ist, erst einmal gierig zu suchen, ohne im Entferntesten auf den tiefen innerlichen Schaden zu achten, der als die fruchtbare Wurzel das Elend stets von neuem hervorruft.

Gehen wir von der Voraussetzung aus, dass der reiche Mann in der Hölle derselbe ist, der er auf Erden war, dann wird uns auch die Antwort Abrahams klar. Lässt man diesen Gedanken zurück, so könnte das Leiden der Erde ein

Recht auf den Himmel zu begründen scheinen, während es doch sicher gar wohl der Anfang der ewigen Pein seyn kann, und wiederum könnte der Reichthum auf Erden die ewige Qual nach sich zu ziehen scheinen, wovon doch Abraham selbst der redende Gegenbeweis ist, der auch reich gewesen war und doch selig ist. Aber jenes vorausgesetzt, ist der Sinn von Abrahams Wort: Du kennst und willst kein anderes Glück, als was du auf der Erde geniessen und für ihre Güter dir kaufen kannst. Die Erde ist für dich verloren auf ewig, so auch dein Glück mit; du hast dein Gutes empfangen. Und eben so scheint Abrahams Antwort zu bestätigen, dass der reiche Mann noch jetzt Lazarus als einen armen unbedeutenden Mann ansehen will. Dann wenigstens bezieht sich Abrahams Wort weniger auf die Seligkeit des Lazarus und auf ihre Ursache gar nicht, als darauf, dass er zu einem Diener des reichen Mannes jetzt zu gut sei. Auf Erden zwar standen sie so zu einander, aber nun wird er getröstet, und ist weit über die geringschätzige Meinung des reichen Mannes von ihm erhoben. Nachdem so Abraham innerlich motivirt hat, warum dem reichen Mann die erbetene Labung überhaupt nicht zu Theil werden kann, und am wenigsten so wie er es von Lazarus begehrt, führt er auch noch die äussere Unmöglichkeit an, die zwischen den Seligen und Verlorenen befestigte Kluft. Auch von der Realität dieser Kluft dürfen wir uns nichts nehmen lassen, wenn wir gleich auch davon so wenig eine Vorstellung haben als von dem Feuer der Hölle. Gewiss hat dieselbe ihr *ποῦ*, aber damit ist freilich nicht gesagt, dass dieser ihr Ort in der Weise, wie wir ans Fleisch gebundene Menschen uns den Raum denken müssen, ebenfalls zu denken sei. Wieder müssen wir den Finger auf den Mund legen, und nur das festhalten: wer selig ist, fällt ewig nicht unter die Verlornen, wer verdammt ist, steigt ewig nicht zu den Seligen empor. Beides ist moralisch wie physisch gleich unmöglich.

Ob der reiche Mann erst aus Abrahams Mund das unwiderrufliche Schicksal erfährt, in das er sich gestürzt hat? Aber was in unserm Evangelium erzählt wird, fällt doch vor das jüngste Gericht und ist der Zustand des schrecklichen Wartens auf die endliche letzte Entscheidung, schon selbst eine hoffnungslose Qual, aber noch nicht die volle, obwohl das Wort Gottes das innerlich Entschiedene oft auch als äusserlich entschieden darstellt. So denke ich mir die Rede des reichen Mannes nur wegen des noch währenden Wartens auf das Gericht möglich, keineswegs aber als ein Wort wirklicher Hoffnung, sondern als ein Stück des Zähneknirschens

und des ohnmächtigen Tobens gegen Gottes Gericht, welches sich hier in das eitle fleischliche Vertrauen auf den Vater Abraham kleidet, bei den armen Namenchristen sich auf ihr Kirchengehen, Beichte und Abendmahl richten wird, oder was sie sonst zu ihrer „Religion“ gerechnet haben. So bedarf es nur des Wortes, um dem Reichen die Thorheit und Unmögkeit seiner Bitte klar zu machen, und auch des Wortes nicht, sofern die Sprache jener Welt nach Olshausens gewiss richtiger Bemerkung mehr eine Sprache des Wesens als der Worte ist.

Wie wenig aber der reiche Mann seine Sünde bereut, ihre Strafe vielmehr nur als Gericht schmerzlich fühlt, zeigt die weitere Bitte, Lazarus in seines Vaters Haus zu seinen Brüdern zu senden. Damit will er seinen Reichthum als die Ursache seines Elends vorschieben, wie denn zugleich auch hier wieder der arme Lazarus den reichen Leuten dienen soll. Desgleichen liegt in der Forderung handgreiflicher Beweise für die wirkliche Gewissheit von Gericht und Ewigkeit ebenfalls eine Entschuldigung für den Unglauben, und in der Weise haben wir gewiss den Sinn dieser Rede des reichen Mannes uns zu denken. Die ganze Darstellung seines sonstigen Charakters lässt die Annahme gutmüthiger, wirklicher Liebe nicht zu. Er erkennt, dass er von Gott verworfen ist um seiner Sünde willen, dass er es aber selbst verschuldet hat, sieht er nicht ein, und wieder merken wir, dass er es wohl anders haben, aber nicht anders seyn will. Abraham verweist ihn oder vielmehr seine Brüder auf Moses und die Propheten, und jetzt in der Hölle Pein musste dem reichen Mann manches Wort aufgehn, womit der Herr an sein Herz geklopft hatte, und er hatte es in den Wind geschlagen. Aber das bringt ihn nur zum Schweigen vor Schrecken und Verzweiflung; von Reue, die anders seyn oder werden möchte, ist keine Spur, und von wirklicher Besserung noch weniger. Nur so viel ist ihm klar, dass er verloren ist, weil er nicht hat glauben wollen, als die Zeit da war.

Wir wenden uns jetzt zu der andern Figur unsers Textgemäldes, zum armen Lazarus, dess Seele die Engel in Abrahams Schooss tragen. Auf den ersten Blick scheint noch weniger bei ihm ein zureichender Grund seiner Seligkeit uns aufgewiesen als bei dem reichen Mann für dessen Verdammung. Aber wenn wir nur auf Alles Acht geben, was über Lazarus gesagt ist (Worte von ihm werden nicht berichtet), so ist doch auch bei ihm der Grund der Seligkeit bestimmt indicirt und kein andrer Weg für ihn in den Himmel als für uns, nämlich Gottes Gnade, die uns das Heil schenkt, und

und unser Glaube, der solches in kindlicher Zuversicht, Dank und Demuth annimmt.

So selbstverständlich es im Grunde ist, dass für die etwaigen Leiden dieser Erde Niemand auf die Seligkeit zu hoffen ein Recht hat, so geneigt ist doch der natürliche Mensch, sich und Andern erduldete Leiden als eine Art Verdienst anzurechnen, und sich der Illusion hinzugeben, als müsse Gott durch die ewige Seligkeit gut machen, was er durch schwere Leiden auf Erden bös gemacht hat. Man ist gar zu weit von der demüthigen Erkenntniss entfernt, dass jedes Leiden dieser Erde noch lange nicht das Maass dessen erreicht, was wir mit unsern Sünden verschuldet und verdient haben. Darauf in der Predigt über dieses Evangelium hinzuweisen, ist freilich weniger der Ort, wohl aber dürfte es praktisch und fruchtbar seyn, auch durch den Gegensatz den Charakter des Lazarus klarer herauszuheben, wenn man darauf aufmerksam macht, wie oft Armuth und Leiden ungeduldig macht, verbissen gegen Menschen und selbst gegen Gott, neidisch innerlich und äusserlich schmutzig und gemein, mithin an und für sich noch im Mindesten nicht den Himmel uns öffnen. Zwar sinkt so mancher Arme mehr noch deshalb, weil ihm in seinem Unglück die Liebe seiner Mitmenschen fehlt, als durch das Unglück selbst; aber es ist gar nöthig, auf den sittlich verderblichen Einfluss von Armuth und Elend hinzuweisen, obwohl gewiss der Reichthum für die Seele eine viel grössere Gefahr ist, als die Armuth.

Aber von solcher sittlichen Versunkenheit findet sich bei dem armen Mann unsers Evangeliums nichts, vielmehr wird uns das Gegentheil bestimmt angedeutet und zwar zuerst durch seinen Namen. Alle Namen, die Gott der Herr beilegt und die vor ihm gelten, hängen mit dem innern Wesen des Benannten aufs engste zusammen; der Name in diesem Sinn ist die äussere Erscheinung des Wesens und so haben wir den Namen Lazarus sicher auch aufzufassen, ohne deshalb besorgen zu müssen, durch müssige, neben dem Worte des Herrn und hinter ihm herlaufende Gedanken Dinge herauszuklauben, die der Herr Jesus gar nicht hat sagen wollen. Lazarus = Elasar heisst aber Gott hilft; Lazarus ist also ein Mensch gewesen, der in all seinem Unglück seine Augen aufhebt zu den Bergen, von welchen die Hülfe kommt. Das zeigt uns aber grade bei diesem Lazarus einen ganz ausserordentlich festen, ja gewaltigen Glauben. Man denke sich nur einmal seine Lage, wie sie uns hier beschrieben wird. Da tritt uns zuerst seine Armuth entgegen. Er liegt vor der Thür des reichen Mannes, und wir dürfen wohl annehmen,

dass er selbst kein Obdach gehabt hat, wie das bei vielen Armen des Morgenlands bekanntlich der Fall ist. Daher sucht er den Schatten der Veranda im Hause des reichen Mannes, wie das oft geschah. Und wie er kein Obdach hatte, so hatte er auch nichts zu beissen und zu brechen, er begehrt sich ja zu sättigen an den Brosamen, die von des Reichen Tisch fallen, und wir lesen nicht, dass Jemand sie ihm gibt. Er ist also hungrig und kann den Hunger nicht stillen. So wird uns die wirklich bittere Armuth an ihm beschrieben, zwar nicht in sentimentalen Worten, aber durch die plastische Aufstellung der Figur desto objectiver und gewaltiger. Zu dieser seiner Armuth aber kommt seine Krankheit. Voller Schwären heisst es von ihm, und damit ist genug gesagt, mehr als man sich und den Hörern einer Predigt zur Erregung des Ekels ausmalen muss. Dazu noch seine völlige Hülflosigkeit; kein Mensch verbindet ihm seine Schwären; Niemand gibt ihm ein Oel zur Linderung, vielmehr — *ἀλλὰ καὶ* — die Hunde kommen und lecken sie ihm, als ob sie den halbtodten, fast der Verwesung anheimfallenden Mann schon als ihre rechtmässige Beute ansähen, den sie zu zerreissen nur zu gierig sind. So das Lecken der Hunde anzusehen, und nicht etwa als ein Mitleid, welches Hunde dem Lazarus erweisen, da es die Menschen versagen, wird theils durch das *ἀλλὰ καὶ* als das Richtige uns indicirt, theils nach der ganzen Art, wie in der Schrift und überhaupt im Morgenland die Hunde angesehen werden. Sie sind nicht Symbole der Treue, sondern der Unreinheit, Gier und Unverschämtheit, wie denn bekanntlich ein Hund höchstens gegen Jeden gutmüthig, treu aber nur seinem Herrn ist, und das war in diesem Fall Lazarus jedenfalls nicht. So wird uns mit wenig Worten die äussere Lage des Lazarus beschrieben. Wer aber in solcher völligen Armuth und Verlassenheit, unter Krankheit und Schmerzen ein Lazarus seyn und getrost sagen kann: Gott hilft, der muss einen felsenfesten Glauben an seines Gottes Gnade haben, und das **dennoch** bleibe ich stets an dir Ps. 73 mit sehr klarer, lebendiger Schrift im Herzen tragen. Und solch ein Lazarus ist der arme Mann unsers Textes bis ans Ende geblieben; ohne Zweifel hat er tropfenweise Hülfe und Erquickung von dem Gott empfangen, an den sein Herz sich hielt, aber im Ganzen ist sein Elend auf dieser Erde bis ans Ende sich gleich geblieben, er aber dennoch immer derselbe Lazarus.

Solcher Glaube ist nothwendig auch immer mit stiller Ergebung und Geduld verbunden, und wird schon auf Erden mit dem Frieden Gottes belohnt, der in solcher Seele

allemal wohnt. Darum brauchte das auch nicht besonders hervorgehoben zu werden, da es schon mit in dem Namen Lazarus liegt. Wie herzerquicklich aber solcher Friede grade bei dem Armen ist, wie ergreifend es ist, Trost bei Leuten zu empfangen, die ihn so gross nöthig zu haben scheinen, das wird gewiss eine erhebende und beschämende Erinnerung Jedem seyn, der je einen solchen Lazarus zu sehen die Freude hatte. Denn Gottlob sie kommen doch vor, wie selten auch. Dabei dann die neidlose Genügsamkeit des armen Lazarus vor der Thür des Reichen. Man denke sich doch den schneidenden Gegensatz zwischen dem Armen draussen und dem Reichen drinnen. Drinnen Gesundheit, Freunde und Freude mit ihren Genossen, aller Ueberfluss des Reichthums, und draussen Krankheit, Hunger, gänzliche Verlassenheit. Aber Alles gönnt und lässt der arme Lazarus dem reichen Mann gern, nur was er zu begehren ein Recht hat, die Stillung des Hungers, der ihn gerade jetzt quält, von den Brosamen, die unbeachtet von der Tafel des Reichen fallen, nur das bewegt sich in seiner Seele, aber ohne dass er auch bei diesem Begehr aufhört, Lazarus zu heissen d. h. zu denken und zu sagen: Gott hilft, Gott wird bescheeren. Gewiss diese Genügsamkeit des blutarmen Mannes, der nichts hat und doch genug, ist eben so erquickend als die Ergebung und Geduld des kranken.

Bedenken wir aber dies Alles, so ist es nur natürlich, dass die Engel des Lazarus Seele bei seinem Sterben in Abrahams Schooss trugen. Auf Erden hatte sein Herz, Sinn und Leben Gott gehört, unwandelbar hatte er an seines Gottes Hülfe geglaubt, wie sehr auch seine Augen das Gegentheil von dem sahen, was sein Herz glaubte; da musste er freilich im Schauen das haben, was er in so kühnem Glauben festgehalten hatte. Indess ist Glaube ohne Verheissung Thorheit und Schwärmerei; wo ist nun die Verheissung und das Wort Gottes, auf welches hin Lazarus sprechen durfte: Gott hilft? Man könnte meinen, hier ein Beispiel eines Glaubens zu finden, der durch das Elend des Lebens die Hülfe Gottes hätte hoffen gelernt, seinen Ausgangspunkt also vom Menschen genommen hätte. Allein die Schrift kennt keinen Glauben, der nicht von Gott gewirkt wäre, und kein Heil, das nicht zuerst und allein von Gottes Gnade ausginge. Das müssten wir festhalten, selbst wenn jede Andeutung davon fehlte. Die fehlt aber keineswegs. Die Engel tragen des Lazarus Seele in Abrahams Schooss, lesen wir in unserm Text. Dass damit die ewige Seligkeit gemeint ist, braucht nicht erst bewiesen zu werden, es ergibt sich aus dem ganzen

Zusammenhang und vielen bestimmten Andeutungen. Aber nie und nirgends sonst wird der Ort der Seligen als Abrahams Schooss bezeichnet, wenn es gleich öfter heisst, dass sie mit Abraham, Isaak und Jakob im Reiche Gottes seyn werden. Warum sagt der Herr Jesus nun von Lazarus: die Engel trugen seine Seele in Abrahams Schooss? Das für eine nichtssagende oder blos poetische Redensart zu halten, durch welche das nachherige Gespräch des reichen Mannes mit Abraham etwa eingeleitet wäre, hiesse den ganzen realen Inhalt der Textesgeschichte preisgeben. Denn wenn Abraham nicht in realem Zusammenhang steht mit der Seligkeit, dann hat weder die Anrufung des reichen Manns, an ihn gerichtet, innere Wahrheit, noch ist der Schooss Abrahams mehr als eine Redensart. Wir können nun freilich Abraham selbstverständlich nicht als Heiland und Seligmacher für irgend Jemand ansehen, wohl aber ist er der Mann, mit welchem Gott seinen Gnadenbund geschlossen hat und mit seinem Samen nach ihm. Dieser Bund der Gnade, diese von Gott gegebene Verheissung ist der Grund, worauf der Glaube des Lazarus so unwandelbar fest ruht, und von welchem derselbe auch ausgeht. In Abraham und um seinetwillen weiss auch Lazarus sich als einen Gesegneten Gottes kraft der Beschneidung, durch welche auch seine Seele in den Bund Gottes mit Abraham aufgenommen war. Dies die objective Seite; doch ist auch die subjective mit eingeschlossen, sofern Abraham der Vater aller Gläubigen heisst, und die zu seinem rechten Samen gehören, welche gleich ihm Gott glauben und denen Gott solchen Glauben zur Gerechtigkeit rechnet. Da sehen wir, wie auch unsere Geschichte bestimmt denselben Heilsweg verkündigt, den die Schrift überall uns vorlegt, den Glauben an Gottes Gnadenverheissung und diesen Glauben ganz allein, und schwerlich wird man sagen dürfen, dass das in den Text hineingelesen ist: es steht darin, wenn anders der Schooss Abrahams die reale Bedeutung behalten soll, die überall in der Schrift dem Haupt, Stammvater und Anfang einer im Reiche Gottes bedeutsamen Nachkommenschaft beigelegt wird.

Damit ist auch schon die Anwendung auf uns gegeben. Wir stehen nicht in dem Bunde, den Gott mit Abraham geschlossen, vielmehr hat derselbe sich für uns als die Weissagung erwiesen auf den Bund in Christo, welcher letztere auch für den Bund mit Abraham der tiefste und letzte ursächliche Grund ist. Auf diesem unserm Bunde, auf unsrer Taufe in Christi Tod und den dreieinigen Gott ruht unser Glaube. Und da ist das Wort des Herrn an den Schächer eine lehr-

reiche Parallele zum Schooss Abrahams. Zu ihm spricht er: heute wirst du mit mir im Paradiese seyn. Der Schächer war der erste, welcher im Glauben an den Herrn Jesum in den Tod ging und so den Bund mit Abraham in den durch Christum in kühnem Glauben aufgehn liess. So werden auch wir mit Christo im Paradiese seyn, so wir ihm anders im Glauben leben und sterben. Dass darum Abraham seine Bedeutung für das Reich Gottes und auch für uns nicht verliert, versteht sich von selbst. Er ist und bleibt der Vater der Gläubigen, denn es ist dieselbe Gnade Gottes, die ihm die Weissagung und uns die Erfüllung gegeben hat; es ist seiner Natur nach derselbe Glaube, der diese Gnade Gottes ergreifen muss, wenn sie anders nicht an uns vergeblich seyn soll; aber vor der Vollendung des Werkes Christi war allein der Bund Gottes mit Abraham für alle, welche äusserlich innerhalb desselben standen, die Thür zur Seligkeit, jetzt nachdem Gott in diesen Tagen zu uns geredet hat durch den Sohn, ist Er der enthüllte Weg, die Wahrheit und das Leben, wie damals dies Alles verhüllter Weise.

So gibt uns der Herr Jesus mit wenigen Worten ein Gemälde, aus welchem, wenn man nur Alles recht bedenkt, der Herzenszustand sowohl des reichen Mannes als des armen Lazarus klar und bestimmt sich uns darlegt. Allerdings bedarf es des Nachdenkens, um das vor unsern Augen entrollte Gemälde recht zu erkennen, auch der Auslegung, um der Gemeinde den in unserm Text verborgenen Schatz zugänglich zu machen, aber man weiss doch wirklich nicht, was anbetungswürdiger ist: die verborgene Tiefe, oder die vor Jedermanns Augen liegende Einfachheit unserer Texterzählung. Wahrlich, die Welt, und namentlich die gebildete unserer Tage würde etwas mehr Respect vor dem Worte Gottes haben, hielte sie es nur der Mühe werth, sich ein wenig eingehend damit zu beschäftigen, und hielte sie nur nicht sich zu klug und die Prediger für zu unbedeutend, um ihnen irgend etwas nennenswerth Neues zu sagen. Nun, wir wissen ja freilich nichts als Gottes Wort, wenn wir aber nur das wissen und nichts anders, dann auch genug für Alle und uns selbst zuerst.

Zur Lehre von der Höllenfahrt Christi.

Von

H. O. Köhler,

Pastor zu Gr. Vielen in Mecklenburg.

„Ich will diesen Artikel, sagt Luther in seiner Osterpredigt im Schloss zu Torgau, nicht hoch und scharf handeln, wie es zugegangen sei, oder was da heisse zur Hölle fahren; sondern bei dem einfältigsten Verstande bleiben, wie diese Worte lauten, wie man's Kindern und Einfältigen vorbilden muss. Denn es sind wohl viel gewesen, die solches mit Vernunft und fünf Sinnen haben wollen fassen, aber damit nichts troffen noch erlanget, sondern nur weiter vom Glauben gegangen und abgeführet.“ (Luthers Werke, Erl. Ausg. 20, S. 166). „Etliche Lehrer haben sich hoch darüber bekümmert und subtil und scharf davon disputirt, wie es möglich sei, dass Christus' Leib im Grabe gelegen und seine Seele zur Höllen gefahren sei. Etliche haben gesagt, er sei nicht persönlich und gegenwärtig nach der Seele, sondern allein geistlich nach seinem Werke, Kraft und Wirkung hinunter gefahren. Aber was ist's, wenn man sich schon lange darum bekümmert und scharf davon disputiret, man wirds doch mit Gedanken nicht erlangen noch ergründen, wie es denn die Lehrer selbst nicht verstanden haben, ob sie schon sich hoch darüber haben bekümmert und scharf davon disputiret.“ (Hauspostille. Erl. Ausg. 3, S. 280). „Darum halt dich an deinen Kinderglauben, der also lautet: Ich glaube an Jesum Christum, Gottes einigen Sohn unsern Herrn, empfangen von dem Heiligen Geiste, geboren aus der Jungfrau Maria; d. i. Ich glaube an den ganzen Mann, dass er wahrhaftiger Gott und wahrhaftiger Mensch mit Leib und Seele, ungetheilet, zur Hölle hinuntergefahren ist und die Hölle zerbrochen hat.“ (ebend. S. 284 ff.)

Nicht um von diesem Kinderglauben abzuführen, sondern um ihn neu zu empfehlen, ist das Nachstehende geschrieben, und es veranlasste den Verf. dazu die schmerzliche Bemerkung, wie schwankend gegenwärtig die Christenlehre in dem betreffenden Artikel ist, und wie weit schon der gewöhnliche Katechismusunterricht innerhalb der lutherischen Kirche entfernt ist von Einmüthigkeit in der Lehre. Die Phantasie der Lehrer erlaubt sich bald dies bald das, und so wird denn selbst der Kinderglaube, der doch fest stehen sollte sowohl

in diesem Lehrstück wie in jedem andern, durch unziemliche Disputationen um seine Einfalt und Sicherheit gebracht. Man lässt sich nicht genügen an der Thatsache und an dem Nutzen derselben, wie ihn Luther so einfach schön beschreibt, „dass mich und alle, die an ihn glauben, weder Hölle noch Teufel gefangen nehmen noch schaden kann“ (20, S. 170), sondern Lieblingsideen von einer Bekehrung der Seelen im Todtenreiche u. s. w. werden eingestreut, und so das Pfropfreis des Aberglaubens auf den jungen Stamm des Glaubens gesetzt, um die Heilsordnung etwas zu corrigiren und den barmherzigen Gott wo möglich noch barmherziger zu machen. Mancher thut es arglos und sogar im apologetischen Interesse, aber es gibt Apologieen, die mehr niederreissen und preisgeben als vertheidigen, und um den einfachen Kinderglauben ist es dann geschehen.

Wir geben zunächst einige Proben, wie in verschiedenen Landeskirchen katechetische Handbücher, deren Verfasser alle gute Lutheraner seyn wollen, von der Höllenfahrt des Herrn reden. In Holstein Kähler, Katechistischer Sentenziarius, Berlin 1862, S. 140: „Als unser Herr Jesus Christus im Geiste, während sein Leib im Grabe ruhete, niederfuhr zur Höllen, hat er zuerst die bisher im Glauben Verstorbenen von ihrem Warten erlöset und mit sich ins Paradies geführt, das er nun wieder aufgethan (Luc. 23, 43), wie davon Zeugniss gab ein öffentlich Zeichen, Matth. 27, 52. 53. Darnach hat er nochmals Gnade gepredigt, nicht den Ungläubigen und Verdammten von Alters her (1 Petr. 3, 19. 20), sondern denen auf Erden nicht alle Gnade zur Busse schon verliehen war (Matth. 10, 15; 11, 21—24); daran wir merken die allgemeine Gnade des Vaters, wie die allgemeine Macht der Erlösung Christi für Todte und Lebendige (Offenb. 1, 17. 18. Röm. 14, 9). Endlich aber hat er über den Satan, der im Höllenreich herrscht (Hiob 18, 14), und seine Engel (Matth. 8, 29. Luc. 8, 31) ein weiteres Gericht gehalten zu grosser Minderung ihrer Macht an den Menschen.“ Nicht ganz so phantastisch weitgreifend Schliemann (Meckl. Schwerin) in der umschreibenden Erklärung des Meckl. Landeskatechismus, Malchin 1859, S. 152: „Christus predigte den verdammten Engeln und Menschen zum Zeugnisse wider sie — — —. Vielleicht wurde dabei auch noch einigen Menschen das Heil angeboten, ob sie es etwa im Glauben aufnehmen möchten. 1 Petr. 3, 18. 20. In demselbigen ist er auch u. s. w.“ In derselben Bahn geht auch, obwohl Mass haltend und auf Luthers Predigt in Torgau verweisend, der für Meckl. Strelitz hochverdiente Arndt in seinem Handbuch für Lehrer, Neu-

strelitz 1853, S. 220: „Christus ist, wie Petrus sagt (1 Petr. 3, 18 ff.), zwar getödtet nach dem Fleisch, aber lebendig gemacht nach dem Geist und als der Lebendige den Todten erschienen, die vormals (vor der Sündfluth) nicht geglaubt hatten und bewahrt wurden im Gefängniss, und hat auch den Todten das Evangelium gepredigt. 1 Petr. 4, 6. Er ist hinabgefahren in die untersten Oerter der Erde (Eph. 4, 8 ff.) und im Todtenreich bezeugt er sich als den Erlöser der Welt und Ueberwinder des Todes u. s. w." In Preussen nennen wir F. E. J. Crüger, Entwurf einer entwickelnden Katechismuslehre. 3. Auflage. Erf. 1862, S. 129, und E. Bock, Unterricht im kl. Katechismus Luthers, Breslau 1860, S. 196 ff. Der letztere sagt: „Christus ist, das ist der Sinn, hingegangen zu den abgeschiedenen Seelen und hat auch ihnen sich als den Sünderheiland und Fürsten des Lebens offenbart; er hat auch ihnen das Wort von der Versöhnung verkündet. Dies lehrt die Schrift 1 Petr. 3, 19: In demselben (Geist) ist er auch hingegangen und hat gepredigt den Geistern im Gefängniss. Wenn aber Christus nicht auch ihnen das Evangelium gepredigt hätte, so wäre er nicht der Heiland der Welt, so wäre es nicht wahr, was Petrus bekannt hat: es ist in keinem Andern Heil u. s. w. Apostelg. 4, 12; dann wäre auch nicht wahr, was Paulus sagt .., dass sich im Namen Jesu beugen sollen aller derer Kniee, die im Himmel und auf Erden und unter der Erde (im Reiche der Todten) sind, u. s. w. (Phil. 2, 10. 11)." Ferner in Bayern lehrt J. K. Kr. Heller seine Confirmanden und gibt ihnen in der „Gabe für Confirmirte zur Erinnerung an die Stunden des Unterrichts u. s. w." (Nürnberg 1862) diese Lehre mit auf den Lebensweg: „Indem der Tod die menschliche Seele Jesu Christi gleichsam (?) verschlang und sie in das Scheol, den Hades führte, empfing er den Gottmenschen. .... Christus ist in dieses Reich des Todes und der Hölle gegangen nicht als ein Gefangener, sondern als Einer, der die dort Gefangenen erlöse oder ewige Banden der Finsterniss verkündige. .... Und was wird er ihnen (den Geistern) gepredigt haben? Gewiss nichts Anderes, als was er den Lebenden auf Erden auch gepredigt hat, sein Evangelium, denn so lesen wir 1 Petr. 4, 6: Dazu ist auch den Todten das Evangelium verkündiget, auf dass sie gerichtet werden nach dem Menschen am Fleisch, aber im Geiste Gott leben. O welch erbarmende Gnade und Liebe Gottes, unsers Heilandes, der nicht blos auf Erden, sondern auch an jenen dunkeln Stätten des Todes suchet und selig macht, was verloren ist! Erkennst du jetzt die tiefe herrliche Bedeutung der Höllenfahrt Jesu Christi?" (S. 128 ff.) Endlich V. A. Jäger (Würtemberg) in

seinem katechetischen Handbuch, Stuttgart 1861, III, S. 438: „Der Geist Jesu war übergegangen in den Himmel . ., aber er ging von da noch an einen andern Ort, wie uns Petrus lehrt . . . . Er ist die Versöhnung für aller Welt Sünde (1 Joh. 2, 2). Das Evangelium hievon predigte er darum auch den Geistern im Gefängniss. Wie auf Erden, so suchte er noch dort die Verlorenen; ob sie sich finden liessen, wissen wir nicht.“ Diese Gedanken werden II, S. 316 ff. noch weiter explicirt, Christus sei nicht an den Ort des höllischen Feuers (Matth. 5, 22), auch nicht an den Ort der höllischen Finsterniss (Matth. 8, 12) gefahren, sondern in den Kerker (Matth. 5, 25), und er habe sich auch dort erboten das Lösegeld für die Gefangenen zu bezahlen. „Das gehört mit zu dem Verdienst und der Machtvollkommenheit Christi, dass er selbst noch die Pforten der Hölle aufschliessen kann“ (S. 322). Und unter allen Stellen bei Luther weiss sich Jäger auf keine vorzüglichere zu berufen als auf die Erörterung zu 1 Mos. 7, obwohl Luther selbst dabei erklärt, dass ihm seine Meinung durchaus nicht absolut feststehe.*

Die Klage ist also gewiss berechtigt, dass schon durch den katechetischen Unterricht allerlei Meinungen über die Höllenfahrt verbreitet werden, die nicht blos von der einfachen Kirchenlehre abweichen, sondern wirklich nicht ungefährlich sind für das ganze System der Christenlehre. Denn wenn anderweitig gelehrt wird, dass der Mensch gerichtet wird um das, was er bei Leibes Leben gethan hat (*τὰ διὰ τοῦ σώματος* 2 Cor. 5, 10), so wird durch diese Lehre von der Höllenfahrt alles wieder negirt, wenn auch in der Zeit, wo man ausser dem Leibe ist (*ἐκ τοῦ σώματος*), Gnade angeboten und Bekehrung gewirkt wird. Was dem Einen recht ist, ist dem Andern billig. Hat Gott Erlösung gepredigt den Geistern derer, die vor der Sündfluth nicht geglaubet hatten, warum nicht auch den Ungläubigen nach der Sündfluth? Hat Gott bekehren wollen die vor der Höllenfahrt Christi Verstorbenen, warum nicht auch die späteren Geschlechter, die zur Hölle fahren? Und wirklich schliesst man mit Vorliebe aus der erlösenden Wirkung der Höllenfahrt auf eine allgemeine Bekehrungsanstalt für diejenigen Heiden, denen hier auf Erden die Predigt des Evangeliums nicht zugekommen ist. „Ein

---

* *„Quis dubitet, Christum secum ad illos vinctos in carcere adduxisse etiam Mosen et Prophetas ut faceret novum et credulum mundum ex incredulo? . . . Etsi ego de verbis Petri nihil pronuntiem . . . . Vocare videtur incredulum mundum . . . . . Ad haec fortasse non inepte referemus articulum symboli de Christo ad inferos descendente.“* Erl. Ausgabe *Opp. lat. exeg. II, 221 ff.*

Geheimniss, sagt Schliemann a. a. O. S. 166, ist's freilich für uns, warum manche Völker noch nicht berufen sind, doch hoffen wir, Gott wird auch für sie noch Mittel und Wege finden ihnen das Heil zur Annahme anzubieten, wenn nicht in diesem so doch im zukünftigen Leben.“ Und Jäger II, S. 317: „So dunkel und wunderbar für uns der Rath des HErrn ist, dass so viele gelebt haben und gestorben sind, und noch immer leben und sterben, ohne dass ihnen Christus und sein Heil gepredigt wurde, so gewiss wird Gott auch mit ihnen seinen Rath herrlich hinaus führen. In solchem Vertrauen stärkt besonders, was wir heute zu betrachten haben, nämlich dass Christus abgefahren ist zur Hölle.“ Predigt nun Gott den Geistern der Ungetauften noch in bekehrender Weise, warum sollte sich die allbarmherzige Liebe nicht auch bereit finden lassen, an den Getauften noch ferner Versuche der Errettung anzustellen? Das Gericht Gottes ist suspendirt und in Frage gestellt, obwohl doch die ganze Schrift die Entscheidung im Tode und im jüngsten Gerichte als unzertrennlich und wesentlich dieselbe ansieht, und wir stehen vor einem Mittelstande zwischen Seligkeit und Verdammniss, der die grösste Aehnlichkeit mit dem römischen Fegfeuer hat. Und wozu soll man noch einen Christen auf die seligmachende Kraft der Sacramente verweisen, warum soll man ihm noch seinen Vorzug rühmen, wenn für Juden und Heiden auch noch andere Wege zum Himmel führen? Warum soll man noch mit Joh. Heermann predigen: „Heut lebst du, heut bekehre dich; eh morgen kommt, kann's ändern sich .... So du nun stirbest ohne Buss, dein Leib und Seel dort brennen muss“; warum soll man noch so ausschliessend und haarsträubend predigen, wenn den fünf Jungfrauen noch eine andere Pforte aufgethan wird, durch welche alle Verspäteten eingelassen werden?

Ebenso was soll im Katechismusunterricht die patristische und scholastische, aber durchaus nicht biblische Vorstellung, dass die alttestamentlichen Gläubigen durch Christi Höllenfahrt erst mussten von ihrem Warten erlöset und ins neu aufgerichtete Paradies versetzt werden? Henoch und Elias sind doch ganz offenbar in die Gemeinschaft Gottes sofort aufgenommen worden — und was ist das Paradies anders als die selige Gemeinschaft des Menschen mit Gott — so weiss auch Salomo nicht anders, als dass der Geist nach dem Tode zu Gott kommt (Pred. 12, 7) und dass der Lebensweg für den Weisen aufwärts geht zu weichen von der Hölle unterwärts (Spr. Sal. 15, 24). Abraham, Isaak und Jakob sitzen bereits im Himmelreich, als der Heiland den Kindern des Reichs

predigt (Matth. 8, 11); Moses ganz unbezweifelt auch, da er Jesu auf dem Berge der Verklärung als ein Himmlischer erscheint (Matth. 17, 4) gerade wie Elias; und so schliesst denn auch Petrus die lebenden Gläubigen und die alttestamentlichen Väter zusammen als thatsächlich selig werdend nicht durch das Gesetz, sondern durch die Gnade Christi (Apostelgesch. 15, 10. 11). An der Seligkeit der Gläubigen im A. Test., sobald sie gestorben, wird nirgend gezweifelt (vergl. auch Ps. 49, 15—16); macht man nun aber aus der Höllenfahrt Christi ein epochemachendes Ereigniss für die Patriarchen, Propheten und alle Heiligen des alten Bundes, so steht man einmal völlig ohne Schrift da — denn wo steht in der Bibel auch nur ein Buchstabe, der dies gewaltige Ereigniss mit seiner weitgreifenden Bedeutung bezeugte? — andererseits übersieht man, wie grosse Gnade wirklich schon im A. Test. gegeben war. Meint man etwa schriftgemäss lehren zu müssen, dass vor der Kreuzigung Jesu, vor dem vollbrachten Erlösungswerke, kein Mensch in den Himmel kommen konnte, dann muss man auch sagen, dass vor dem Opfertode Christi keine Sündenvergebung habe gegeben werden können. Widerspricht aber das A. Test. diesem Letzteren auf das deutlichste, so wird es auch dem Ersteren den Schein der Beweiskraft abreissen. Wo Vergebung der Sünden ist, da ist auch (und sicherlich auch im A. Bunde) Leben und Seligkeit, und nicht erst die Höllenfahrt Christi, sondern der Glaube an den zukünftigen Heiland hat diese Männer Gottes im Tode selig gemacht. Herr, nun lässest du deinen Diener im Frieden fahren, sagt Simeon an der Grenze des A. und N. Test., denn meine Augen haben deinen Heiland gesehen (Luc. 2, 29. 30), nämlich das Kind von wenigen Monaten, dessen Werk doch noch zukünftig war; und so selig dieser Simeon im Glauben an das Zukünftige gestorben, so selig entschliefen auch die Väter des A. Bundes, da Gott solchen Glauben zur Gerechtigkeit rechnete. (1 Mos. 15, 6) Warum macht man solche einfache biblische Wahrheiten wankend und zerspaltet den Ort der Seligen durch eine ungehörige Lehre über die Höllenfahrt? Man sollte doch lieber bleiben bei dem Gebete Martin Schallings, dass wir Christen noch immer in Abrahams Schooss fahren wollen, und bei der Hoffnung des Albinus, dass es dieselbe Stätte der Seligkeit ist, da Patriarchen, Propheten und Apostel wohnen, „da in so viel tausend Jahren alle Frommen hingefahren.“

Endlich ist es durchaus nicht als gleichgültig für den Katechismusunterricht anzusehen, dass constant gelehrt wird, nur der Geist (Seele) des Herrn Jesu sei zur Hölle gefahren,

während der Leib im Grabe gelegen. Man will freilich nicht zugeben, dass Christus bei dieser Höllenfahrt etwas erlitten habe — Jäger weist dies ausdrücklich ab II, S. 320 —, aber so lange Leib und Seele noch nicht wieder vereinigt waren, dauerte doch noch der Todeszustand; es hat also dann sicherlich nicht der Lebendige den Todten, sondern der Todte den Todten geprediget, und beide waren gleicherweise noch gehalten von den Banden des Todes. Das Todesleiden aber und der Todeszustand werden in der Schrift als die tiefste Erniedrigung Christi betrachtet; fällt also die Höllenfahrt in den Tod, indem nur die Seele an den Ort der abgeschiedenen Seelen fährt, so gehört sie sicherlich auch zum Stande der Erniedrigung, und mag man dann etwa wie Crüger sich heraushelfen durch das Wort „Uebergang", oder wie Jäger einfach gegen ein Leiden in der Todtenwelt protestiren, in Wirklichkeit kommt es auf dasselbe hinaus: Christus trägt noch bei seiner Höllenfahrt die Knechtsgestalt, er hat den Sieg noch nicht errungen, er kann ihn also auch noch nicht predigen. Man stürzt demnach den Katecheten und die Katechumenen in die grösste Verwirrung, wenn man die Höllenfahrt participiren lässt an beiden Ständen. Entweder sie gehört zum Stande der Erniedrigung, aber dann wollen wir auch so ehrlich seyn und sie mit dem Tode identificiren und nicht zurückbeben vor den Höllenstrafen, die die Seele des Erlösers zur Vollendung seiner Stellvertretung für uns erdulden musste — oder aber die Höllenfahrt gehört zum Stande der Erhöhung, und dann predigt der Lebendige, dessen Leib und Seele bereits wieder vereinigt sind, der ungetheilte Christus, wie Luther sagt. Der zertheilte Christus ist eben der todte, warum muthet man dem jungen Christenvolke die Vorstellung zu, dass es sich den Todten und nicht den Lebendigen als Sieger denken soll? Man bleibe also doch lieber bei der einfachen Lehre der Kirche, dass Christus mit Leib und Seele zur Hölle niedergefahren sei, dann haben wir den erhöhten Christus, der den Tod bereits überwunden hat und dem Todesreiche gegenüber auf diese Ueberwindung predigend hinweisen kann.

Sind nun die angeführten Katecheten entschieden zu tadeln, die sich so weit von der einmüthigen Christenlehre verlieren und Kinderherzen (*de rudibus catechizandis* schrieb schon Augustinus) mit Disputationen vom Todtenreich u. s. w. verwirren, die nicht zur Seligkeit führen, so muss der hauptsächlichste Vorwurf dennoch gegen die eigentlichen Männer der Wissenschaft gerichtet werden, deren Auctorität es ohne Zweifel ist, auf welche Männer der Praxis fussen,

Wir meinen aber nur solche Theologen, die sich zu dem lutherischen Bekenntniss halten* und allgemein durchaus in dem Rufe der Treue stehen. Denn die Zeit ist vorüber, wo ein Reinhard definiren durfte: „*ea animi Christi, corpore soluti, actio, qua animis eorum, qui diluvio perierant, quaedam nuntiavit in libris sacris haud patefacta*“ (Vorlesungen über Dogmatik, S. 386), oder wo ein de Wette Glauben fand, wenn er sagte, dass dieser „Mythus aus der Idee, dass Christus Aller Heiland sei, und dass auch die Todten gerettet zu werden verdienten, abzuleiten sei“ (bibl. Dogmatik 1813. S. 272). Solcherlei Gedanken hausen gegenwärtig nur noch in den rationalistischen Kreisen des grossen Haufens, wo sie sich abgelagert haben, nachdem die christliche Wissenschaft sich wieder beugt vor Gottes Wort und die symbolischen Bücher als Autorität anerkennt, weil sie eben mit Gottes Wort übereinstimmen. Richtete man sich aber doch auch nur im Artikel von der Höllenfahrt nach der Schrift und nach den symbolischen Büchern!

So sagt Martensen in der christlichen Dogmatik §171: „Es ist ein Grundbestandtheil der apostolischen Ueberlieferung (1 Petr. 3, 19; Eph. 4, 9; Phil. 2, 10) und im Glauben der ursprünglichen Kirche, dass der Herr, während der Leib im Grabe lag, im Geiste ins Todtenreich hinabstieg und den Geistern predigte, die in Verwahrung gehalten wurden. Wie viel Dunkelheit auch diese Lehre umhüllt, drückt sich doch darin die Idee aus von Christi universeller und kosmischer Bedeutung des Versöhnungswerks für alle vorchristlichen Geschlechter, für alle die, welche ohne Kunde vom Erlöser dahinstarben, und alle die, welche im Glauben an die Verheissung gestorben sind.“ Aber in der Stelle 1 Petr. 3, 19 ff. werden durchaus nicht solche genannt, welche ohne Kunde vom Erlöser hinstarben, sondern eine Generation, welche trotz der erhaltenen Kunde nicht glauben wollte, und noch weniger werden hier Menschen beschrieben, die im Glauben an die Verheissung gestorben sind, sondern solche, welche in ihrem Unglauben und Bauchgottesdienst von dem göttlichen Gerichte erreicht wurden. Ebenso in der Stelle Eph. 4, 9 — gesetzt auch dass die daselbst genannte Niederfahrt auf die Höllenfahrt zu beziehen ist — wird nicht gesagt: das Gefängniss hat er geöffnet, sondern das Gefängniss hat er gefangen genommen (*ἠχμαλώτευσεν αἰχμαλωσίαν*). Das ist ein Ausdruck wie Hos. 13, 14. Christus hat den Tod getödtet, die

* Eben wegen dieser Beschränkung auf die lutherische Kirche wird auf reformirte Dogmatiker (*incl.* Güder) weiter keine Rücksicht genommen.

giftige Schlange vergiftet, die Vernichtung vernichtet, das Gefängniss gefangen genommen d. h. er hat dies alles durch sein Erlösungswerk für die Seinen unschädlich gemacht und aufgehoben.* In beiden Stellen also sind die Geister der Verstorbenen gefangen in der Hölle und werden durch die Höllenfahrt durchaus nicht erlöst; die dritte Stelle aber, Phil. 2, 10, muss erst künstlich in Beziehung zur Höllenfahrt gesetzt werden, denn sonst sind *καταχθόνιοι* doch gewiss die in den Gräbern schlafenden, der Auferstehung entgegensehenden Heiligen, nicht aber die Geister der Verdammten in der Hölle. Was also Martensen aus der Schrift zu lehren meint, das legt er selber erst hinein, nämlich „dass die jenseitigen Menschenseelen fortwährend in einer mystischen Verbindung stehen mit dem Organismus des Menschengeschlechts und Theil nehmen an der Restitution, welche im Mittelpunkt des Organismus stattgefunden." Allerdings bildet die *ecclesia triumphans* und die *eccl. militans* eine unzertrennliche Einheit trotz des Unterschieds von Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit, und Abrahams Kinder fahren in Abrahams Schooss um Christi willen; aber wer will daraus schliessen, dass auch die von Petrus genannten Verdammten, *τὰ ἐν φυλακῇ πνεύματα*, noch in einem gliedlichen Zusammenhange stehen mit Christo? Solche Betonung des mystischen Organismus führt gewisslich zur Apokatastasis, wogegen die Schrift lehrt: aus der Hölle gibt es keine Erlösung.

Insoweit also die Schrift von der Höllenfahrt redet — nämlich in den von Martensen angeführten Stellen, denn 1 Petr. 4, 6 zieht er glücklicherweise gar nicht einmal heran —, setzt sie dieselbe nur zu Verdammten in Beziehung, die schon gerichtet sind, und nicht wie Martensen meint, wenn er verallgemeinernd sagt, „dass Christi Reich auch zu den Todten gekommen ist und noch fortwährend kommt." Die Schrift weiss hiervon nichts; aber sollte vielleicht der Sinn des *Symboli Apostolici* ursprünglich hierauf gerichtet gewesen seyn? Und dies Zurückgehen auf die Tradition empfiehlt uns Martensen, wenn er urtheilt: „Unter diesem Triumph über den Teufel lässt sich doch nur etwas Bestimmtes denken, wenn wir mit der alten Kirche annehmen,

* Luther in der Torgauer Predigt, 20, S. 171: „Obwohl die Hölle an sich selbst die Hölle bleibt und die Ungläubigen gefangen hält, wie auch der Tod, Sünde und alles Unglück, dass sie darinnen bleiben und verderben müssen, und uns auch selbst nach dem Fleisch und äusserlichen Menschen schrecket und dränget, dass wir uns damit schlagen und beissen müssen; doch ist solches im Glauben und Geist alles zerstört und zerrissen, dass es uns nichts mehr schaden kann."

dass Christus dem Teufel seine Beute entrissen, das Gefängniss gefangen geführt und die vorchristlichen, namentlich die heidnischen Geschlechter, von der Herrschaft des Teufels und der feindlichen Mächte erlöst hat, denen sie auch im jenseitigen Leben unterworfen gewesen. — (Die lutherische und reformirte Confession) müssen daher in diesem Punkte nach der Schrift und der Anschauung der ursprünglichen Kirche berichtigt werden." Allein dann müssten die Lehrer der ursprünglichen Kirche einheitlicher seyn als sie sind, auch ganz abgesehen davon dass wir das Traditionelle noch prüfen müssten an der Schrift. Nur in der alexandrinischen Schule finden wir so weitgreifende Anschauungen von dem erlösenden Einfluss der Höllenfahrt auf die vorchristlichen Heidenvölker, sonst nirgends.

Bei Ignatius (*ep. ad Trall. cap.* 9.) findet sich vielleicht gar keine Beziehung auf die Höllenfahrt, indem er mit offensichtlicher Beziehung auf Phil. 2, 10 sagt: *„ἀληθῶς Χρ. ἐσταυρώθη καὶ ἀπέθανε, βλεπόντων τῶν ἐπουρανίων, ἐπιγείων καὶ ὑποχθονίων."* * Sollte aber auch aus dieser Stelle, dass die Himmlischen, Irdischen und Unterirdischen Augenzeugen des wirklichen Todes — nicht Scheintodes — Jesu gewesen sind, geschlossen werden können, dass Ignatius die Höllenfahrt indicirt, obwohl man ihn sehr wohl so verstehen kann, dass die Begrabenen den Begrabenen gesehen haben (rhetorisch ausgedrückt), so würde doch nur folgen, dass er Tod und Höllenfahrt der Seele identificirt, nicht aber kann über die Bedeutung dieser Thatsache als Erlösung der Patriarchen oder zu Gunsten der vorchristlichen Heiden etwas gefolgert werden. Nur den vorchristlichen Gläubigen lassen Justinus Martyr, Irenäus und Tertullian die Höllenfahrt zu Nutze kommen, indem sie in ihr die Erfüllung der Hoffnungen gepredigt sehen, wozu das A. Test. berechtigte; daneben aber weisen sie auf das Gesetz des Todes hin, dem auch der Heiland unterworfen gewesen. *„Dominus legem mortis servavit, ut fieret primogenitus a mortuis et commoratus usque ad tertiam diem in inferioribus terrae."* Irenäus *adv. haer.* V, cap. 31 und IV, cap. 27: *„descendisse Chr. evangelizantem et iis (qui sub terra sunt) adventum suum, remissam peccatorum existentem his, qui credunt in eum. Crediderunt autem in eum omnes, qui sperabant in eum i. e. qui adventum ejus pronuntiaverunt et dispositionibus ejus servierunt, justi et prophetae et patriarchae, qui-*

* In der *epist. interpolata* lautet die Stelle freilich ganz anders: *„καὶ κατῆλθεν εἰς ᾅδην μόνος, ἀνῆλθε δὲ μετὰ πλήθους καὶ ἔσχισε τὸν ἀπ' αἰῶνος φραγμὸν καὶ τὸ μεσότοιχον αὐτοῦ ἔλυσεν καὶ ἀνέστη διὰ τριῶν ἡμερῶν, ἐγείραντος αὐτὸν τοῦ πατρός."*

bus similiter ut nobis remisit peccata." Diese Worte können nur so verstanden werden, da *remisit* dasselbe Präteritum ist, wie *crediderunt* u. s. w., dass sie damals als sie glaubten an den Zukünftigen, von demselben auch Vergebung erhielten. Diesem gegenüber steht dann das Präsens *credunt* u. s. w.; nämlich durch die Erscheinung Christi im Fleische ist (auf Erden) Vergebung der Sünden für alle Glaubenden vorhanden. Die Vorstellung des Irenäus ist also die, dass die alttestamentlichen Heiligen bereits Sündenvergebung haben, nämlich in der Hoffnung des Glaubens im Erdenleben, dass aber im Hades in jenen drei Tagen Christus sich ihnen zeigt und die frohe Botschaft predigt, dass sein Erlösungswerk nun vollbracht sei und folglich auch ihre Hoffnung nicht zu Schanden geworden. Es erfolgt nämlich für sie die Aufhebung der Herrschaft, welche der Hades bisher über sie gehabt hat, und dazu gerade erschien ihnen Christus, „*ut eos extraheret et salvaret*" (V, cap. 31). Eine eigentliche Erlösung der Patriarchen durch die Höllenfahrt lehrt also Irenäus nur in sehr beschränkter Weise, denn da sie schon Sündenvergebung und Frieden im Erdenleben erlangt haben, so kann der neu hinzukommende Segen nur in der Steigerung der Seligkeit bestehen, wie sie der Uebergang vom Glauben zum Schauen mit sich bringt. Die Seelen sind bereits geborgen in Abrahams Schooss; nun kommt Jesus persönlich zu ihnen und predigt ihnen die Erfüllung des Bundes, wodurch ihre Freude erhöht wird. Und so ist auch das Wort Tertullians (*de anima cap.* 55) zu verstehen: „*Christus Deus, quia et homo mortuus et sepultus .... huic quoque legi satisfecit, forma humanae mortis apud inferos functus nec ante ascendit in sublimiora coelorum, quam descendit in inferiora terrarum, ut illic Patriarchas et Prophetas compotes sui faceret.*" Viele Könige und Propheten wollten ja gern den Heiland schauen (Luc. 10, 24); so bekommen sie ihn nun im Hades zu sehen, und werden seiner theilhaftig durch das Schauen, nachdem sie an ihn geglaubt haben bei Leibes Leben. Dass aber diese Heiligen erst müssten als Beute dem Teufel entrissen werden, oder dass noch andere Verstorbene des Heilandes theilhaftig geworden seien, lehrt Tertullian ebenso wenig wie Irenäus; ja der letztere rechnet sogar eine solche Wiederbringung der Ungläubigen unter die Häresieen. „*Marcion docuit Cainum et eos, qui similes sunt ei, et Sodomitas et Aegyptios et similes eis, et omnes omnino gentes, quae in omni permixtione malignitatis ambulaverunt, salvatos esse a Domino, quum descendisset ad inferos, et adcurrissent ei et in suum adsumsisse regnum*" (I, cap. 29.)

Nur bei den Alexandrinern geht die Lehre oder auch die Phantasie über das Vorstehende weit hinaus. Vergl. Guericke *De scholae Alexandrinae catecheticae theologia* S. 149 ff. 257. Die Allgemeinheit der göttlichen Gnade gegenüber allem jüdischen Particularismus steht für Clemens Alexandrinus fest, und deshalb muss sie seiner Meinung nach auch den vorchristlichen Geschlechtern noch nachträglich dargeboten werden, denen, die aus dem Gesetze, und denen, die aus der Philosophie gerecht waren, aber beide ohne Glauben und die letzteren noch durch Götzendienst befleckt. Sie sind nun im Hades; aber, fragt Clemens (*Strom.* V. cap. 6), „*οὐχὶ καὶ ἐν ᾅδου ἡ αὐτὴ γέγονεν οἰκονομία, ἵνα κἀκεῖ πᾶσαι αἱ ψυχαὶ ἀκούσασαι τοῦ κηρύγματος ἢ τὴν μετάνοιαν ἐνδείξωνται ἢ τὴν κόλασιν δικαίαν εἶναι, δ' ὧν οὐκ ἐπίστευσαν*“; Es würde, fährt er fort, keine geringe Ungerechtigkeit seyn, wenn die vor Christi Advent Verstorbenen, nachdem ihnen das Evangelium nicht verkündet und ihnen also keine Schuld des Glaubens oder Nicht-Glaubens beigemessen werden kann, dennoch das Heil erlangten oder auch bestraft würden. Es würde ja sehr unrecht seyn, sagt Clemens, diese Geschlechter ohne Weiteres zu verdammen, und nur die nachchristlichen Geschlechter an der göttlichen Gerechtigkeit Theil bekommen zu lassen. Die Gerechtigkeit Gottes verlangt es also, dass ihnen auch die Möglichkeit gegeben wird Busse zu thun und Glauben zu erlangen, und weil sie nun einmal gestorben sind, so kann dies nicht anders ausgeglichen werden als durch eine das Evangelium anbietende Predigt in der Unterwelt. Dies geschah bei der Höllenfahrt. „Wenn also der Herr aus keiner andern Ursache in die Unterwelt hinabstieg, als um das Evangelium zu verkündigen (wie er denn gewiss hinabgestiegen ist) so ist er entweder hinabgestiegen um es allen zu verkünden oder nur den Hebräern allein. Und wenn allen, so werden alle selig werden, welche glaubten, mochten sie auch zu den Heiden gehören, da sie doch bereits ihr Bekenntniss abgelegt haben werden. . . . . Wenn aber Christus nur den Juden das Evangelium verkündigt hat, welchen die Glaubenserkenntniss fehlt, die der Heiland wirkt, so ist klar, da bei Gott kein Ansehen der Person ist, dass auch die Apostel wie hier so auch dort den zur Bekehrung geeigneten Heiden das Evangelium gepredigt haben.“ Auf die erlösende Höllenfahrt Christi folgt also eine ganz ähnliche der Apostel — man sieht, es ist ein apologetisches Interesse, welches den Clemens veranlasst die Lehre von der Höllenfahrt so auszuspinnen: er will seinem Zeitalter gegenüber Gott rechtfertigen, dass derselbe nicht ungerecht erscheint gegen die nicht berufenen

Menschen. Eine allzu fragmentarische Anschauung über die Berufung der Heiden, die ihm, soweit sie ihm bekannt ist, nicht genügend erscheint, und die allerdings wohlgemeinte, aber doch immer etwas vermessene und über die Demuth von Röm. 11, 34 hinausgehende Vertheidigung der göttlichen Gerechtigkeit und Gnade treibt ihn in diese Theorie hinein, dass durch die Höllenfahrt Christi der Unterschied der Zeiten und die scheinbare Zurücksetzung der Heiden* ausgeglichen werde. Müssen wir diese Theorie aber auch schon billigen und mit Martensen empfehlen? Oder auch nur dies für die allgemeine Anschauung der alten Kirche halten? Schon Origenes betritt um die allgemeine Gnade Gottes zu retten andere und ebenso selbstgewählte Bahnen, und die Höllenfahrt steht ihm bei weitem nicht in der Wichtigkeit für die Heiden da als dem Clemens. Er sagt von Christo, nachdem Leib und Seele im Tode von einander gerissen: *„γυμνῇ σώματος γενόμενος ψυχῇ ταῖς γυμναῖς σωμάτων ὡμίλει ψυχαῖς ἐπιστρέφων κἀκείνων τὰς βουλομένας πρὸς αὐτὸν ἢ ἃς ἑώρα, δι' οὓς ᾔδει αὐτὸς λόγους ἐπιτηδειοτέρας“* (*Contra Celsum* II, cap. 43). Es fand also eine Art Gnadenwahl statt; wer zu Christo wollte, oder wen er für tauglich ansah, den zog Christus im Hades an sich; womit aber für Origenes noch nicht ausgeschlossen ist, dass auch die Andern, die nun noch zurückbleiben, endlich zu Christo bekehrt werden. Die Seelenerlösung bei der Höllenfahrt (*„καθάπερ τινὰ αἰχμαλωσίαν ἀπὸ τῶν τοῦ ᾅδου κευθμώνων ἀνελκύσας ἐλευθέρωσεν“*) ist nur ein Moment in der langen Reihe der Gnadenacte die zur Wiederbringung aller gehören. „Wir bekennen, sagt er gegen Celsus (VIII, cap. 72), dass der Logos sich alle vernünftigen Creaturen unterwerfen und zu seiner eignen Vollkommenheit verklären werde.... Unter den Krankheiten und Wunden des Körpers sind wohl solche, welche die Kunst der Aerzte nicht heilen kann, aber unter den Krankheiten der Seelen leugnen wir, dass irgend eine sei, die nicht könnte von Gott und dem allmächtigen Worte geheilt werden. Denn das Wort

---

* Auch Luther hat sich wohl mit dieser Frage beschäftigt, aber er löst sie richtiger: „Cicero, ein weiser und fleissiger Mann, hat viel gelitten und gethan. Ich hoffe, unser Herr Gott werde ihm und seines Gleichen gnädig seyn. Wiewohl uns nicht gebühret das gewiss zu sagen noch zu definiren und schliessen, sondern sollen bei dem Wort, das uns offenbart ist, bleiben: Wer gläubet und getaufet wird, der wird selig; dass aber Gott nicht könnte dispensiren und einen Unterschied halten unter andern Heiden und Völkern, da gebühret uns nicht zu wissen Zeit und Maasse.... Er kann wohl einem jeglichen geben nach seinem Gefallen.“ Tischreden 2873. Erl. Ausg. 62, S. 341 ff.

und seine Heilmittel sind mächtiger als alle Krankheiten der Seele und Er wendet sie bei einem jeden nach Gottes Willen an. *Καὶ τὸ τέλος τῶν πραγμάτων ἀναιρεθῆναί ἐστι τὴν κακίαν.*" Ueber dies schliessliche Erreichen des Ziels mögen nach Origenes viele Zeitalter hingehen, zeitliche und ewige Aeonen, aber nach und nach wird doch alles bei der Seligkeit bei Gott anlangen. „*Alii in primis, alii in secundis, nonnulli etiam in ultimis temporibus, et per majora ac graviora supplicia nec non et diuterna, ac multis, ut ita dicam, seculis tolerata, reparantur et restituuntur.*" (*de princ.* I, cap. 6, 3) Es wird also alles wieder restituirt „*infinitis et immensis labentibus seculis*" (*de princ.* III, cap. 6, 6), und diesem Zweck der allgemeinen Gnade Gottes, wie sie alle Verdammten zurück bringt, muss dann auch bei Origenes die Höllenfahrt Christi dienen. Nicht um irgend etwas zu erleiden, sondern um Seelen zu erretten und aus der Gefangenschaft zu erstreiten (*ὡς δεσπότης παλαίσων.. σώσων, homil in 1 Reg.*), ist Christus zur Unterwelt hinabgestiegen.

Wenn es nun gewiss ist, dass die von Martensen als allgemeine Anschauung der älteren Kirche hingestellte Ansicht im Grunde nur die des Clemens Alexandrinus und gewissermassen auch die des Origenes ist, ein Hülfsbeweis für die Darstellung der generellen Gnade Gottes, bei Clemens der berufenden Gnade, bei Origenes der erlösenden Gnade, so ist es andererseits ebenso gewiss, obwohl einige griechische Kirchenväter der Autorität der Alexandriner folgen, dass die grössere Mehrzahl, namentlich unter den Abendländern, ihm nicht beistimmen, und dass insonderheit in das *Symbolum apostolicum* diese Alexandrinische Erlösung der Gestorbenen nicht aufgenommen ist. Nicht vor dem Jahre 359* kommt auf einem Concil die Höllenfahrt Christi in das Bekenntniss, zuerst auf dem (arianischen) Concil von Sirmium, und hier heisst es in der dritten Glaubensformel: „Wir glauben, dass der eingeborene Sohn Gottes ... gelitten hat, gekreuzigt worden und gestorben ist „*καὶ εἰς τὰ καταχθόνια κατελθόντα καὶ τὰ ἐκεῖσε οἰκονομήσαντα, ὃν πυλωροὶ ᾅδου ἰδόντες ἔφριξαν*" (Fuchs, Bibliothek der Kirchen-Verss. II, S. 203). Wörtlich ebenso lautet das Bekenntniss der im selben Jahre zu Ariminum gehaltenen Versammlung, und ganz ähnlich die Formel zu Nice, ebenfalls aus dem Jahre 359: „*ταφέντα, κατελθόντα εἰς τὰ καταχθόνια, ὃν αὐτὸς ὁ ᾅδης ἐτρό-*

* Man findet meistens die Jahreszahl 357 angegeben, und allerdings versammelte man sich in diesem Jahre in Sirmium; aber die ersten beiden Glaubensbekenntnisse dieser Kirchenversammlung enthalten über den *descensus ad inferos* noch gar nichts.

μαξε" (Fuchs II, 260). Der Sinn dieses Bekenntnisses kann nicht zweifelhaft seyn. Man hat freilich gesagt (z. B. Matthes Symbolik S. 43 ff., und König, Die Lehre von Christi Höllenfahrt S. 126 ff.), dass die Aufnahme dieses Satzes ins Bekenntniss besonders aus Polemik gegen die Apollinaristen geschehen sei; aber in den genannten Symbolen kann diese Absicht nicht vorgelegen haben, da dann die Kategorien *ταφέντα κατὰ τὸ σῶμα, κατελθόντα δὲ ψυχῇ εἰς τὰ καταχθόνια* nicht gefehlt haben könnten, wie denn auch wirklich der neunte Kanon zu Constantinopel (381) lautet: „*εἴ τις λέγει, ὅτι οὐχ ὁ Λόγος τοῦ θεοῦ σαρκωθεὶς σαρκὶ ἐμψυχομένῃ, ψυχῇ λογικῇ καὶ νοερᾷ κατελήλυθεν εἰς τὸν ᾅδην, ἀνάθεμα ἔστω.*" Hier soll allerdings der apollinaristische Irrthum bezeichnet und verurtheilt werden; dort aber soll einfach die sieghafte Gestalt Christi, dem Hades und dem Fürsten des Hades gegenüber, ausgedrückt werden; sogar der Hades zittert und die Thürhüter desselben schaudern*, als Christus daselbst erscheint. Streitig könnte höchstens seyn, was unter den Worten *οἰκονομήσαντα τὰ ἐκεῖσε* zu verstehen sei; aber alles Uebrige muss Vermuthung bleiben, was nicht aus den daneben stehenden Worten sein Licht empfängt, und so scheint uns der Sinn kein anderer zu seyn als dieser, dass er sich als Sieger bezeugen sollte und wollte, und die Gewalt der Hölle für alle Zeiten zerstören. Nicht eine Erlösung der Patriarchen, noch weniger eine evangelische Predigt an die verstorbenen Heiden, sondern lediglich eine Besiegung der Hölle lehrt das sirmische und nicenische Symbol, und nachdem wir diesen Artikel zuerst in arianischen Formeln finden, womit natürlich keineswegs ein arianischer Ursprung bewiesen ist, geht er allmählig auch in die Glaubensformeln der orthodoxen Kirche über. „*Sciendum sane est,* sagt Rufinus in seiner *expositio in symbolum Apostolorum, quod in ecclesiae Romanae Symbolo non habetur additum: descendit ad inferna, sed neque in Orientis ecclesis habetur hic sermo; vis tamen verbi eadem esse videtur in eo quod sepultus dicitur.*" Rufinus billigt also das Vorhandenseyn dieses Artikels im Symbolum, wie denn z. B. das Taufsymbolum von Aquileja, die Grundlage von Rufins angeführter Schrift, diesen Zusatz schon hatte, und

* Nur eine vorgefasste Meinung kann so blind machen, diese dogmenhistorische Thatsache zu übersehen, wie wir es bei Fr. Splittgerber sehen: „Aber eben durch das wunderbare Ereigniss der Höllenfahrt Jesu Christi, welche um deswillen von den Vätern der Kirche auch in unser apostolisches Glaubensbekenntniss aufgenommen worden, ist ein Morgenroth der Freude angebrochen auch in diesem dunklen Reich des Todes." (Tod, Fortleben nach dem Tode und Auferstehung. Halle 1862, S. 92).

entschuldigt das sonstige Fehlen damit, dass mit dem Worte *sepultus* ja doch schon der *descensus ad inferos implicite* gesetzt zu seyn scheine. Dies können wir nun freilich nicht so ohne Weiteres zugeben, denn Rufinus bringt bei dieser Auslegung schon die Ansicht Tertullians und anderer Abendländer mit, dass Christi Höllenfahrt ein Zeichen sei davon, dass er wahrhaftig dem Gesetze des Todes verfallen sei; und so verschiebt er denn durch seine vorgefasste Meinung den Sinn des Symbols, der doch nach den Bekenntnissen von Sirmium, Ariminum und Nice nur auf Christi Sieg und Majestät gehen sollte. Das ist aber zuzugeben, dass wie Rufinus seine Ansicht von der Höllenfahrt dem apostolischen Symbol aufnöthigte, so ein jeder Kirchenvater seine eignen Gedanken damit verband, und zwar werden darin wohl alle übereinstimmen, dass sie die Höllenfahrt auf die Seele allein beschränken. König (a.a.O. S.89 ff.) führt in seinem Zeugenverhör sechs und dreissig Kirchenväter vor, aber nur einer, Theodotus, lehrt eine Höllenfahrt im Leibe der Auferstehung (S. 92). Wenn hingegen Athanasius, um eine der grössten Auctoritäten anzuführen, *de incarn.* I, cap. 13 sagt: „*σῶμα Χρ. μέχρι τάφου φθάσαν, ἡ δὲ ψυχὴ μέχρι ᾅδου διαβᾶσα*“, mag nun dies gegen Claudius Apollinaris geschrieben seyn, wie Döderlein (*Institutio* I, S. 222) behauptet, oder mag diese polemische Beziehung zu bestreiten seyn, wie Ch. W. F. Walch in der Historie der Ketzereien (III, S. 170 f.) sie gänzlich ableugnet — jedenfalls wird der *descensus ad inferos* lediglich von der Seele Jesu ausgesagt. Ebenso Hilarius Pictaviensis (*enarrat. ad Psalm.* 138): „*Humanae ista lex neccessitatis est, ut sepultis corporibus ad inferos animae descendant, quam descensionem Dominus ad consummationem veri hominis non recusavit.*“ Und weil man so die Höllenfahrt mit dem Tode beginnen und mit der Auferstehung enden liess, so hielt man es sogar für ketzerisch auch den Leib an derselben participiren zu lassen, und Leo der Grosse konnte schreiben (*epist.* 93): „*dogma, Christo ad inferos descendente, carnem ejus non requievisse in sepulcro, impium esse et ad Manichaei et Priscilliani doctrinam pertinere.*“

Welche Einmüthigkeit wird also in der ältesten Kirchenlehre übrig bleiben, als die, dass die Höllenfahrt geschah, während der Leib im Grabe ruhte? Die nackte Seele geht wie aller Menschen Seelen in den Hades und zwar bis an den dritten Tag, denn sie ist dem menschlichen Todesgesetze unterworfen in ihrer Weise, wie der Leib in seiner Weise — in diesem kurzen Satze werden wohl alle Väter zusammenstimmen, und auch wir müssen dies unterschreiben, wenn

wir anders lehren wollen, dass Christus wahrer Mensch gewesen und wahrhaftig gestorben ist, wie Menschen sterben — aber was darüber hinausgeht, darin sind die Väter nicht so einstimmig, wie Martensen sagt; und wenn einmal ihre Stimmen sollen gehört werden, so haben wir dasselbe Recht, ja ein grösseres, zu fordern, dass der einfache Sinn des apostolischen Bekenntnisses festgehalten werde, als zu verlangen, dass wir unsere Concordienformel nach den Theorien eines Clemens Alexandrinus berichtigen sollen. Der Sieg Christi über den Hades und seine Thürhüter, das ist die einfache, schriftgemässe Lehre im apostolischen Symbolum, als man diesen Satz zuerst darin bekannte, und so bekennen wir noch; ob ausserdem noch die Höllenfahrt eine Beziehung habe zu den verstorbenen Juden und Heiden, ob Tertullian sagen darf, dass die Patriarchen nun Christi theilhaftig werden, oder Origenes, dass Christus manche geeignet gefundene Seelen an sich gezogen, dies alles muss aus der übrigen Schrift entschieden werden und geht die Höllenfahrt selber zunächst nicht an; aber das wird nun die eigentliche Frage seyn, ob wir die Höllenfahrt in der Weise der alten Kirche mit dem Tode und seiner Gebundenheit identificiren dürfen.

Es wird allgemein angenommen, dass diese Gebundenheit vom Tode bis zur Auferweckung gewährt habe, und eine andere Auslegung lässt auch die Aussage des Petrus Apostelgesch. 2, 24 nicht zu: „ὃν ὁ θεὸς ἀνέστησε λύσας τὰς ὠδῖνας τοῦ θανάτου, καθότι οὐκ ἦν δυνατὸν κρατεῖσθαι αὐτὸν ὑπ' αὐτοῦ. Thomasius indessen weicht hiervon ab, indem er (Dogmatik II, S. 234 ff.) lehrt, dass Jesus zwar in diese ὠδῖνες und den κράτος des Todes hinabgesunken, aber auch „sofort durch göttliche Machtwirkung daraus entnommen" sei. „Nur wie einen Moment, nur als Durchgang zum Leben wird man jenen Todeszustand denken dürfen." Sobald Jesus also am Freitage gestorben war, wurde er auch sogleich (σήμερον) aus dem Todeszustande wieder erlöst, und „den Todesbanden entnommen trat die Seele Jesu in das Paradies ein, während der Leib im Grabe ruhte." Wäre dies wahr, dass die ὠδῖνες τοῦ θανάτου und das Verbleiben im Paradiese einander ausschlössen, und wäre es wahr, dass Petri Worte (Apostg. 2, 24) so könnten verstanden werden, dann würde es jedenfalls am consequentesten seyn, die ζωοποίησις (1 Petr. 3, 18) am Todestage eintreten zu lassen, und dann würde Christus ζωοποιηθεὶς τῷ πνεύματι zur Hölle gefahren seyn. So Bengel, Rinck, Schmidt. Aber es ist zunächst völlig unerwiesen, dass der Aufenthalt im Paradiese der Todesge-

bundenheit widerspricht, und die Worte Petri (Apostelg. 2, 24) können schlechterdings nur so verstanden werden, dass in der Auferweckung die ὠδῖνες gelöst seien. Der Todeszustand wird hier unter dem Bilde der Geburtswehen dargestellt, die mit der Geburt des neuen Lebens, mit der Geburt des Auferstandenen endigen. Also nicht Jesus fühlt diese Todesschmerzen — denn er hat schon am Kreuze gerufen: es ist vollbracht —, sondern vielmehr der Tod, denn er muss seine Beute, die er vergeblich festhalten möchte, wieder fahren lassen, und den Lebendigen gleichsam gebären. „Es war ein wunderlicher Krieg, sagt Luther, da Tod und Leben rungen." Es ist unmöglich, dass der gestorbene Jesus soll im Tode gehalten, Leib und Seele, die in ihrer Trennung von einander dem Todeszustande verfallen sind, müssen wieder zu einander gefügt werden, und zwar was gesäet war verweslich, muss auferstehen unverweslich und geistlich. Dies ist die *λύσις τῶν ὠδίνων*, dies die *ζωοποίησις τῷ πνεύματι*, nicht der Eingang der nackten Seele ins Paradies, sondern die Rückkehr derselben in den Leib.

Setzen wir also die Höllenfahrt vor diese Zusammenfügung von Leib und Seele, so identificiren wir sie mit dem Todeszustande, und diese Ansicht sehen wir neuerlichst in verschiedener Weise von Delitzsch (Psychologie, 2. Aufl. S. 412 ff.) und von Laible (Zeitschr. f. luth. Theol. u. Kirche 1863. I. S. 22 ff.) vertreten, beide in wesentlicher Uebereinstimmung mit Hofmann, obwohl ihm in der speciellen Exegese nicht immer folgend.

Schon in „Weissagung und Erfüllung" II, S. 10 ff. stellte Hofmann eine Erklärung von 1 Petr. 3, 19 auf, welche sich zwar an die des Augustinus und seiner Nachfolger anlehnte, aber doch ein wesentlich neues Moment charakteristisch darbot. Augustin sagt nämlich (*ep.* 99 *ad Evodium*): „*Spiritus in carcere inclusi sunt increduli qui vixerunt temporibus Noe, quorum spiritus i. e. animae erant in carne et ignorantiae tenebris velut in carcere conclusae; Christus iis non in carne, qui nondum erat incarnatus, sed in spiritu i. e. secundum divinitatem praedicavit.*" Die zweite Hälfte behält Hofmann bei. „Mit *σάρξ* und *πνεῦμα* bezeichnet der Apostel die beiden Seiten des Lebens Jesu: nur die erstere aber ist ihm vor seiner Menschwerdung fremd gewesen, wogegen er im pneumatischen Leben auch vor derselben gestanden hat. ... Er ist hingegangen und hat geprediget, ohne Glauben und Gehorsam zu finden." So hat Christus im Geiste zu Noah's Tagen Busse gepredigt; die erste Hälfte der Erklärung Augustins verwirft Hofmann indess, wie schon Beza sie verworfen hat:

„Christus olim in diebus Noe praedicavit spiritibus illis qui nunc in carcere meritas dant poenas“ (s. Huther z. d. St.). Und so erklärt Hofmann: „Die bei Leibes Leben seiner Predigt nicht gehorcht haben, werden nach dem Tode für das letzte Gericht aufbehalten als *τὰ ἐν φυλακῇ πνεύματα.*“ Diese Exegese wird in „Schriftbeweis“ II, 1. S. 335 ff. wiederholt und gegen alle seitdem erhobenen Einsprüche vertheidigt. Aber sie hat uns ebensowenig überzeugt, wie sie die Billigung von Thomasius und Delitzsch erlangt hat. „Meinte der Apostel, so sagt Thomasius a. a. O. S. 239, eine Wirkung des Geistes Christi in der Vorzeit, mich dünkt, er hätte dafür keinen sprachlich ungeeigneteren Ausdruck wählen können, als dieses *πορευθείς*, und dachte er als diejenigen, an welche sie erging, die zur Zeit der Fluth lebenden Menschen, er hätte sie kaum missverständlicher bezeichnen können, als mit: *τὰ ἐν φυλ. πν.* Diesen, heisst es, habe er geprediget, und zwar, wie es sogleich näher erklärt wird: *ἀπειθήσασί ποτε, ὅτε ἀπεξεδέχετο* u. s. w., also eine Verkündigung an die Geister Verstorbener, die einst ungläubig waren und deshalb in der *φυλ.* für das eigentliche Endgericht aufbewahrt werden. Dazu kommt endlich der bedeutsame Gegensatz zu v. 22: der Hinabfahrt steht gegenüber die Auffahrt Christi in den Himmel, den Geistern im Gefängniss die Engel und Gewalten droben: jene schauen in ihm den Sieger über den Tod, diese untergeben sich ihm als dem Herrn. Ich finde also hier ein geschichtliches Factum berichtet.“ Die meisten Momente dieser Entgegnung können wir nur billigen, nämlich die Folgerungen aus den Worten *πορευθείς ἐκήρυξεν, ἀπειθήσασί ποτε* und *πορευθεὶς εἰς οὐρανόν;* dagegen würde an sich nichts entgegenstehen, die vormals Lebendigen, jetzt Verstorbenen und in der Hölle Bewahrten durch *τὰ ἐν φυλακῇ πνεύματα* zu bezeichnen. Wir haben ja in 1 Petr. 4, 6 ein ganz ähnliches Beispiel, wie wir sogleich sehen werden, dass Todten (nämlich die jetzt todt sind) das Evangelium gepredigt worden (nämlich damals als sie noch im sarkischen Leben sich befanden). Und so erkennt es denn auch Huther an, dass durch die Augustin-Beza-Hofmann'sche Auslegung den Worten *τοῖς ἐν φυλ. πν.* ihr Recht geschehen sei. Aber freilich nur abgerissen vom Zusammenhang der übrigen Gegengründe. Sollte nämlich diese Predigt Christi zu den Tagen Noahs geschehen seyn, so müsste *ποτέ* zu den Pradicatsbegriffen *πορευθείς* oder *ἐκήρυξε* gesetzt seyn; da es aber bei dem Dativ *ἀπειθήσασι* steht, so wird der Unglaube und der Ungehorsam der Hörer in eine frühere Zeit versetzt als die der nunmehrigen Predigt. Die Zeit des Unglaubens steht nun fest durch den

Temporalsatz, wo die Zeit Noahs geschildert wird; die Zeit der Predigt wird aber auch angezeigt durch die Worte *ζωοποιηθεὶς δὲ τῷ πνεύματι, ἐν ᾧ καὶ τοῖς ἐν φυλ. πν. πορ. ἐκήρ.* Ist es nämlich gewiss, dass mit dieser Belebung die *λύσις τῶν ὠδίνων τοῦ θανάτου* d. h. die Auferweckung gemeint ist, durch welche Christus in ein pneumatisches Lebensgebiet versetzt worden, so muss die hier unmittelbar angefügte, den vormals ungläubigen Geistern geschehene Predigt eine Bezeugung seyn in diesem pneumatischen Lebensgebiet. Als er das dem sarkischen Leben entgegenstehende pneumatische Leben in der Auferstehung betrat, da richtete er seine Predigt an die Geister im Gefängniss aus — sie haben diese Predigt also gehört als Geister und nicht im sarkischen Leben zu Noahs Zeit.

Laible (a. a. O. S. 49) stimmt ganz mit Hofmann überein und vertheidigt die Predigt vor der Sündfluth. „Dieser Charakterisirung der Hörer der Predigt Christi in den Tagen Noahs entspricht es, dass es heisst: *ἐκήρ. ἀπειθήσασιν.*“ (Nein, es heisst *ἀπειθήσασί ποτε*). „Die Predigt war von Ungehorsam der Hörer begleitet und trotzdem erfolgte sie; eine Verbindung des *part. aor.* mit dem gleichzeitigen *verb. finit.* zur Bezeichnung eines die Handlung begleitenden Umstandes, der es an Analogieen im neutestamentlichen Sprachgebrauch keineswegs fehlt, z. B. Col. 2, 15; Act. 16, 23.“ Aber die beiden angezogenen Stellen beweisen nichts, da es nicht auf die Participialform, sondern auf das *ποτέ* ankommt, welches Wort Laible auch wohlweislich ganz auslässt. Viel eher wären Stellen zu vergleichen wie Col. 1, 21, wo sogar das *part. praes.* mit *ποτέ* in eine frühere Zeit hinweist (*καὶ ὑμᾶς ποτὲ ὄντας ἀπηλλοτριωμένους . . νυνὶ δὲ ἀποκατήλλαξεν*). Ferner meint Laible unsere Erklärung damit anfechten zu können, dass er sagt, *πορευθείς* (v. 19) habe kein Ziel bei sich, könne also nicht als Parallele zu *πορ. εἰς οὐρανόν* (v. 22) angesehen werden. Aber wenn auch nicht geschrieben steht: *πορ. εἰς φυλακήν*, so wird ja das Ziel in dem zu *ἐκήρυξε* gehörigen Dativ genügend angegeben. Nicht sowohl ein Ort ist das Ziel des Hinganges, als die Predigt, die den Personen gilt. Uebrigens müssen wir L. entgegenhalten, dass *πορεύεσθαι* in keiner Weise „nachgehen“ heisst, so dass schon hierin der Zweck der rettenden Liebe läge, sondern „hingehen“; und da ist es denn doch nicht zu übersehen, dass Petrus v. 19 u. 22 die Auferstehung Jesu zweimal zu einem *πορεύεσθαι* in Beziehung setzt, das erste Mal um den vormals ungehorsamen Geistern zu predigen (Höllenfahrt), das zweite Mal um sich zur Rechten Gottes zu setzen (Himmelfahrt). Diesen

Sachverhalt wird man auch nicht dadurch ändern, dass man stillschweigends ποτέ zu ἐκήρυξε zieht: „Nachgegangen ist der Heilsmittler einstens den in Gewahrsam befindlichen Geistern trotz ihres Ungehorsams." Ganz gegen die griechische Wortstellung; aber Laible hat allerdings seinen Vordermann schon an Hofmann, der seine sonstige grammatische Schärfe verlassend hier zu Gunsten seiner Ansicht sagt: „die Zeitbestimmung ποτέ mit folgendem ὅτε gehört nicht blos zu ἀπειθήσασιν allein, sondern auch (?) zu πορευθεὶς ἐκήρυξεν." (Schriftbew. II. 1, S. 339.) Ebenso Besser, Bibelstunden VI, S. 253: „In demselbigen Geiste, in welchem Christus jetzt durch die Predigt der Apostel bei uns ist, ging er einmals hin" (also ποτέ zu πορευθείς gezogen) „und predigte durch Noah" u.s.w.

Diese grammatische Ungenauigkeit richtet sich selbst, und deshalb kann denn auch Delitzsch sich mit Hofmann's und Besser's Deutung nicht befreunden. Er gibt zu (a.a.O. S. 412), dass Christus im Hades erschienen sei und den Geistern im Gefängnisse sich ἐν πνεύματι als der Lebendige erwiesen habe — aber, sagt er, „er erschien in der Todtenwelt während der Grabesruhe seines unverweslichen (?) aber noch nicht verklärten und auferstandenen Leibes als Geist, nichts desto weniger aber in der unaufgelösten Einheit seiner gottmenschlichen Person als der durch die Bande des Hades hindurchbrechende Lebensfürst." Wir haben schon vorhin ausgesprochen, dass wer die Höllenfahrt vor die Auferweckung setze, also in die Zeit der ὠδῖνες τοῦ θανάτου, Jesum als den Todten und nicht als den Lebendigen zur Hölle fahren lasse. Aber Delitzsch will dieser Gefahr ausweichen, indem er sagt: „Die Worte ζωοπ. δὲ πν. können nach dem neutestamentlichen Sprachgebrauch nur von der Auferweckung verstanden werden, deren Folge die Auferstehung war. Die Aussage der zwischenzuständlichen Thatsache beginnt erst mit ἐν ᾧ, und eben durch dies ἐν ᾧ (nicht blos ᾧ) wird sie als eine leiblos geschehene bezeichnet. Der Geist an sich bedurfte, da er die Macht unauflöslichen Lebens (δύναμις ζωῆς ἀκαταλύτου Hebr. 7, 16) war, keiner Lebendigmachung." (S. 413). Aber das Subjekt zu ἐκήρυξεν und πορευθείς ist gar nicht πνεῦμα, sondern Christus. Zwei Lebensweisen stehen einander hier gegenüber, die in der σάρξ und die im πνεῦμα. Die erstere verlor er durch die Tödtung (θανάτωσις), zu der zweiten ging er ein durch die Auferweckung (ζωοποίησις); zwischen beiden liegt der Tod mit seinem κράτος und seinen ὠδῖνες. In der pneumatischen Lebensform besass Christus also ebensowohl einen Leib als in der sar-

kischen; in derselben Lebensform ging er nun in den Hades, nach welcher er auferweckt wurde; also nicht „leiblos." Sollte demnach die Ansicht von Delitzsch Geltung haben, so dürfte es schlechterdings nur heissen: πνεῦμα Χρ. ἐκήρυξεν. Aber von „dem Geist an sich" d.h. als Stück des Menschen Jesus, wie Luc. 23, 46., dichotomisch oder trichotomisch aufgefasst, ist hier gar nicht die Rede, sondern nur vom pneumatischen Lebensgebiet, so dass wir uns gar nicht mit der Beantwortung des Einwurfs zu befassen brauchen, dass „der Geist an sich keiner Lebendigmachung bedurfte." Aber das bedarf des Widerspruchs, dass der Geist an sich in der Todtenwelt sich „als der durch die Bande des Hades und des Grabes hindurchbrechende Lebensfürst" bezeugen könnte. Das Grab bindet ja den Geist nicht, der Hades (auf Del.'s Standpunkt) auch wohl nicht, wenn der Geist unauflösliches Leben ist. Aber die Totalität der Persönlichkeit des Heilandes ist zertrümmert, und so lange die Trümmer noch nicht wieder zusammengefügt sind, so lange haben die Todesbande die Gewalt (κράτος), und es bedarf eben noch des Beweises, ob er der Lebensfürst ist oder nicht. Die Predigt im Zwischenzustande wäre also sehr verfrüht. Oder war vielleicht der Leib vor der Auferstehung schon unverweslich, wie ihn Delitzsch nennt? Konnte der Geist Jesu auf diese Eigenschaft des Leibes als Zeichen des Triumphes hinweisen? Wir müssen dies entschieden bestreiten, da es zum Stande der Erniedrigung Christi gehört, dass sein Leib sterblich und sein Leichnam verweslich war, wie der aller Adamskinder, nur dass in den acht und dreissig Stunden die Verwesung nicht eintrat, sicherlich nicht blos in Folge der Myrrhen und der Aloe (Joh. 19, 39. 40), sondern in Folge einer speciellen göttlichen Behütung (Ps. 16, 10). Aber so lange die Grabesruhe dauerte, so lange hatte der Hades seine Seele verschlungen (Apostg. 2,31) und sein Geist allein, mögen wir auch noch so trichotomisch theilen, mehr als Delitzsch selbst lieb seyn möchte, that noch nichts um diese Todesbande zu lösen und zu durchbrechen. Dies geschieht eben erst in der Auferstehung, in „der mit der Auferstehung zusammenfallenden Erweckung des Leichnams, mit welcher das Geistesleben der Verklärung seinen Anfang nahm", wie D.'s eigne Worte lauten.

Das wird also nach 1 Petr. 3, 18—20 feststehen müssen, dass der ganze Christus im Auferstehungsleibe in die Hölle gefahren (gegen Delitzsch) und dass er dort den Geistern, die vormals nicht geglaubt hatten, gepredigt habe (gegen Hofmann). Unsere alten Dogmatiker nannten dies eine

praedicatio legalis et damnatoria, aber Delitzsch und viele Andere lassen Christum „das neutestamentliche Evangelium“ predigen, und Thomasius gesteht, dass er „sich weder die eine noch die andere Ansicht anzueignen vermag.“ (S. 242.) Gegen die ältere Ansicht von der Verdammungspredigt spreche Eph. 2, 15 — wir können aber den zwingenden Grund nicht einsehen, warum der Frieden bringende Christus nicht auch Richter seyn und bleiben sollte —, für die neuere Ansicht von der evangelischen Predigt im Todtenreiche wisse er keinen rechten Anknüpfungspunkt in der Heilslehre zu finden. Es gibt auch keinen, sagen wir, denn die scheinbar günstige Stelle 1 Petr. 4, 6 redet durchaus nicht von einer Predigt in der Geisterwelt, und übrigens erfordert der ganze Zusammenhang der christlichen Lehre, dass wir die berufende, gnadenreiche Predigt auf das irdische Leben beschränken. Wie sollte insonderheit Petrus von einer solchen evangelischen Predigt und einer Suspension des göttlichen Gerichts etwas lehren, da er doch sagt (2 Petr. 2, 4—9), dass Gott die gottlosen Engel nicht verschont, sondern *παρέδωκεν εἰς κρίσιν τηρουμένους*, ferner dass er die antediluvianische Welt nicht verschont, sondern nur Noah gerettet habe, endlich dass er die Ungerechten zum jüngsten Gericht aufbewahre (*οἶδε κύριος . . . ἀδίκους εἰς ἡμέραν κρίσεως κολαζομένους τηρεῖν*)! Wie verträgt sich mit diesen deutlichen Aussprüchen, welche doch namentlich auch die ewige Verdammniss des in der Sündfluth untergegangenen Weltalters (*ἀρχαίου κόσμου . . . κόσμου ἀσεβῶν*) bezeugen, wie verträgt sich hiermit der Satz, dass den antediluvianischen Todten das Evangelium nachträglich gepredigt sei, damit sie sich nun noch zu Christo bekehren möchten? Man irrt zunächst schon darin, dass man 1 Petr. 3, 19 und 4, 6 sachlich combinirt, auf dasselbe predigende Subjekt zurückführt, und den Inhalt der beiden Predigten identificirt. Wenn Petrus sagt: *εἰς τοῦτο γὰρ καὶ νεκροῖς εὐηγγελίσθη*, so erfordert der causale Zusammenhang, dass diese Todten dieselben sind, wie in v. 5, wo gesagt wird, dass Christus Lebendige und Todte richten wird — also nicht etwa geistlich Todte d. h. Ungläubige und unwissende Heiden, wie Augustin* und nach ihm Jo. Gerhard (*Loc.* 27, *cap.* 8. *Tom.* XVII. *pag.* 207 ff.) und Klemm (in der Fortsetzung des

---

* *Augustini epist.* 99 *ad Evod.: „Fieri potest ut mortuos dixerit infideles h. e. in anima mortuos, de qualibus dicitur: „dimittite mortuos ut sepeliant mortuos suos“; vivos autem qui credunt in eum, non frustra audientes: „surge, qui dormis et exsurge a mortuis, et illuminabit te Christus“; de qualibus ipse Dominus dicit: „veniet hora et nunc est, quando mortui audient vocem filii Dei, et qui audierint, vivent.“ Proinde etiam*

Pfaff'schen Bibelwerks) deuten. Die νεκροί sind also wirklich Gestorbene. Wenn es nun aber heisst, der Zweck der evangelischen Predigt sei gewesen, ἵνα κριθῶσι μὲν κατὰ ἀνθρώπους σαρκί, ζῶσι δὲ κατὰ θεὸν πνεύματι, so ersieht man deutlich, dass die Hörer der Predigt noch Fleisch und Blut an sich trugen, als ihnen gepredigt wurde. Sie standen noch im Fleischesleben, die evangelische Predigt sollte ihnen aber dienen zur Belebung des geistlichen Lebens. Diese Predigt lag für Petrus schon in der Vergangenheit (εὐηγγελίσθη), ja die Hörer des Evangeliums waren zu seiner Zeit schon entschlafen (νεκροί), aber gehört haben sie es ebenso gut wie seine Zeitgenossen, die Lebendigen, und beide Theile sehen dem jüngsten Gerichte entgegen. So lehrt Petrus an dieser Stelle, so ermahnt er die Lebendigen, dass sie Angesichts ihres Richters bei Leibes Leben (ἐν σαρκί; 2, 2) dem Willen Gottes leben sollen, und weist hin auf die Todten, welche dieselbe Buss- und Gnadenpredigt gehört haben und an demselben Tage sich stellen müssen zum Gerichte. Wir können noch heutiges Tages uns ähnlich ausdrücken z.B. am Grabe eines Christen: Die Todten und Lebendigen sind getauft worden, sind zur Gnade Gottes gerufen worden u.s.w. Darin wird Niemand etwas Anstössiges finden, denn die Todten sind noch immer dieselben Personen vor Gott, die sie waren bei Leibes Leben und die sie wieder werden sollen am jüngsten Tage. Deshalb können wir nur durchaus billigen, wie Ströbel diese Stelle erklärt (Zur Eschatologie. Zeitschr. f. luth. Theol. u. Kirche 1855, III. S. 503); ferner Philippi in der kirchlichen Glaubenslehre IV, 1. S. 168; ebenso Hofmann a. a. O. S. 340, jedoch mit der Einschränkung, dass wir seine Combination mit 1 Petr. 3, 19 nicht billigen. Zezschwitz (*Petri Apostoli de Christi ad inferos descensu sententia* S. 54 ff.) und Laible (a.a.O. S. 85 ff.) beschränken die Zahl der Todten zu sehr auf die verstorbenen Christen, wogegen entschieden der enge Zusammenhang mit v. 5. spricht, und Thomasius erscheint uns unnöthig zaghaft, wenn er diese Stelle „wo möglich noch dunkler“ * als 1 Petr. 3, 19 nennt. Sie

---

hoc quod sequitur: „propter hoc et mortuis evangelizatum est etc.“ non cogit apud inferos intelligi. Propterea enim in hac vita mortuis evangelizatum est i. e. infidelibus et iniquis, ut, quum crediderunt, judicentur quidem secundum homines in carne h. e. in diversis tribulationibus et in ipsa morte carnis, unde etiam apostolus alio in loco dicit tempus esse ut incipiat judicium a domo Domini; vivant autem secundum Deum spiritu, quia et in ipso fuerint mortificati, quum morte infidelitatis et impietatis detinerentur.“

* Auch König (a. a. O. S. 30) nennt dies „die dunkelste Stelle in dieser ganzen Lehre“, und sie muss es seyn, wenn die Predigt nicht

ist jedenfalls heller, weil sie kein ἅπαξ λεγόμενον enthält, sondern denselben dogmatischen und paränetischen Inhalt wie 1 Thess. 4, 13 ff., worauf auch schon Ströbel und Hofmann verweisen.

Oder sollte vieleicht Huther Recht haben — und es stimmen ihm ja heutzutage die meisten Exegeten bei —, wenn er zu dem Worte ἐκήρυξεν (1 Petr. 3, 19) sagt, dass hierunter „dem biblischen Sprachgebrauch gemäss die Verkündigung des Evangeliums als der Heilsbotschaft zu verstehen ist"; und zu εὐηγγελίσθη (1 Petr. 4, 6): „dass das ἐκήρυξεν dort dem εὐηγγελίσθη hier entspricht, was von Bengel wegen des verschiedenen Genus der Verba mit Unrecht geleugnet wird." Somit wären beide Stellen schon wegen des Prädikatsbegriffs materiell identisch. Aber das Wort κηρύσσειν, sowie die aus gleicher Wurzel erwachsenen κήρυξ und κήρυγμα werden durchaus nicht ohne Weiteres von der evangelischen Predigt gebraucht. Ich möchte die bezüglichen neutestamentlichen Stellen am liebsten in drei Classen zerlegen: 1) solche, die das ausdrückliche Objekt εὐαγγέλιον oder ein ähnliches, wie ἄφεσις ἁμαρτιῶν, oder ganz besonders Χριστός hinzufügen; 2) solche, die ausdrücklich ein anderes Objekt als diese Heilsbotschaft setzen oder doch fordern; und 3) solche die ganz allgemein reden. Die zur ersten Classe gehörigen Ausdrücke sind überwiegend (z. B. Matth. 24, 14; 26, 13; Marc. 16, 15; Col. 1, 23; 1 Thess. 2, 9; Luc. 4, 19; 24, 47; Apostg. 19, 13; 1 Cor. 15, 12; 2 Cor. 1, 19. 1 Tim. 3, 16.). Aber warum wird denn jedesmal das Objekt von κηρύσσειν hinzugefügt, wenn es sich von selbst verstehen soll, dass es die Heilsbotschaft ist? Vielmehr scheint hieraus zu folgen, dass das Objekt erst den Sinn completirt, dass ohne dies Objekt auch ein anderer Sinn möglich ist. Hiergegen spricht nicht, dass einige Male das Objekt nicht ausgedrückt, und der Sinn doch der evangelische ist (Marc. 1, 7. 1 Cor. 15, 11—14. 1 Tim. 2, 6); denn in allen diesen Fällen ist das logische Objekt von κηρύσσειν in dem ganzen Zusammenhang schon indicirt; diese Stellen schliessen sich also der ersten Classe an. Davon sind aber solche Stellen zu unterscheiden, die ganz allgemein lauten, wie Marc. 7, 36: ὅσον δὲ αὐτὸς αὐτοῖς διεστέλλετο, μᾶλλον περισσότερον ἐκήρυσσον; je mehr er es ihnen verbot, desto mehr verkündigten sie es, nämlich die wunderbare Genesung des Taubstummen, nicht aber speciell die evangelische Heilsbotschaft. Sie fühlten sich zu Herolden

---

ἐν σαρκὶ sondern ἐκ τοῦ σώματος angehört wurde. Dann ist der Finalsatz trotz aller Künstelei unauflöslich.

dessen berufen, was sie gesehen hatten, obwohl es sollte verborgen bleiben, und so befiehlt Christus auch seinen Jüngern an einem andern Orte (Matth. 10, 27), dass sie öffentlich und laut verkündigen sollen, was sie im Verborgenen gehört haben (*ὃ εἰς τὸ οὖς ἀκούετε, κηρύξατε ἐπὶ τῶν δωμάτων*). Auch in dieser Stelle kommt es gar nicht sowohl auf das Objekt als auf die Form der Thätigkeit an, und der Inhalt der Predigt wird ebenso gut das Gericht über die Unbussfertigen als die Gnade für die Bussfertigen seyn. Dass aber wirklich das Gericht Gottes den Inhalt eines *κήρυγμα* nach neutestamentlichem Sprachgebrauch bilden kann, beweist zunächst Matth. 12, 41. Die Predigt des Jona in Ninive (*κήρυγμα Ἰωνᾶ*) war doch wahrlich keine Gnadenerbietung, sondern die kategorische, nicht einmal conditionale Ankündigung, dass die Stadt nach vierzig Tagen untergehen solle. Jona war der Herold Gottes, der dies Gericht verkündigen musste; und dass nun doch noch Busse und Verzeihung folgte, lag nicht etwa in dem Bereich seines *κήρυγμα*, sondern im Verhalten des gnädigen Gottes zu den noch im sarkischen Leben stehenden Niniviten. Ebenso wird Noah (2 Petr. 2, 5) nicht genannt ein Prediger der Busse, sondern ein Prediger der Gerechtigkeit (*κήρυξ δικαιοσύνης*), womit keineswegs eine *praedicatio evangelica*, sondern vielmehr nur eine *praedicatio legalis* bezeichnet seyn kann, welche die Unbussfertigen (*κόσμον ἀσεβῶν*) nur immer sicherer in das göttliche Gericht hineinführt. Mit einem solchen Gerichte setzt auch 2 Tim. 4, 2 das Wort *κηρύσσειν* in eine nicht zu übersehende Beziehung. Angesichts des gerechten Gottes und des zum zukünftigen Richter bestimmten Jesu befiehlt Paulus dem Timotheus: *κήρυξον τὸν λόγον*, aber nicht blos Gnade anbietend, sondern auch das Gericht androhend: *ἔλεγξον, ἐπιτίμησον, παρακάλεσον*. So müssen denn Gottes Herolde und Boten (1 Tim. 2, 7) den Empfänglichen und den Verhärteten predigen, den Einen die Gnade, den Andern das Gericht; in dem Prädikatsbegriff liegt beides, wie auch in ihrem Amte, und nun muss der übrige Zusammenhang entscheiden, nach welcher Seite hin das *κηρύσσειν* gerichtet worden ist. Recht gut sagt v. Zezschwitz, dass *κηρύσσειν* weder speciell bedeute das Evangelium predigen noch auch ganz allgemein verkündigen (obwohl wir doch auch hierfür einige Stellen angeführt haben), sondern „die Reichsverkündigung, die Reichspredigt bringen.“ (a. a. O. S. 35.) Zu dieser Bedeutung würde dann als Grundstelle anzusehen seyn Matth. 24, 14: *καὶ κηρυχθήσεται τοῦτο τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας ἐν ὅλῃ τῇ οἰκουμένῃ*, und die Anwendung auf 1 Petr. 3, 19 würde die seyn, dass der lebendig gewordene

Christus den verdammten Geistern den Sieg seines Reiches thatsächlich bezeugt. Der Zusammenhang entscheidet, dass κηρύσσειν hier eine *praedicatio legalis et damnatoria* ist, nicht ein εὐαγγελίζειν, wie ein solches 1 Petri 1, 12 und 4, 6 ausdrücklich gemeint ist.

Das aus 1 Petr. 3, 18 ff. gewonnene exegetische Ergebniss kann also durch 1 Petr. 4, 6 nicht alterirt werden, da jene Stelle mit dieser letzteren ebenso wenig combinirt werden darf als mit Apostg. 2, 24. Für die Glaubenslehre resultirt also Folgendes: Nachdem die Todesbande durch die ζωοποίησις gelöst, und der Leib Christi auferweckt worden zu einem geistlichen Leben, ist Christus (d. h. der ganze Christus, Gott und Mensch mit Leib und Seele) als der Lebendige und als der Siegesfürst zur Hölle gefahren. Seine Waffe gegen dies Reich war das Schwert des Geistes, das Wort seiner Predigt, nicht einer berufenden und erlösenden, sondern einer richtenden und niederschmetternden Predigt. Ihm selber kann der Tod, und der des Todes Gewalt hat, nichts mehr anhaben, denn er steht nunmehr im geistlichen Leben da; ebenso wenig aber den Seinigen, denn Haupt und Glieder sollen gleich sicher wohnen. In der Höllenfahrt liegt demnach für uns Christen der Trost, wie der Dresdener Kreuzkatechismus so schön sagt: „wenn wir bedenken: Christus habe in seiner Höllenfahrt über den Satan triumphirt; also dass nun alle, die an ihn glauben, von der Hölle erlöst, in den Himmel kommen und selig werden sollen.“ Die Höllenfahrt nützt den Seinigen, den Gläubigen, nicht aber den Ungläubigen und Verdammten; sie nützt auch vor allen Dingen den Lebendigen, dass sie nicht in die φυλακή hineinkommen, nicht aber Todten, dass sie aus dem Kerker wieder herauskommen — wer anders lehrt, der lehrt es auf seine eigne Phantasie hin und möge wohl zusehen, dass er das Fundament nicht unterwühle und das ganze Gebäude der Christenlehre nicht erschüttere.

Aber hat nicht sogar Luther oftmals anders gelehrt, so dass die Gegenlehre wenigstens eine Entschuldigung daran haben muss? Weil es hergebracht ist von den grossen Schwankungen Luthers in diesem Lehrstück zu reden, so ist es nothwendig etwas genauer darauf einzugehen, worin sie bestehen, wie sie zu beurtheilen sind, und welches denn die feste Lehre ist, die er gewissermassen testamentarisch uns hinterlassen hat, so dass die Concordienformel einfach darauf verweist.

Im Jahre 1519 in der Erklärung des 16. Psalms steht Luther noch ganz auf dem Standpunkte derjenigen Kirchen-

väter, welche lehren, dass die Höllenfahrt nichts anderes sei als das Unterworfenseyn Jesu unter das Todesgesetz. Unter Herbeiziehung von Apostg. 2, 24 sagt er: „*Dolores mortis et inferni pro eodem ego habeo. Infernus enim est pavor mortis i. e. sensus mortis, quo horrent mortem et tamen non effugiunt damnati, nam mors contemta non sentitur, estque velut somnus. Videmus autem, scripturam duo loca tribuere mortuis, foveam corpori et infernum animae. At Petrus hic non dicit solum infernum seu mortem esse soluta in Christo, sed dolores inferni seu mortis, quia, etsi multi sancti in sepulchro et inferno ubique dolore fuisse credantur, qui et in pace mortui sunt, tamen Christus, sicut cum summo dolore mortuus est, ita videtur et dolores post mortem in inferno sustinuisse, ut nobis omnia superaret. Ita ego interim verbis Petri inhaerebo, donec meliora doctus fuero, ut Christum prae ceteris omnibus non solum mortem, sed etiam dolores mortis seu inferni sensisse credam.*“ (*Opp. lat.* der Erl. Ausg. 15, S. 378 ff.) So gehört denn die Höllenfahrt zum Stande der Erniedrigung Christi, und Luther überbietet sogar noch die Kirchenväter, indem er Christus *prae ceteris omnibus* leiden lässt, auch nach dem Tode. Aber er sagt „*videtur*“ (es scheint mir so) und fügt hinzu, dass er diese Meinung festhalten wolle „*donec meliora doctus fuero.*“ Stellt nun Luther später eine andere Meinung auf, so hebt er damit die frühere als unberechtigt auf — aber selbst in dieser Psalmerklärung können wir das Moment der Wahrheit nicht verkennen, das Moment nüchterner Wahrheit. Ist es denn nicht ganz richtig, dass die Schrift zwei Orte (*sit venia verbo*) für den Todten nennt, Grab und Hades (oder Scheol) für Leib und Seele? So ging die Seele des Heilandes in den Hades, und der Leib wurde in das Grab gelegt. Unhaltbar ist in der Erklärung nur zweierlei, einmal dass Christus im Hades sollte besondere Schmerzen des Todes erlitten haben — eine Ansicht, die nur durch die Uebersetzung „ὠδῖνες = Schmerzen“ entstanden ist, und jedenfalls gegen das Wort verstösst „es ist vollbracht“, sowie gegen das andere „heute wirst du mit mir im Paradiese seyn“ — dann aber auch zweitens, dass dieser Eingang der Seele in den Todeszustand für den sieghaften *descensus ad inferos*, wie ihn Petrus beschreibt, an die Stelle gesetzt werden soll. Halten wir nur jenes Moment der Wahrheit fest, aber vermischen wir es nicht wie die Kirchenväter mit der Höllenfahrt, dass er den Geistern im Gefängniss gepredigt hat.

Aber Luther will zunächst nichts davon wissen, dass 1 Petr. 3, 18 ff. auf die Höllenfahrt Bezug haben soll. Er sagt in der 1522 gepredigten, 1523 gedruckten Erklärung der

Epistel: „Das ist ein wunderlicher Text und ein finsterer Spruch, als freilich einer im N. Test. ist, dass ich noch nicht ganz gewiss weiss, was S. Peter meint. Aufs Erste lauten die Worte also, als hab Christus den Geistern d. i. den Seelen, die vor Zeiten sind ungläubig gewest, da Noa die Archen bauet, geprediget. Das verstehe ich nicht, kann es auch nicht auslegen, es hat es auch noch Keiner ausgelegt.“ (51, S. 458). Er erlaubt freilich die übliche Deutung von der Höllenfahrt, „dass Christus, nachdem er am Kreuz verschieden war, sei niedergestiegen zu den Seelen und hab ihn da gepredigt“, er will solchen Exegeten nicht wehren, da es also Verstand leiden möchte; „ich weiss aber nicht, ob St. Peter das wolle sagen. Aber die Wort mögen auch wohl einen solchen Verstand geben, dass der Herr Christus, nachdem er gen Himmel ist gefahren, im Geist kommen sei und predigt habe, doch also dass sein Predigen nicht leiblich sei.“ Warum denn aber erst nach der Himmelfahrt? Luther sieht ja die klaren Worte *ζωοποιηθεὶς πνεύματι* vor sich; deshalb sagt er: „Der Text gibt es nicht, dass er so sei hinunter gefahren, als er ist gestorben, zu den Seelen und ihn gepredigt habe. Denn er sagt also: in demselbigen, nämlich da er getödtet ist nach dem Fleisch und lebendig gemacht nach dem Geist, d. i. da er sich des Wesens im Fleisch und der natürlichen Werk des Leibs geäussert hat und ist in ein geistlich Wesen und Leben getreten, wie er ist jetzt im Himmel, da ist er hingegangen und hat gepredigt. Nu ist er ja nicht mehr in die Hölle gefahren, nachdem er ein solch neu Wesen an sich genommen: darum muss mans verstehen, dass er solchs nach der Auferstehung gethan hat.“ (ebend.) Luther sieht also recht wohl, dass die von Petrus berichtete Thatsache mit der Auferstehung des Herrn zusammenhänge; weil es ihm nun noch feststand, dass die Höllenfahrt mit dem Tode gesetzt sei, so deutet er die Begebenheit geistlich. Das Predigen ist zu deuten vom Predigtamt der Apostel, welches der Herr mit seinem Geiste begleitet, „er ist geistlich auch dabei“; das Hingehen soll ebenso geistlich gedeutet werden; die Hörer sind alle die im Gefängniss des Teufels (d. h. in diesem Erdenleben) gefangen liegen. „Da ist die Figur, die man nennt *synecdoche, ex parte totum;* das ist nicht ebendenselbigen (Zeitgenossen Noahs hat er gepredigt), sondern die denen gleich sind und eben so ungläubig als jene.“ (S. 460) Für diese Deutung will Luther nun freilich, wie er selbst sagt, „nicht zu hart drob fechten“, aber er unterlässt doch nicht eine Meinung zu excludiren, welche gegenwärtig Mode geworden ist. „Das kann ich aber nicht wohl gläuben, dass Christus

hinabgefahren sei zu den Seelen, und habe ihnen da geprediget; so ist die Schrift auch dawider und sagt, dass ein jechlicher, wenn er dahin kommt, werde empfangen wie er gegläubt und gelebt hat. Dazu weil es nicht gewiss ist, wie sichs mit den Todten hält, so kann man den Spruch nicht wohl dahin deuten.“ Und gerade so entschieden verbietet Luther die Stelle 1 Petr. 4, 6 von einer evangelischen Predigt nach dem Tode zu deuten. „Er setzt doch dazu: dass sie gerichtet werden nach dem Menschen am Fleisch. Nu (d. h. nach dem Tode) haben sie ja nicht Fleisch; darum kann es nicht verstanden werden, denn von Lebendigen. .... Man darf nicht Sorge haben (d. h. diese Frage wird hier gar nicht behandelt und geht uns überhaupt nichts an), wie Gott die Heiden verdammen werde, die vor viel hundert Jahren gestorben sind, sondern die da jetzund leben; darum ist es gesagt von Menschen auf Erden.“ (S. 467.) Luther versteht es nun mit Augustinus so, „dass die Ungläubigen todt heissen“, wogegen wir freilich nach dem Context haben Einsprache thun müssen — aber das ist immer wohl zu beachten, wie Luther sich nicht davon will abbringen lassen, dass der Mensch hernach empfängt, nach dem er gehandelt hat bei Leibes Leben. Der „seltsame, wunderliche Text“ kann unmöglich diesen Lehrsatz umstossen, und in dieser Festigkeit müssen wir ihm jedenfalls trotz aller Kirchenväter alexandrinischer Richtung, trotz Martensen und Delitzsch, trotz König, Güder und vieler Anderer folgen.

Aber es sind immer nur leitende Gedanken gewesen, die wir bisher bei Luther gefunden haben, in jener Psalmerklärung richtige Gedanken über die Seele Jesu innerhalb des *triduum*, innerhalb der *ὠδῖνες τοῦ θανάτου*, und in dieser Erklärung von 1 Petri die richtigen Gedanken, dass die berichtete Begebenheit in Zusammenhang stehen müsse mit der Auferstehung, aber nicht etwa mit einer Erlösung Verstorbener. Diese Gedanken sind durchaus schriftgemäss, alles Uebrige ist der Versuch einen schwierigen Text zurecht zu legen, und Luther selbst ist gross genug um seine Vermuthungen nicht für maassgebend zu halten. Und doch bietet Luther uns auch Festes, Bekenntnissmässiges dar, nämlich in einer Predigt am Osterabend 1532 (Hauspostille 3, S. 279) und in der Auslegung des andern Artikels des christlichen Glaubens, 1533 auf dem Schloss zu Torgau gepredigt. (20, S. 127 ff.)

In der zuerst erwähnten Predigt sagt Luther: „Denselbigen Artikel will ich jetzt für mich nehmen, weil ich schwach bin und nicht weiss, wie lange ich leben möchte, und der

Rottengeister und Schwärmer zu viel sind, auf dass ich meine Meinung und Bekenntniss hinter mir lasse, und fromme Herzen wissen, was ich von diesem Artikel gehalten habe." Er empfiehlt zunächst die üblichen Bilder von der Höllenfahrt, warnt dagegen vor dem Klügeln und allen Disputationen, weil man es doch nicht ergründen könne „wie" Christus zur Hölle gefahren sei. „Der christliche Glaube (d. h. *Symbolum apostolicum*) zeuget, dass er zur Hölle gefahren ist, und die heil. Schrift gründet diesen Artikel mit klaren deutlichen Worten Ps. 16: ... und Ephes. 4: ... Aber wie es zugegangen sei, das wirst du nicht ergründen, und wenn du auch schon zehnmal weiser wärest, denn Salomon, so wirst du es dennoch nicht erlangen. Darum ist mein treuer Rath, du lässest's bei den einfältigen Worten und kindischen Bildern bleiben." (S. 281) „Wenn ein Christ oder Einfältiger sieht an der Wand gemalet, wie Christus eine Fahne in der Hand hat, die Hölle stürmet und die Teufel austreibet; oder wenn er hört zu Ostern singen: der die Hölle zerbrach, und den leidigen Teufel darin überwand, damit erlöst der Herr die Christenheit u. s. w., so denkt er von Stund an: Ist das wahr, so hat Christus den Teufel überwunden und gebunden. Das ist recht und christlich gedacht, denn es ist auch in der Wahrheit also." (S. 283) „Wie man es nur fassen kann, entweder durch äusserliche Bilder oder ohne äusserliche Bilder, so ist's recht und gut, wenn man nur kein Ketzer wird, und dieser Artikel nur fest bleibet, dass unser Herr Jesus Christus sei zur Hölle hinuntergefahren, habe die Hölle zerbrochen, den Teufel überwunden, und die, so vom Teufel gefangen waren, erlöset." Mit allem diesem bekennt Luther Thatsache und Zweck der Höllenfahrt, aber zum Bekenntniss gehört ihm auch noch die Ungetheiltheit der Person Jesu, wiewohl ihm auch hierbei ein Geheimniss bleibet, „wie es zugegangen, dass der Mensch da im Grabe gelegen und doch zur Hölle gefahren ist." Dies „Wie" mag unergründlich seyn, aber der Glaube verlangt die Ungetheiltheit. „Ich glaube an den ganzen Mann, dass er wahrhaftiger Gott und wahrhafter Mensch mit Leib und Seele ungetheilt zur Hölle hinuntergefahren ist und die Hölle zerbrochen hat. ... Seine Seele ist in der Hölle nicht gelassen, wie der 16. Psalm von ihm sagt. Wo aber die Seele ist, da gehöret auch der Leib zu, nach der Schriftsprache, welche den ganzen Menschen heisset Seele." (S. 285) Der Fortschritt gegen die oben angeführte Psalmerklärung ist also der, dass Luther nun nicht mehr die Höllenfahrt in die Erduldung der *dolores mortis et inferni* setzt, sondern nun in die Ueberwindung der Hölle; und zwar richtet dies

der ungetheilte Christus aus, während er damals nur die Seele leiden liess („*caro quidem ejus requievit in spe, sed anima ejus infernum gustavit*"). Ob wir nun den exegetischen Schlussfolgerungen aus Ps. 16 gänzlich beistimmen können, darauf kommt es bei der Frage nach Luthers Bekenntniss durchaus nicht an; zu beachten ist nur, dass er nicht die Seele getrennt, sondern den ganzen Christus bei der Höllenfahrt thätig (nicht leidend) seyn lässt, denn so allein wird Christus ein Sieger seyn können. Und das ist doch immer das Ziel, worauf Luthers Bekenntniss hinaus will: „daran liegt's dass ich wisse und glaube, das Thor sei aufgestossen, der Teufel gebunden und gefangen, die Hölle zerbrochen und zerrissen, dass mich und alle, die an ihn glauben, weder Hölle noch Teufel gefangen nehmen noch mir schaden kann." (3, S. 286).

Was nun Luther in der Hauspostille lehrt, als testamentarische Hinterlassenschaft, dasselbe findet sich denn auch in der Torgauer Predigt, ein Jahr später. Sein Bekenntniss lautet kurz: „Ehe er auferstanden und gen Himmel gefahren ist und noch im Grabe lag, ist er auch hinunter zur Hölle gefahren, auf dass er auch uns, die da sollten darinnen gefangen liegen, daraus erlösete." (20, S. 165) Hieran schliesst sich dieselbe Empfehlung der Bilder, wie mans pflegt an die Wände zu malen, dass er „die Seinen herausholt"; aber auch dieselbe Warnung vor spitzigen Gedanken, „wie es möge zugegangen seyn, weil es ja nicht leiblich geschehen ist, sintemal er die drei Tage ja im Grab ist blieben." (S. 166.) Unter den unnützen Fragen wird auch hier noch besonders die Zertrennung Christi genannt, ob etwa die Seele allein hinunter gefahren sei; „ich soll's auch hie nicht theilen", wie in den übrigen Erlebnissen Christi, und soll es lieber unergründet lassen „wie es möge zugegangen seyn, dass der Mensch da im Grabe liegt, und doch zur Hölle fährt." (S. 169).

Wo nun so ausdrücklich die Ungetheiltheit Christi betont wird, und auch dem Leibe Christi ein Antheil an der Höllenfahrt vindicirt wird, da muss es uns wundern, dass Frank in seiner sonst so ausgezeichneten historischen Untersuchung (Theologie der Concordienformel III, S. 425) dies nur eine „scheinbare Entscheidung" nennt. In Wirklichkeit sei die vorher von Luther unbestimmt gelassene Frage, welche er eine unnütze nenne, offen gelassen, „denn von der Höllenfahrt Christi soll ja nur in demselben Sinne gelten, dass sie der ungetheilten Person Christi eigne, wie von seinem Begräbniss." Aber wenn es auch wahr ist, dass Luther sagt: „Die ganze Person Gott und Mensch, mit Leib und Seel, ungetheilt, von der Jungfrauen geboren, gelitten, gestorben

und begraben; also soll ich's auch hie nicht theilen, sondern glauben, dass derselbe Christus Gott und Mensch in einer Person zur Hölle gefahren, aber nicht darin blieben ist" (a. a. O. S. 169; man vergleiche übrigens die Parallelstelle in der Hauspostille 3, S. 285), so sagt er doch in der näheren Ausführung vom Begräbniss nirgends (wie es ja auch nicht möglich war zu sagen), dass er mit Leib und Seele begraben sei, sondern nur dass „er mit seinem heiligen Leibe angerühret hat" was uns alle treffen muss (20, S. 164), nämlich dass „wir alle müssen unter die Erde beschorren, verfaulen und verwesen" (S. 163); wogegen er bei der Höllenfahrt ausdrücklich den Leib einschliesst: „Seele aber heisset er nach der Schrift Sprache nicht wie wir ein abgesondertes Wesen vom Leibe, sondern den ganzen Menschen." (S. 169) „Der Mensch liegt da im Grabe (also doch zunächst der Leib) und fährt doch zur Höllen" (S. 169.) „Es (d. h. das Niederfahren in die Hölle) ist nicht leiblich geschehen, sintemal er (d. h. der Begrabene) die drei Tage im Grabe ist blieben." (S. 166) Luther ermüdet nicht Widerspruch auf Widerspruch zu häufen, um das einfache Bekenntniss recht ins Licht zu stellen, dass er „mit Leib und Seele ungetheilt" zur Hölle gefahren, und doch zu behaupten, dass das Räthsel sich nicht lösen lasse. Kurz und gut lässt sich's freilich wohl behaupten *ex analogia fidei*, dass er mit Leib und Seele muss zur Hölle gefahren seyn; darüber hinaus werden's „viel weitläufiger unnützer Fragen." (S. 169)

Exegetisch stützt sich Luther bei alle dem lediglich auf Ps. 16, 10 und von der petrinischen Stelle ist bisher nirgends die Rede. Dennoch neigt er später auch zu der Ansicht, obwohl er sich nie sicher ist, dass 1 Petr. 3, 18 ff. auf die Höllenfhhrt zu beziehen sei. So in der Erklärung der Genesis. (*Opp. lat.* Erl. Ausg. 2, S. 221 ff.) „*Hac tam horibili poena*, sagt er mit Bezug auf die Sündfluth, *Petrus apostolus quoque motus videtur, ut non aliter quam fanaticus loquatur talia verba, quae ne hodie quidem a nobis intelligi possunt. Ita enim dicit* 1 Petr. 3, v. 19. 20: . . . . *Mirabile profecto judicium et vox paene fanatica, quam Apostolo horribile hoc spectaculum expressisse videtur. Constituit enim Petrus his ipsis verbis, fuisse quendam incredulum mundum, cui post mortem mortuus Christus praedicaverit. Si hoc ita verum est, quis dubitet, Christum secum ad illos vinctos in carcere adduxisse etiam Mosen et Prophetas ut faceret novum et credulum mundum ex incredulo? In hanc sententiam profecto Petri verba sonant, etsi ego de iis nihil pronuntiem.*" Man sieht, mit welchem Widerstreben sich hier Luther unter den Text beugt. Das kann er sich nicht länger verbergen,

dass die πνεύματα ἐν φυλακῇ die Zeitgenossen Noahs sind, denen Christus nach seinem Tode in der Hölle gepredigt hat. Und weil er nun das κηρύσσειν gleich εὐαγγελίζειν nimmt, so tritt ihm hier der befremdende Gedanke entgegen, in wahnsinnige Worte gefasst, dass Christus auch in der Hölle noch einer ungläubig gestorbenen Welt predigt. „Wenn dies so wahr ist," sagt Luther, denn er kann es kaum glauben, dass er den petrinischen Text richtig sollte verstanden haben, dann kann es nur so mit der übrigen Heilslehre und biblischen Geschichte ausgeglichen werden, dass er noch Kinder und ähnliche Herzen aus der antediluvianischen Generation habe retten wollen. *„Porro non dubium est, quin illi, quos incredulum mundum vocat, non sint impii contemtores verbi et tyranni, de quibus certum est quod damnati sunt, si in peccatis suis sunt oppressi; sed vocare videtur incredulum mundum infantes et alios quos simplicitas sua impedivit, ne possent credere, si quidem scandalis mundi non secus ac rapido fluvio accepti et in praeceps acti sunt, ut simul perirent, octo autem animae tantum salvarentur. Ad hunc modum exaggerat Petrus magnitudinem horribilis irae, et tamen commendat etiam patientiam Dei, qui verbo salutis eos non privavit, qui tum non crediderunt, vel credere non potuerunt, quod exspectarent patientiam Dei, nec possent persuaderi futurum ut Deus simul totum mundum tam atrocibus poenis subjiceret."* Wir sehen also, dass Luther sich nothgedrungen dazu bequemt, aber freilich nur in sehr beschränkter Weise, an eine bei Christi Höllenfahrt geschehene evangelische Predigt zu denken. Die Apostel hätten ja öfter *revelationes singulares* gehabt, *„de quibus disputare multum, arrogans et stultum est"*; dazu gehöre auch diese *„revelatio de Christo docente animas, si quae tempore diluvii perierunt, ad quam fortasse non inepte referemus articulum symboli de Christo ad inferos descendente."* Vergleichen wir nun diese Exegese (1536) mit der früheren (1523), so findet Fortschritt und Rückschritt statt. Der Fortschritt ist, dass er die Allegorie verlässt, dass er Christus selber als das predigende Subjekt, die noachische Generation als die Hörer erkennt und den Vorgang in der Hölle geschehen lässt, so dass er ihn auf die Höllenfahrt (mit der Beschränkung *fortasse non inepte*) bezieht. Der Rückschritt aber, dass er den Zusammenhang mit der Auferstehung aus den Augen verliert (*„potuit mortuus praedicare mortuis"*), den er doch damals schon so richtig erkannt hatte, und dann dass er sich auf Vermuthungen einlässt über eine Predigt an Todte, nachdem er früher ganz richtig ausgesprochen, dass dawider die Schrift sei. Wir werden also auch bei dieser Auslassung Luthers das Gute

benutzen können, und brauchen uns durch das Falsche um so weniger beirren zu lassen, als Alles an seinem eignen testamentarisch gegebenen Bekenntnissworte muss gemessen werden. Und dies ist in jenen beiden Osterpredigten enthalten, von welchen die eine, in Torgau gehalten, in der Concordienformel als massgebend genannt wird.

Aber hier müssen wir wieder Frank entgegentreten, welcher behauptet, die Concordienformel entscheide fast gar nichts, sondern lasse alle theologischen Fragen offen (a. a. O. S. 425 f.). Er beruft sich hierfür auf die Epitome. „Hiernach soll nicht disputirt werden weder darüber, ob die Höllenfahrt Christi geschehen sei vor oder nach seinem Tode, noch ob dies mit der Seele allein oder nach der Gottheit allein, oder mit Leib und Seele, geistlich oder leiblich zugegangen; eben so wenig darüber, ob dieser Artikel gehöre zum Leiden oder zum herrlichen Triumph Christi." Allerdings, entgegnen wir, disputirt soll nicht werden, wohl aber einfältig geglaubt und gelehrt, nämlich so wie Luther zu Torgau gepredigt hat. Weit entfernt nämlich, die Frage offen zu lassen, ob die Höllenfahrt vor oder nach dem Tode geschehen, unterscheidet die Concordienformel ausdrücklich Begräbniss und Höllenfahrt von einander und bekennt, dass Christus nach dem Begräbniss zur Hölle gefahren, *„post sepulturam ad inferos descenderit"* (*Sol. declar. pag.* 788 bei Hase). Und ebensowenig wie in diesem Falle, gibt die Concordienformel auch überhaupt das Bejahen oder Verneinen der angeführten Fragen frei. Disputirt werden soll nicht, ob Christus mit der Seele allein, oder mit der Gottheit allein zur Hölle gefahren, wohl aber soll einfältiglich mit Luther bekannt werden, dass die ganze Person Gott und Mensch (*„tota persona Deus et homo."* ebend. bei Hase) zur Hölle gefahren, also wie Luther sagt, mit Leib und Seele. Und nicht disputirt werden soll darüber, ob die Höllenfahrt zum Leiden oder zum Triumphe Christi gehört, wohl aber soll einfach geglaubt und bekannt werden, dass Christus als Ueberwinder zur Hölle gefahren sei und sie für uns alle zerstört habe.

Somit beantwortet die Concordienformel in aller Kürze weit mehr als Frank zugeben will, und unsers Erachtens kann es keinen Augenblick zweifelhaft seyn, dass sie den Artikel von der Höllenfahrt zum Stande der Erhöhung rechnet, wie dies auch alle Commentatoren der Concordienformel von Hutter (*libri christ. Concord. explicatio p.* 917) bis auf Göschel (die Concordienformel nach ihrer Geschichte, Lehre und kirchlichen Bedeutung S. 124) anerkannt haben. Im Artikel 9 gibt sie ja freilich keine direkte Erklärung

hierüber ab; aber da im 8. Artikel die *exaltatio* in der *resurrectio a mortuis* und dem *adscensus in coelos* besteht, die *humiliatio* aber mit dem Todesleiden abschliesst (bei Hase S. 767), so ist die Entscheidung, wie Begräbniss und Höllenfahrt auf die beiden Stände vertheilt werden müssen, von selbst gegeben. Die Thatsache des Begräbnisses gehört zur Erniedrigung, denn sie legt den Leib an den Ort der Verwesung — aber die Ueberwindung der Hölle „nach der Begräbniss" gehört zur *exaltatio super omnes creaturas in coelo et in terra*, denn hier zeigt sich schon der Lebendige, der den Tod überwunden hat. Frank sagt freilich (S. 429), dass diese Frage „ebenso unbeantwortet" bleibt, wie die andern, „ob Christus bei seiner Niederfahrt die Qualen der Hölle erduldet, ob er mit der Seele oder sonstwie hinabgefahren sei"; da wir nun aber gesehen haben, dass die Concordienformel diese letzteren Fragen wirklich entscheidet, so können wir die Worte Frank's in der Weise gegen ihn selbst wenden, dass wir sagen: eben in diesen Antworten ist die Entscheidung gegeben, ob die Höllenfahrt zur Erniedrigung oder zur Erhöhung gehöre.

Wenn nun die Concordienformel sagt *„post sepulturam"*, so hat dies ohne Künstelei nur den Sinn, dass die Höllenfahrt zwischen Begräbniss und Auferstehung zu setzen sei, wie denn auch Luther zu Torgau predigte: „ehe er auferstanden und gen Himmel gefahren ist und noch im Grabe lag, ist er auch hinunter zur Hölle gefahren." Ströbel befindet sich also in einer Differenz nicht blos mit der „alttheologischen Ansicht", sondern mit der Concordienformel selbst, wenn er die Höllenfahrt auf die Auferstehung folgen lässt (Zeitschr. f. luth. Theol. u. Kirche 1855, III. S. 501). Wie genau der Zusammenhang des Auferstehungslebens mit der Höllenfahrt ist, haben wir selber mehrfach betont denen gegenüber, welche den Todten unter den Todten auftreten lassen, und deshalb können wir diese Differenz, da sie nur in einer temporellen Verschiebung des Factums besteht, für keine erhebliche halten. Dennoch möchten wir Ströbels Ansicht nicht billigen und die altlutherische Unterscheidung der *vivificatio* und der *resurrectio* „eine dogmatische Curiosität" nennen. Beides soll ja keineswegs von einander gerissen werden in der Weise, dass es auch eine *vivificatio* ohne *resurrectio* gäbe, sondern die *resurrectio* im engeren Sinne (denn im weiteren Sinne begreift sie die *vivificatio* mit in sich) ist das Heraustreten des Lebendigen aus dem Grabe an den Ort der Lebendigen. So gefasst wird immer die *vivificatio* als das erste Moment der Auferstehung gelten können, wobei

zuzugeben ist, dass die Unterscheidung nicht gemacht worden wäre, wenn man nicht die Höllenfahrt nach 1 Petr. 3, 19 mit der Auferstehung in Verbindung setzen müsste. Fragt man aber nach der besten Ordnung, nach chronologischer oder logischer Reihenfolge, wie man will, so empfiehlt es sich jedenfalls die Höllenfahrt vor und nicht hinter die Auferstehung zu setzen, ohne sie indessen von ihr abzuschneiden. Der Lebendige nämlich, der so eben noch von der Todesgebundenheit im Hades gehalten war, zeigt sich, sobald er ζωοποιηθεὶς τῷ πνεύματι ist, zuerst diesem Todesreiche und predigt ihm durch seine Lebensgestalt das Gericht und die Zerstörung, dann aber auch zeigt er sich im Lande der Lebendigen, den Seinigen zum Troste und zur Stärkung ihres Glaubens. Wir stimmen also Philippi bei, wenn derselbe nach älteren Vorgängern sagt: „Wir werden demnach zwischen der ζωοποίησις und der ἀνάστασις Christi noch zu unterscheiden haben. Die ζωοπ. ist die Wiederbelebung Christi selbst, welche der ἀνάστασις voraufgeht. Denn als der Wiederbelebte ist er zunächst zur Hölle abgestiegen und dann erst auf Erden erschienen, in welcher Erscheinung des Wiederbelebten auf Erden die Auferstehung besteht.“ (Kirchliche Glaubenslehre IV, 1. S. 171). Die Stelle 1 Petr. 3, 18 ff. lässt diese Auslegung sehr wohl zu, und deshalb scheiden wir uns nicht ohne Noth von der einfältigen Lehre Luthers und der Concordienformel, die sich in dieser temporellen Frage an eine uralte einmüthige Tradition anlehnt, welche von einer Höllenfahrt nach der Auferstehung nichts weiss.

Nach allen diesen Erörterungen wenden wir uns wieder zum Anfange zurück und fassen die Resultate zusammen in der Hoffnung, dass der eine oder der andere Leser in seinem „Kinderglauben“ möge befestigt worden seyn und aus dem Beigebrachten einiges Material möge entnommen haben zur Abwehr moderner Theorien. Also kein epochemachender Einfluss der Höllenfahrt auf den *limbus Patrum*, den alttestamentlichen Scheol, noch weniger die Einrichtung einer bleibenden evangelischen Predigt für die im Unglauben Verstorbenen; ferner keine Vermischung der Höllenfahrt mit dem Todeszustande des Herrn Christi und keine Zertheilung seiner Person, so dass die Seele allein zur Hölle gefahren wäre. Auf jedem dieser Irrwege stürzt man sich in die allergrössten dogmatischen Schwierigkeiten und reisst sich von der Schrift los, welche den ganzen Christus zur Hölle fahren lässt um dort das Gericht zu predigen, nachdem er sein neues Leben angenommen; der rechte Weg ist eben der längst betretene, dass wir mit der Concordienformel nicht viel disputiren über

das Wie, wohl aber einfältig glauben und lehren, wie schon Luther nach der Schrift geglaubet und insonderheit in Torgau gelehret hat. „Also glaube ich auch hie, dass Christus selbs persönlich die Hölle zerstöret und den Teufel gebunden hat; Gott gebe die Fahne, Pforten, Thor und Ketten sei hölzern, eisern oder gar keine gewesen; da liegt auch nichts an, wenn ich nur das behalte, so durch solche Bilder wird angezeigt, das ich von Christo gläuben soll; welches ist das Hauptsück, Nutz und Kraft, so wir davon haben, dass mich und alle, die an ihn glauben, weder Hölle noch Teufel gefangen nehmen noch schaden kann." (20, S. 170).

Zur Onomastik.

Von

Dr. **J. C. M. Laurent.**

Es ist eine bekannte Regel, dass persönliche Eigennamen zur Unterscheidung von ihrem Stammorte den Ton zurückziehen, so dass man also *Ἐυμένης* neben *εὐμενής* betont — eine Regel, die mindestens dem Norddeutschen auch aus der deutschen Penultima-Betonung des Personennamens August neben der Ultima-Betonung des Monatsnamens August begreiflich ist. Dagegen erklärt Tischendorf in den Prolegomenen (*p. LXI*) seiner *editio septima*, dass die Codices der überwiegenden Mehrzahl nach *Ἐπαινετός* statt *Ἐπαίνετος*, *Διοτρεφής* statt *Διοτρέφης*, *Τυχικός* statt *Τύχικος*, *Φιλητός* statt *Φίλητος* bieten. Aber nichts destoweniger schreibt Tischendorf *Ἔραστος*, *Σωσθένης*, *Ἑρμογένης*, *Βλάστος*, *Κάρπος*, *Πύῤῥος*, warum also nicht auch *Ἐπαίνετος*, *Διοτρέφης*, *Τύχικος*, *Φίλητος*? Ist doch die richtige Betonung nicht ohne handschriftliche Autorität, wenngleich nur der Minderzahl der Codices. In solchen Dingen, wo eine wohlbegründete Regel vorliegt, hat meines Erachtens die mechanische Befolgung des zufällig Ueberlieferten vor der Forderung kritischer Consequenz zurückzutreten.

Mit vollem Rechte aber betont Tischendorf *Ὑμέναιος* gegen Wahl und Wilke, welche falsch *Ὑμεναῖος* schreiben. Ebenso schreiben Wilke und Bruder in der Concordanz falsch *Συντύχη* statt *Συντυχή*. Vgl. Tischendorf zu Phil. 4,2 in *ed.* VII,

Lachmann und Cobet haben kein Recht, *Φήλιξ* zu schreiben; denn die alten Grammatiker lehren, dass *ιξ* und *υξ* am Ende kurz sind, selbst wenn das *ι* und *υ* von Natur lang ist. S. Mehlhorn, Gr. S. 158. Tischendorf schreibt also jetzt mit Recht *Φῆλιξ*.

Der Name des Pontius Pilatus erscheint, so viel ich weiss, immer als *Πόντιος Πιλάτος*. Diese Betonung *Πιλάτος* ist auffallend. Denn da *Pilatus* doch, sei es nun von *pīlum* abzuleiten, oder von *pileus*[1], jedenfalls ursprünglich langes *ā* hat, so wäre entweder *Πίλατος*, oder *Πιλᾶτος* die erwartete Betonung. Für die letztere sprechen nun die ältesten Handschriften. Dagegen ist die Perispomene nicht festzuhalten in *Λίνος* und *Τίτος*.

Schliesslich sei noch bemerkt, dass man besser *Μωϋσῆς* als *Μωυσῆς*, besser *Λευεί*, *Λευείς* als *Λευΐ*, *Λευΐς*, besser *Σεμεεί* oder *Σεμεείν*, als *Σεμεΐ* oder *Σεμεΐν* schreibt.

Was bisher von mir bemerkt wurde, verdanke ich zumeist den leider als *opus postumum* erschienenen gründlichen und höchst dankenswerthen Grammatischen Untersuchungen über die biblische Gräcität von K. H. A. Lipsius (1863)[2]; eigene Beobachtungen machten es mir gewiss, dass noch manche andere Namen anders zu betonen seyn dürften als es in den gangbaren Ausgaben geschieht. Es wird z. B. zu lesen seyn: *Ἀμπλιᾶς*, nicht *Ἀμπλίας*, *Ἀντιπᾶς*, nicht *Ἀντίπας*, *Ἀπολλῶς*, nicht *Ἀπολλώς*, *Σιλᾶς*, nicht *Σίλας*. Denn die *ὑποκοριστικὰ* auf *ᾶς* sind Perispomena. S. Lobeck, *pathol. p.* 505. Arkadios *ἐπιτομή* S. 21 f.

Miscellen.

1. Ueber die jüngsten Massnahmen zur Verbesserung der Schwedischen Kirchenagende.*

Die Liturgie ist bekanntlich eine und dieselbe in der ganzen schwedisch-lutherischen Kirche, und es ist bei Strafe verboten,

---

[1] Gewiss von *pilum*, was Renan benutzt, um den Procurator romanhaft als Abkömmling eines tapfern Mannes, der einen Ehrenspiess (*pilum*) erhalten hatte, zu illustriren; s. dagegen P. Cassel, über Renans Leben Jesu (1864) S. 44 f. D.

[2] Das treffliche Werk, vom Sohne des Verstorbenen, Prof. Lipsius in Wien herausgegeben, kommt dem wissenschaftlichen Bedürfniss entgegen, welches ich kurz vor seinem Erscheinen in der Vorrede des zweiten Hefts meiner Handschriftlichen Funde ausgesprochen hatte. D.

* Der Verf. obiger aus vorhandenen Reichstags-Urkunden entnommenen Darstellung (s. über ihn die 2. Miscelle in Heft 3 dieses

von derselben im Geringsten nach Willkür abzuweichen. Wie gut diese Einförmigkeit im Liturgischen auch sei, so kann doch das starre Festhalten derselben kirchlichen Gebräuche und Bücher, besonders in Zeiten grosser geistlicher Erregung, den Separatismus und das sektirerische Wesen sehr befördern, wie auch in Schweden zum Theil geschehen ist. Und man sollte um so mehr sich hüten, in jenem Festhalten zu weit zu gehen, da die symbolischen Bücher unserer Kirche das Liturgische unter die Adiaphora rechnen. In der schwedischen Kirche ist auch wirklich eine Verschiedenheit in kirchlichen Gebräuchen und Sitten vormals üblich gewesen. Es wurde zuerst auf dem Reichstage im Jahre 1640 gesetzlich verordnet, dass die damals geltende Kirchenagende vom Jahre 1614 unweigerlich der Geistlichkeit des ganzen Landes zur Richtschnur dienen sollte. Dessenungeachtet erlaubten es sich mehrere Geistliche, von der Kirchenagende in manchen Stücken bei der Verrichtung des Gottesdienstes abzuweichen. Es wurde aber in der Kirchenordnung vom Jahre 1686 und in der Kirchenagende vom Jahre 1693 streng verboten, innerhalb der vorgeschriebenen Ordnung des Gottesdienstes Aenderungen der Ceremonien oder der Worte vorzunehmen. Mittelst wiederholter Visitationen und durch die Bestrafung solcher Geistlichen, die sich der Uebertretung des Verbotes schuldig gemacht hatten, wurde die hie und da noch stattfindende Verschiedenheit im Liturgischen nach und nach abgeschafft, so dass allenthalben die Kirchenagende genau befolgt wurde, und dasselbe Gesangbuch und dieselbe Erklärung des lutherischen Katechismus über das ganze Land gebräuchlich waren, bis in der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts nach dem Einführen der umgestalteten Kirchenagende vom Jahre 1810, des neuen Gesangbuches vom J. 1819 und der neuen Katechismuserklärung des Erzbischofs Lindblom die Unzufriedenheit mit diesen neuen Büchern, deren Gebrauch durch eine königliche Verordnung mit Beistimmung der Reichsstände den Gemeinden anbefohlen ward, schismatische Bewegungen hervorrief.

Freilich ist die Kirchenagende vom Jahre 1810 im Allgemeinen vorzüglicher als die ältere, es fehlt ihr aber dennoch viel an dem christlichen Geiste und dem biblischen Gepräge, das in jener sich vorfand; überdies hatte die unter der Geistlichkeit jener Zeit eingeschlichene Neologie der neuen Kirchenagende, wie dem neu herausgegebenen Gesangbuch und der neuen Katechismuserklärung, ihren Stempel theilweise aufgedrückt. Die neuen Bücher waren nicht lange in kirchlichem Brauch, als sich auch schon die Unzufriedenheit mit denselben zu erkennen gab, und es erhoben

---

Jahrgangs) wird uns zu Dank verpflichten, wenn er uns auch fernerhin dergleichen historisch genaue Nachrichten über das schwedische Kirchenwesen zugehen lässt. Die Red.

sich mehrere Stimmen in verschiedenen Gegenden des Landes, besonders aber in den nördlichen Landestheilen, um auf die Verbesserung der sogenannten „neuen Bücher" zu dringen; und es ist sehr bemerkenswerth, dass dieses Dringen überhaupt mehr von dem Volke selbst als von der Geistlichkeit ausging, ein Zeugniss von der klaren christlichen Erkenntniss der evangelischen Wahrheit und dem geistlichen Leben, dass sich in mehreren Gemeinden der schwedischen Kirche von Alters her regt, wenn auch jene Unzufriedenheit mit den neuen Büchern der Kirche zum Theil aus einer superstitiösen Anhänglichkeit an einige alte liturgische Gebräuche zu erklären seyn mag. Unter den Neuerungen, die mit der Kirchenagende vom J. 1810 vorgenommen worden waren, hatte man nämlich auch den Exorcismus, die *Abrenuntiatio Diaboli* und das Kreuzeszeichen bei der Taufe weggelassen. — Im J. 1844 ward bei dem König* von einer Menge gläubiger Gemeindeglieder in Luleå und Piteå Beschwerde über „die neuen Bücher" erhoben mit dem Verlangen, der König möchte entweder die Wiederaufnahme der sog. alten Bücher in den Gemeinden der schwedischen Kirche anbefehlen, oder den Bischöfen und der Geistlichkeit der Kirche es auferlegen, neue und zwar eben so gute Bücher als die alten auszuarbeiten. Es wird der neuen Kirchenagende vorgeworfen, 1) in dem Taufformulare sei das Gesetz solchergestalt hineingemischt, dass die in der Taufe liegende Gnade des Evangelii ganz und gar verdunkelt werde; man hatte auch den Verdacht, das Auslassen der *Abrenuntiatio Diaboli* bei der Taufe komme von Verleugnung des Daseyns des Satans und der Erbsünde, und die Beseitigung des Kreuzeszeichens von Feindschaft gegen das Kreuz Christi; 2) in dem Formulare für die Confirmation werde, sagt man, die Jugend verpflichtet, die in dem neuen Katechismus enthaltene Lehre als göttliche Wahrheit anzuerkennen, wiewohl es unleugbar sei, dass der Katechismus in manchen Stücken eine falsche oder verstümmelte Lehre enthalte; 3) bei der Beichte sei die Anwendung des Bindeschlüssels (hinsichtlich der Unbussfertigen) abgestellt, und die Absolution werde (den Bussfertigen) unter Bedingung zugesagt. Die Consistorien in Hernosand, Upsala und Lund, deren Gutachten hierüber der König eingeholt hatte, stellten zwar das Daseyn eigentlicher Irrlehren in den genannten Büchern in Abrede, sie mussten jedoch zugestehen, dass sich bedenkliche Fehler, besonders in dem Katechismus und in der Kirchenagende, vorfinden, weshalb eine Ueberarbeitung dieser Bücher angerathen ward. Hierauf wurden aufs neue der Regierung von drei anderen Gemeinden drei Schriften überreicht, worin man, sich über die neuen Bücher beschwerend, den König ersuchte, dass entweder die alten

* Der König ist bekanntlich der *Summus Episcopus* der schwedischen Kirche.

Bücher überall wieder eingeführt werden möchten, oder dass die Supplikanten und die mit ihnen Gleichdenkenden 1) bei dem Kinderunterricht den alten Katechismus benutzen, 2) in der Kirche nach dem alten Gesangbuch singen, und 3) dass Kindertaufe, Beichte und Gottesdienst nach der alten Kirchenagende verrichtet werden dürften. Abermals ward im J. 1851 eine neue Bittschrift an den König von vielen Gemeindegliedern in Piteå eingereicht, die, unter Versicherung ihres Beharrens bei der lutherischen Lehre, sich's ausbaten, entweder die alten Bücher zu benutzen und mit gleichgesinnten Geistlichen versehen zu werden, oder aus der schwedischen Staatskirche heraustreten zu dürfen. Weil nun schon mehrere aus Gewissensbedenklichkeiten wegen der neuen Bücher sich von dem allgemeinen Gottesdienst und von dem h. Abendmahl fern hielten, und ihre Kinder ungetauft bleiben liessen, so rieth der Justiz-Canzler in einem an den König 1851 gerichteten Gutachten, dass hinsichtlich des Gebrauches der neuen Bücher mit Nachsicht möchte verfahren werden. Aber die bei dem damaligen Reichstage versammelte Geistlichkeit, deren Erklärung der König eingefordert hatte, glaubte zufolge einer vielleicht gar zu grossen Sorge für Gleichförmigkeit im Liturgischen eine solche Nachsicht nicht anrathen zu können, wiewohl man das Bedürfniss einer Ueberarbeitung jener Bücher anerkannte. Das private Benutzen der alten Bücher, sagte man, könnte, wenn auch nicht ausdrücklich gestattet, doch nicht gehindert werden. Der König verweigerte demgemäss das Begehren der Supplikanten, was zur Folge hatte, dass viele dieser christlich Gesinnten theils von der Staatskirche sich trennten, theils den Baptisten in die Hände fielen.

Die auf dem ebengenannten Reichstage versammelte Geistlichkeit stellte es jedoch dem Könige anheim, erforderliche Anstalten zur Verbesserung der Kirchenagende zu treffen. Durch das Schreiben des Königs vom 9. Juli 1852 ward für diesen Zweck ein Comité niedergesetzt, der am 6. Febr. 1854 den Entwurf einer neuen Agende nebst den Motiven der darin vorgeschlagenen Veränderungen dem Könige überreichte. In diesem Entwurfe waren mehrere wesentliche Stücke der Agende vom J. 1693 wieder aufgenommen. Nachdem alle Consistorien des Reiches auf Befehl des Königs, und auch Privatpersonen den Entwurf genau untersucht hatten, ward derselbe mit den dagegen gemachten Einwendungen bei dem Reichstage vom J. 1854 an die Geistlichkeit remittirt. Die pastorale Ausschussabtheilung der bei dem Reichstage versammelten Geistlichkeit prüfte den Entwurf nebst den dagegen erhobenen Bedenken und arbeitete einen neuen aus, der sich mehr der geltenden Kirchenagende vom J. 1810 näherte. Auf den Antrag der Geistlichkeit wurde dieser neue Entwurf am 4. Jan. 1855 dem Kirchenagendecomité zur Revision übergeben, der nun den

seinigen in wesentlicher Uebereinstimmung mit demselben überarbeitete, jedoch auch mit gebührender Rücksicht den Wünschen derer, welche die alte Kirchenagende sehr hoch schätzten, Rechnung trug. Nachdem die Consistorien auch über diesen am 1. Nov. 1855 dem Könige übergereichten Entwurf auf Befehl des Königs ihre Bemerkungen gemacht hatten, wurde das Gutachten der bei dem Reichstage von den J. 1856 und 1858 versammelten Geistlichkeit eingefordert. In diesem Gutachten wird es dem Könige anheimgestellt, wie weit die Capitel von dem allgemeinen Gottesdienst, von der Taufe, von der allgemeinen Beichte und von der Trauung, bestätigt werden können, weil die Meinungen der Geistlichkeit hinsichtlich dieser Capitel mehr getheilt gewesen waren; aber die Bestätigung der übrigen Capitel des Agendenvorschlages ward ohne Bedingung angerathen. Dagegen trat die Geistlichkeit den übrigen Reichsständen nicht bei in deren gleichzeitig gestelltem Ersuchen, dass der König eine Verordnung erlassen möge, in welcher es verstattet werde, die Kirchenagende vom J. 1693 bei der Taufe zu benutzen, falls es die Aeltern des Kindes verlangen, und desgleichen, wo es begehrt wird, Beichte und Abendmahl nach dem Rituale derselben Kirchenagende zu halten. Als dann der neue Kirchenagendevorschlag bei dem Reichstage von J. 1859—1860 der Prüfung und der Genehmigung der Reichsstände anheimgegeben worden war, ward derselbe von der Geistlichkeit dem Könige zur Annahme empfohlen, doch mit Beobachtung der von der Geistlichkeit bei dem vorigen Reichstage vorgeschlagenen Veränderungen; wogegen die drei andern Reichsstände die Einführung der neuen Kirchenagende widerriethen, hauptsächlich weil man glaubte, sie werde die mit der jetzt geltenden Kirchenagende Missvergnügten nicht befriedigen, und auf der andern Seite weil sich eine allgemeinere Unzufriedenheit mit dieser nicht zu erkennen gegeben habe. Sonach wurde die sehr nöthige Ueberarbeitung der Kirchenagende darauf beschränkt, dass zu dem schon vorher sehr reichhaltigen Rituale des Hauptgottesdienstes ein neuer liturgischer Zusatz hinzukam und dass die Wiederaufnahme der aus der Kirchengemeinschaft Ausgeschlossenen von dem öffentlichen Gottesdienste getrennt wurde. (Vgl. das Circularschreiben des *Cleri comitialis*, vom Jahre 1850—51, §6 und vom J. 1856—58, §§ 1, 2).

Dr. **Ekman** in Gothenburg.

2. Vita Christi et Antichristi.

Notiz über ein seltenes Buch der Reformationszeit.

Wie die Wissenschaft, trat ja auch die Kunst in der Reformationszeit sehr schnell in den Dienst des Evangeliums. Sie bot sich dar als eifrige Gehülfin, um in Ernst und Spott die heilige Sache zu fördern und die Gegner zu bekämpfen. Besonders der Holz-

schnitt hat in dieser Hinsicht die besten Dienste geleistet. Eine eigenthümliche Verbindung von Ernst und bitterem Spotte zeigt eine gleichzeitige Schrift, die sich auf der Wolfenbüttler Bibliothek befindet, und auf die aufmerksam gemacht zu werden Freunden dieser Zeit vielleicht lieb seyn dürfte. Sie führt den Titel:

Antithesis figurata vitae Christi et Antichristi. Ad lectorem Eusebius.

Quam male conveniant cum Christi pectore Jesu
Pontificum mores, iste libellus habet.
Haec lege, qui vere pietatis amore moveris,
Hoc pius et lecto codice doctus eris.

Dies steht auf der Titelseite. Die ganze Quartschrift enthält vierzehn Bogen, und immer sieht man links eine Darstellung aus dem Leben Christi mit der Ueberschrift: *Christus* und entsprechenden Bibelstellen, und rechts ein auf den Pabst bezügliches Bild mit der Ueberschrift *Antichristus* und erläuternden Sätzen, sowie Citaten aus den Decretalen u. s. w. Als Beispiel diene das erste Bild, welches den Herrn darstellt, wie er denen entweicht, die ihn zum Könige ausrufen wollen, darunter die Worte: *Jesus ergo quum cognovisset, quia venturi essent, ut eum raperent et facerent regem, fugit iterum in montem ipse solus.* Auf dem entsprechenden Bilde der rechten Seite sieht man den Pabst mit einem grossen Kriegsheere innerhalb eines mit Ketten gesperrten Thores Roms, aus dem Kanonen herausschauen. Vor dem Thore halten weltliche Fürsten zu Pferde, die zurückgewiesen werden. Darunter liest man: *Nos eam ex superioritate quam ab Imperio non est dubium nos habere, quod ex potestate in quam vacante Imperio Imperatori succedimus. Cle. pastoralis ad finem de sen. et re judi. Etc.*

So enthält das Buch dreizehn Doppeldarstellungen. Auf der Schlussseite folgt dann: *Quum autem famosus dici non possit, nisi complectatur in se crimina et maleficia, manifestum est hunc librum pro famoso haberi non posse, nec sub edictis contra famosos libellos editis prohibitum esse. Quum omnia, quae in hoc insunt libello, in pontificio spirituali Jure, non solum tanquam licita, sed etiam tanquam leges et canones inveniantur. Est autem hic libellus hoc potissimum nomine editus tantum ad notificandum breviter fundamentum spiritualis carnalis juris, praecipue pro communi et publica utilitate totius christiani orbis.*

Haec aequi bonique consulite,
Brevi meliora sequentur.

Leider ist das Buch ohne Jahreszahl und Druckort; auch ist kein Wasserzeichen oder sonstige *nota* zu finden. Wahrscheinlich ist es gedruckt in einem Lande, welches unter einem römisch-katholischen Fürsten stand. G. Plitt.

II. Allgemeine kritische Bibliographie

der

neuesten theologischen Literatur,

bearbeitet von

*F. Delitzsch, H. E. F. Guericke, K. Ströbel, R. Rocholl, W. Dieckmann, E. Engelhardt, H. O. Köhler, A. Althaus, C. F. Keil, C. W. Otto, K. Ph. Fischer, A. Köhler, G. Plitt, A. H. Schick, O. Stählin, Th. Crome, O. Zöckler, F. W. Bornscheuer, J. A. F. Richter, G. Hofmeier, u. A.**,

redigirt von **Guericke.**

IV. Werke der Theologen seit der Reformation.

*D. M. **Lutheri** Colloquia cet. e cod. ms. bibl. orphanotr. Hal. cum perpet. coll. ed. Rebenstock, ed. et prolegom. indicibusque instr. H. E. **Bindseil**. T. I. Lemgov. (Meyer)* 1863. CXXVI u. 465 S. 8.

Im vorliegenden Bande, welchem bald ein das Ganze abschliessender zweiter nachfolgen soll, werden zum ersten Male die lateinischen Tischreden Luthers in der Gestalt dargeboten, worin sie eine Handschrift des Hallischen Waisenhauses vom J. 1560 enthält. Zwar hatte schon H. P. Rebenstock 1575 zu Frkf. a. M. die lat. Tischreden aus einer ähnlichen Handschrift veröffentlicht, jedoch nicht authentisch treu. Zudem ist die Rebenstockische Ausgabe äusserst selten. Wir können es daher dem Herausgeber und der Verlagshandlung nur danken, wenn sie durch genaue Herausgabe des Hallischen Manuscripts die Sammlung der Lutherschen Tischreden erst vollkommen abschliessen wollen; denn

---

* Jeder einzelne Artikel wird, ohne Solidarität des Einen für den Anderen, mit der Anfangschiffre des hier offen genannten Namens des Bearbeiters unterzeichnet (Del., G., Str., Ro., Di., E., H. O. Kö., A., Ke., O., F., A. Kö., Pl., Sch., Stä., Cr., Z., B., Ri., H.). Minder regelmässige Mitarbeiter nennen stets ihren vollen Namen.

so indifferent im Ganzen und Grossen auch der Unterschied der deutschen und lateinischen und zumal dann der Rebenstock'schen und der Bindseil'schen lateinischen Tischreden ist, bei einem Manne wie Luther ist auch das Kleinste von Interesse, und die Unterschiede, wie der Herausgeber darlegt, gehen doch auch wirklich vielfach weit über nur Kleines hinaus. Dazu kommt, dass die hier abgedruckte lateinische Handschrift des J. 1560 selbst um 6 Jahre älter ist, als die erste von Aurifaber 1566 besorgte Ausgabe der deutschen Tischreden. Wenn nun aber der Herausgeber zuerst in einer Einleitung die Hallische und die Rebenstocksche Ausgabe und ihr Verhältniss zu den deutschen Tischreden genau beschreibt und dann die Hallische Handschrift mit ihrer aus Lateinischem und Deutschem gemischten Sprache, nur mit Berichtigung ihrer Fehler, treu abdruckt und zahlreiche Anmerkungen über jene Berichtigungen und über die Verschiedenheiten der beiden latein. Ausgaben unter sich und vom deutschen Texte hinzufügt: so möchten wir ja freilich wünschen, dass er bei seinen kritischen Zuthaten sich mehr beschränkt hätte. Inzwischen ist doch bei einem kritischen Werke dieser Art immerhin das Zuviel besser als das Zuwenig, und den Dank für die grosse Mühe der hier geleisteten Arbeit möchten wir durch nichts dem Herausgeber verkümmert wissen. [G.]

V. Exegetische Theologie.

1. Vorschläge zur Revision von Dr. M. Luthers Bibel-Uebersetzung. 2. Heft. Corrigenda des Cansteinschen Textes. Sprachlicher Theil. I. Abth. Von Dr. Karl Frommann, Vorstand der Bibliothek des germ. Museums in Nürnberg. Halle (Canstein. Bibelanstalt. In Comm. d. Buchh. d. Waisenhauses) 1862. IV u. 87 S.

Nachdem der unter Leitung der Cansteinischen Bibelanstalt gebildete Verein von Gelehrten zur Revision der Lutherschen Bibelübersetzung bereits das erste Stück seiner Vorschläge, welche sich auf das Verhältniss der Uebersetzung zum Grundtexte beziehen, in der Bearbeitung des Dr. Mönckeberg in Hamburg veröffentlicht hat, folgt hier in einem 2. Hefte eine Probe derjenigen Vorschläge, welche den sprachlichen Theil betreffen, bearbeitet von dem Dr. Frommann in Nürnberg. Dem angenommenen und sehr richtigen Grundsatze gemäss, dass an dem Bau des ganzen Satzes bei Luther nicht gerückt werden dürfe, beziehen sich diese Vorschläge nur auf den Wortschatz und die Sprachformen. Als der zu corrigirende Text — wie das bereits in dem Programme von 1858 ausgesprochen worden — wird die Cansteinsche Uebersetzung als die ohne Frage verbreitetste angenommen und ist das Verfahren der Revision dieses: einerseits wird der neueste Text der Hallischen

Bibel an Luthers Originaltext von 1545, herausgegeben von Dr. Hopf, gehalten und gefragt, ob nicht manches ohne Noth geändert und verschlechtert worden ist. Anderseits wird gefragt, ob und wo etwa auch der Hallische Text den Sprachformen der Gegenwart noch mehr anzunähern seyn möchte? wobei dann andere weit verbreitete Ausgaben der Lutherschen Bibel, wo sie vom Hallischen Texte abgehen, ihr Gewicht geltend machen. Wie und welche Correctur danach anzunehmen sei, wird dann unter Berücksichtigung des Verständnisses für die Gegenwart und unter Erforschung des sprachlich an sich Richtigen und des einmal tief Eingelebten festgestellt. Die vorgelegten Proben geben die Revision 1) des Genus, 2) des geschlechtlichen Pronomens an der Stelle des ungeschlechtlichen, 3) der Conjugation der Verba der vierten Ablautsreihe. Dieses, in Verbindung mit den aus dem Programm von 1858 hier wieder abgedruckten Grundsätzen, welche die vereinten Männer für die sprachliche Behandlung des Lutherschen Bibeltextes aufgestellt haben, gibt eine klare Einsicht in das Werk der Revision, in die grosse Sorgfalt und Besonnenheit bei der solidesten wissenschaftlichen Grundlage und überlegtesten Folgerichtigkeit, womit das ganze Werk betrieben wird, und Herr von Raumer zu Erlangen, der diese Proben einleitend mit interessanten Bemerkungen gibt und dabei von der ganzen höchst mühevollen und schwierigen Gesammtarbeit des Dr. Frommann sagt: Jetzt, nach einer vierjährigen unermüdeten und angestrengten Arbeit, liegen auf Tausenden von Zetteln und in mehr als hunderttausend Citaten die Ergebnisse dieser fast bis zum Abschlusse gediehenen Untersuchungen vor — Hr. von Raumer hat Recht, wenn er diese Ergebnisse dahin kennzeichnet: „Sie bilden eine Grammatik der Lutherschen Bibelsprache, wie sie in solcher Gründlichkeit und Vollständigkeit noch nie gegeben worden ist, und es ist dadurch eine Grundlage für das Urtheil gewonnen, wie sie auch nicht annäherungsweise irgendwo vorhanden war und ihren Werth für alle Zeiten behalten wird.“ Wir sind deshalb auch gar nicht zweifelhaft, dass die hiernach präparirte revidirte Bibelausgabe zu Stande kommen und allgemeinen Eingang finden werde, und können unsers bescheidenen Theils die vereinten Männer zur fortgesetzten Arbeit nur ermuntern. Jedenfalls ist die Sache so beschaffen und so angelegt, dass Bibelgesellschaften und Kirchenregierungen ihr schon jetzt die sorgsamste Aufmerksamkeit zuwenden müssen. Eine 2. Abtheilung dieses 2. Heftes wird nur die Resultate der Revision in sprachlicher Beziehung mittheilen unter Beifügung nicht der gesammten, wie in der vorliegenden 1. Abtheilung, sondern nur einzelner Beläge, die für den jedesmaligen Fall besonders charakteristisch sind. Auch werden ihr die für die zu befolgende Orthographie nöthigen Erörterungen durch Herrn von Raumer hinzugefügt werden. [A.]

2. Die h. Schrift in deutscher Uebersetzung mit allgemeiner ausführlicher Erklärung nebst Einleitungen, von Dr. Ludwig Philippson. 3. verb. Ausg. ohne den Text und die Holzschnitte des grossen Bibelwerkes. Leipzig (Baumgärtner) 1862. gr. 8.

Der Verf. hatte seine Bearbeitung der h. Schrift *resp.* des alten Testamentes im J. 1854 zuerst herausgegeben. Dieses Werk enthielt den hebräischen Text, die deutsche Uebersetzung und den Commentar hiezu mit mehr als 500 englischen Holzschnitten. Trotz des bedeutenden Preises von 24 Thalern fand dasselbe so grossen Absatz, dass im Jahre 1858 eine neue Auflage nöthig war. Auf vielfachen Wunsch hat er nun in vorliegender Arbeit eine wohlfeilere Ausgabe veranstaltet, was gewiss sehr zweckmässig ist, da solche, welche den hebr. Text mit der Uebersetzung verbinden wollen, denselben wohl meist schon besitzen und der Unbemitteltere den Bilderschmuck, der hier fehlt, lieber entbehren wird. Die Verlagshandlung liefert dieselbe in 4 Bänden, deren ersten, die 5 Bücher Moses enthaltend, und die 2 ersten Lieferungen des 3. Bandes, welche den Propheten Jesaias umfassen, wir vor uns liegen haben. Das Ganze erscheint in 25 Lieferungen und kostet 10 Thaler; die Ausstattung des Werkes ist sehr schön.

Die Einleitungen zu den einzelnen Büchern, sowie die Auslegung, sind sehr umfassend, und der Verf. gibt nicht blos seine Erklärung, sondern wenn auch natürlich in gedrängter Kürze die historisch bedeutendsten früheren Auslegungen, namentlich der alten jüdischen Commentatoren, was besonders die Bedeutung dieses Werkes erhöht, dann aber auch, wenn freilich spärlicher, die Erklärungen älterer christlicher Ausleger, denen er entgegentritt, und endlich die Ansichten Neuerer, namentlich von Gesenius und Hitzig, auf deren Standpunkt er im Wesentlichen steht. Hingegen die Commentare neuerer kirchlicher Theologen berücksichtigt er meist nicht; er scheint sich mit ihren Arbeiten nicht mehr befreundet zu haben.

Betrachten wir nun das vorliegende Werk nach seinem nächsten Zwecke, der natürlich auf das jüdische Volk geht, so können wir uns der raschen Verbreitung dieses Werks nur freuen, denn die Gleichgültigkeit der Juden gegen ihre heiligen Schriften war bisher wirklich eine erschreckliche, und sie erhalten hier eine gediegene, auf gründlichen Studien basirte Uebersetzung, welche, was dem Hrn. Verf. gewiss zu danken ist, das Ergebniss einer angestrengten Mühwaltung von mehreren Jahrzehenden ist. Sie zeichnet sich durch die gelungene Verbindung von möglichster Treue gegen den Text und Wohllaut der deutschen Sprache aus. Selten begegnet uns ein Wort, das uns fremdartig erschien, z. B. Jesaia S. 167 sei nicht beschämt, statt schäme dich nicht, S. 180

vorannen statt voran, S. 181 zur Wonne des Geschlechts auf Geschlecht, statt: Geschlecht für Geschlecht; S. 168 gen dich.

Fassen wir dasselbe, was hier unsere Aufgabe, nach seiner Bedeutung für den christlichen Theologen in das Auge, so müssen wir ebenfalls anerkennen, dass in der hier gegebenen Uebersetzung ein schätzenswerther Beitrag gegeben ist zu den Versuchen, den Urtext immer adäquater in unserer Muttersprache wiederzugeben. Dieselbe lehnt sich offenbar sehr vielfach an die de Wette'sche Uebersetzung an, übertrifft aber dieselbe durch genaueren Anschluss an das Original. Die Hauptabsicht des Hrn. Verf. war auf Kürze und Kraft des Ausdrucks gerichtet, und wenn auch hie und da das Gefühl im Leser entsteht, es möchte die Deutlichkeit zuweilen darunter leiden, so bietet sie anderseits fast überall den Eindruck der Kraft und Schönheit; z. B. in Jes. 54, 8 hat er die Paronomasie des Hebräischen gut nachgeahmt in der Uebersetzung: in der Wuth Fluth verbarg ich mein Antlitz. Hingegen ist undeutlich, weil zu kurz, v. 11: Verstürmte, Nichtgetröstete! ich gründe dich mit Sapphiren. Hie und da verlässt er die Texttreue, ohne dass man den Grund sieht, z. B. 60, 6 sie kommen von Scheba, tragend Gold, wo doch kein *Part.* steht. Gewöhnlich übersetzt er das *Futurum* durch das deutsche *Praesens*; geht dann aber wieder in das *Fut.* über, ohne dass man die zwingende Ursache entdeckt. Als Grundsatz hat er, was wir jedoch nicht billigen können, die *Nom. propr.* unverändert wieder zu geben; so erhalten wir Worte zum Erschrecken, z. B. gelischtisch, nichtjeschajahnisch, Jeruschalajim, Ussijahu; indessen bleibt er sich doch nicht getreu. Er schreibt Jeschajahu und Jeschajah, Moschiach und messianisch, bald Jephet, bald Japhet, wovon er das *Adj.* japhetisch bildet.

In Bezug auf Textkritik schlägt er eine gemässigte Richtung ein; er spricht sich wiederholt gegen die nur auf Zerstören und Zerreissen angelegte neuere Kritik aus. So bemerkt er in der Einleitung zu Jesajas: Jene willkürliche, nach selbstgemachten Massstäben verfahrende, Alles über einen Leisten ziehende, dann wieder spaltende und zerreissende Kritik hat die Reden dieses Buches in kleinere und kleinste Stückchen getrennt, täppisch in die geordnetsten Reden hineingegriffen und aus einander geworfen, dann aber bald dieses, bald jenes für unächt erklärt und verworfen, wobei das eine Mal der geschichtliche Anknüpfungspunkt wegen der Sprache, das andere Mal die Sprache wegen des geschichtlichen Moments zurückgewiesen wurde. In Bezug auf die Abfassung des Pentateuch schliesst er sich ganz Hengstenberg an und schreibt die Redaction desselben den letzten Zeiten Mosis zu, ohne damit eine successive Entstehung der zu Grunde liegenden Bestandtheile zu leugnen. Gegen die Annahme der jehovistischen

und elohistischen Grundschriften spricht er sich ebenfalls ganz nach Hengstenb. aus, doch meint er, da, wo beide Gottesnamen unter einander erscheinen, werde es zu einem wahren Subtilitätskram, in einzelnen Versen die Begriffsverschiedenheit beider Namen festzuhalten, wozu der Abfasser der 5 BB. keine Veranlassung gebe.

In der Erklärung des Propheten Jesajas ist er mehr von Gesenius abhängig, so dass er, obgleich nicht in alle kritischen Hypothesen desselben eingehend, doch auch einige Glossen in diesem Buche findet, die eine ungeschickte Auslegung enthalten sollen. Der Hr. Verf. scheint in dieser Annahme zu sehr von seiner Autorität bestimmt zu seyn. Ebenso meint er, Cap. 22 sei an eine falsche Stelle gerathen, da es Cap. 23 seyn sollte. Seine chronologischen Bestimmungen über die Abfassungszeit der einzelnen prophetischen Weissagungen spricht er zu bestimmt aus; wir werden wohl thun, uns vielfach mit einem bescheidenen: wir wissen es nicht! zu trösten. Den 2. Theil des Propheten verlegt er in die letzte Zeit des babylonischen Exils und auch hier weiss er die Zeit genau anzugeben, wann die einzelnen Kapitel geschrieben wurden. Wir müssen darauf mit einem einfachen Kopfschütteln antworten. Der Grund für den Abschluss des Propheten mit Kap. 35, weil hier der historische Anhang stehe, der sonst am Ende des ganzen Buches stehen müsste, wird keinen Gegner überzeugen, da sich Gründe genug für diese Stellung des historischen Stückes um des Ueberganges zum 2. Theile willen denken lassen.

Die dürftigste Seite des Werkes ist, wie sich leicht denken lässt, die theologische Deutung des Textes, und zwar nicht blos nach christlichem, sondern auch jüdischem Massstabe gemessen. Er ist hierin ganz ein Schüler unserer alten Rationalisten. Seine Anschauung von den Propheten ist armselig. Die allgemeine Wahrheit trifft ihm Jesajas, aber in die göttliche Werkstatt der Einzelheiten thut er nur einen blöden Blick. Was erst nach Jahrtausenden sich bewahrheitet, knüpft er in dem Drange, seinen kurzsichtigen Zeitgenossen Trost zu gewähren, an ganz nahe Erscheinungen. So sieht der Prophet die glückliche Zeit der allgemeinen Gotteserkenntniss an die Person des frommen Prinzen Chiskijahu 9, 5 gekettet, während er später 30, 23 sie blos mehr im Untergang Assurs schaut, und merkwürdiger Weise bei der Schlussredaction seines Werkes seinen beidesmaligen Irrthum gar nicht merkte. Der Verf. bedauert daher, dass der Prophet die grossen Begebenheiten in der Erregung des Geistes nach den Wünschen und Hoffnungen des Augenblicks abmesse. Der Prophet wird nach Cap. 6 entsühnt. Das heisst ihm: Die Offenbarungsbegeisterung heiligt den Menschen zum Propheten.

Derselbe Mangel wahrhaft religiöser Anschauung spricht sich

in seinen sonst trefflichen Charakteristiken aus, in welchen er in gedrängter Kürze ein recht anschauliches Bild zu geben weiss, nur eben die Seite nicht trifft, in welcher sich das Verhältniss einer Persönlichkeit gegen Gott kund thut. Jizchak ist ihm weiter nichts, als ein einfacher Charakter ohne höhere Kraftanstrengung; bei dem ringenden Jakob sieht er nichts, als was bei ungünstig gestellten und mit äusserer Kraft nicht begabten, aber emporstrebenden Menschen immer ist, er ist ausdauernd, klug, zu listigen Mitteln gezwungen Zuflucht nehmend. Joseph ist splitterrichterisch und stolz, und doch heisst es kurz darauf: gegen seinen Vater kindlich verehrend kennt er den Stolz der Eitelkeit nicht. Es spricht sich bei diesen Skizzen der Mangel gerade des Geistes aus, der in der Schrift alles natürliche Wesen durchhaucht und vertieft.

Wo es sich nun aber vollends um messianische Erkenntniss handelt, weicht er durchaus vor christlichem Verständniss zurück; z.B. die Jungfrau Cap. 7 ist die Zeit, in der das prophetische Moment in's Leben tritt. Es gibt ihm nur eine messianische Weissagung, nämlich dass das Volk Israel, nicht aber ein Messias aus demselben, die Mission habe, alle Völker zur Erkenntniss des Einen Gottes zu bringen. Das hätten die Propheten richtig erkannt und nur darin sich geirrt, dass sie den Vollzug dieser Aufgabe durch die Rückkehr Israels in sein Land erwarteten, während die neuere jüdische Theologie besser weiss, dass dieses gerade durch die Zerstreuung Israels geschehen soll und geschehen ist.

Wir können schliesslich das Werk als ein sehr gediegenes allen gelehrten Bibelforschern bestens empfehlen, und glauben, dass es auf christlicher Seite noch mehr Verbreitung fände, wenn eine Ausgabe erschiene, die blos die Uebersetzung ohne Commentar enthielte. [E.]

3. Vorträge über die Propheten geh. auf Veranstaltung eines christlichen Vereins vor Zuhörern aus allen Ständen durch W. F. Gess, Antistes Preiswerk, Pfarrer Preiswerk, Riggenbach, Sartorius, Stockmeyer. Basel (Bahnmaiers Verlag) 1862. Heft 1—6. $1^1/_5$ Thlr.

In Basel werden seit einigen Jahren während des Winters von einer Anzahl dortiger Theologen Vorträge zur Verantwortung des christlichen Glaubens gehalten; während des Winters 1861—62 bildete den Gegenstand dieser Vorträge die Schilderung der alttestamentlichen Propheten. Die Förderung, welche die Hörer der Vorträge daraus schöpften, bewog die Verfasser, sie auch durch den Druck zu verbreiten. Und so liegen uns denn die Vorträge über die Propheten Samuel, David, Elia, Elisa, Joel, Amos, Hosea, Jona und Nahum vor. — Eine Charakterisirung und Schilderung der alttestamentlichen Propheten nach ihrer Persönlichkeit und ihren Schriften vor einem gemischten Publicum zu versuchen, ist,

mag ein solches Publicum auch noch so grosses Interesse an dem Worte Gottes nehmen, keine leichte Aufgabe. Denn einmal dürfte selbst den gläubigen Gliedern unserer Gemeinden im Allgemeinen ein richtiges Verständniss von dem Wesen der alttestamentlichen Prophetie und von der Art und Bedeutung ihrer Wirksamkeit abgehen; und dann fehlt es ihnen an einer hinreichenden Kenntniss des prophetischen Wortes und der zeitgeschichtlichen Verhältnisse, auf denen es fusst und auf die es Beziehung nimmt. Ursache der geringen Vertrautheit unserer Gemeinden mit dem prophetischen Worte ist wohl zum grossen Theile die Schwerverständlichkeit, welche meistens der Weissagung an und für sich schon eignet, zum Theil aber auch die vielfache Unklarheit und Unrichtigkeit unserer deutschen Uebersetzung. Je schwieriger nun aber die Aufgabe ist, welche sich die Baseler Theologen gestellt haben, desto anerkennenswerther sind die trefflichen Leistungen und desto nachsichtsvoller zu beurtheilen sind die weniger gelungenen. Verhältnissmässig am leichtesten war die Schilderung Samuels, Davids, Elia's und Elisa's. Der Vortrag über Samuel gibt uns zwar ein im Allgemeinen richtiges, wenn auch in der Charakterzeichnung nicht gerade fein ausgeführtes und die heilsgeschichtliche Bedeutung nicht hinlänglich hervorhebendes Bild dieses wichtigen Propheten. Auch die Vorträge über Elia und Elisa, obwohl den vorigen übertreffend, lassen eine eingehendere, tiefere Erklärung mancher Züge aus dem Leben dieser Propheten vermissen (z. B. der Scene auf dem Karmel oder der am Horeb) und übergehen manche Schwierigkeiten des biblischen Berichtes, an denen der Leser leicht Anstoss nimmt (z. B. die 40 Tage und Nächte dauernde Wanderung nach dem Berge Gottes). Als wirklich trefflich, als die Perle unter diesen Vorträgen müssen wir die Vorträge über David (von Pfarrer S. Preiswerk) bezeichnen, obwohl wir mit mehreren Punkten nicht übereinstimmen und uns z. B. nicht davon überzeugen können, dass die vorbildliche Bedeutung Davids, als des durch Leiden siegenden Gesalbten, so recht erst in den Vorgängen nach seiner Versündigung mit Bathseba in die Erscheinung trete, und Ps. 2; Ps. 22 in dieser Zeit entstanden seien. Aus den oben angedeuteten Gründen waren diejenigen Propheten, von denen uns nur Schriften erhalten sind und von deren persönlichen Lebensverhältnissen wir so gut wie nichts wissen, besonders schwer zu behandeln. Die Schwierigkeit, die Schrift eines solchen Propheten in einem kurzen Vortrag dem Verständniss einer Versammlung von Laien wirklich nahe zu bringen, zeigt besonders der Vortrag über Joel; um eine Charakterisirung des Propheten Joel nach seiner Persönlichkeit und seinem Weissagungsbuche zu geben, wäre eine Reihe von Bibelstunden, statt eines kurzen Vortrags nothwendig gewesen. Dies veranlasste denn auch wohl Prof. Riggen-

bach in seinen Vorträgen über Amos und Hosea, und Pfarrer Preiswerk in den seinigen über Jona und Nahum, weniger auf die Darstellung und Erklärung der Einzelheiten dieser prophetischen Bücher einzugehen, als vielmehr die zeitgeschichtlichen Verhältnisse dieser Propheten und deren Eingreifen in dieselben darzustellen, — eine Darstellung, von welcher jeder Leser nach jeder Seite hin in hohem Maasse befriedigt seyn wird. [A. Kö.]

4. Dr. Joh. Alb. Bengel's Harmonie der vier Evangelisten. Nach Bengels deutschem Neuen Testament von C. F. Werner, Pfarrer. Ludwigsburg (Riehm) 1862. 286 S. 12 Ngr.

Dies Buch ist nicht zu verwechseln mit Bengels „Richtiger Harmonie der 4 Evangelisten. 1736“, aber es ist in genauem sachlichen Anschluss daran erwachsen. B. behält in seiner Harmonie die lutherische Uebersetzung bei und thut bei dem volksthümlichen und kirchlichen Zweck der Zusammenstellung recht daran. W. dagegen substituirt überall den Bengel'schen Text, der oft sehr von Luther abweicht und deshalb ohne immer besser zu seyn durch seine Fremdartigkeit die Erbauung stört. Ferner gibt B. alles Synoptische tabellarisch neben einander; W. dagegen zieht das Synoptische zu einem Texte zusammen, wodurch seine Arbeit eine fliessende Evangelienharmonie wird, besonders nützlich für den chronologischen Ueberblick. Wäre nur der lutherische Text beibehalten, so wären die Wünsche des Ref. befriedigt; nun liegt immer das *pium desiderium* im Gefühl, dass Luther uns lieber wäre, weil er, von Minutien abgesehen, doch noch besser dolmetschen konnte, als Bengel. Aber auch so ist das Buch eine werthvolle Gabe des vorigen Jahrhunderts an das gegenwärtige, und wie B.'s Gnomon noch immer zu den hell leuchtenden exegetischen Arbeiten gehört, so wird auch diese Harmonie der Evangelisten uns noch immer von Nutzen seyn, besonders für Laien, aber auch für Schullehrer und sogar für Prediger des Evangeliums. [H. O. Kö.]

5. Kritisch exegetisches Handbuch über die Evangelien des Marcus und Lucas von Dr. H. A. W. Meyer, Consistorialrath in Hannover. 4. verb. u. verm. Aufl. Göttingen (Vandenhoeck u. Ruprecht) 1860. 590 S. 8. 2 Thlr.

Zwar spät, aber doch wohl noch vor der Erscheinung einer neuen Auflage bringen wir dieses Werk zur Anzeige. Die ganze Weise des exegetischen Verfahrens Meyers ist zu bekannt, als dass hierüber noch eine Bemerkung zu machen wäre. Der Hr. Verf. setzt sich in der Vorrede mit der von Baumgarten in der Vorrede zur 2. Auflage seines Comment. zur Apostelgeschichte gegen ihn geschleuderten Philippica aus einander und seine Erklärung geht dahin, dass er seine Auslegungsweise der Baumgarten'schen so sehr *e diametro* entgegen gesetzt finde, dass hier eine Vermittlung

gar nicht denkbar sei. Obgleich wir nun den Meyer'schen Commentaren etwas von dem realistischen Momente der Baumgarten-schen wünschen möchten, und allerdings glauben, dass es ein Mittelding zwischen der beiderseitigen Methode gibt, wie wir ja dies z. B. in Delitzsch's Commentaren realisirt sehen, welche dem sprachlichen und dem realistischen Material gleich sehr gerecht zu werden suchen und den Hauptzweck der Schrift, dass sie zur Erbauung der Gemeinde geschrieben ist, stets vor Augen halten: so müssen wir doch gestehen, dass wenn wir nur zwischen der Meyer'schen und Baumgarten'schen Behandlung zu wählen hätten, wir entschieden der ersteren den Vorzug geben würden. Denn Wahrheit und Klarheit sind die schönsten Zierden der Exegese, und mit Recht sagt Meyer, dass grade durch strenge Handhabung dieser einfachen, lauteren, gesunden Auslegungsweise Luther dem göttlichen Worte die Siegesbahn gebrochen hat. Es liegt in der Baumgarten'schen Exegese allerdings etwas Enthusiastisches und damit Unlauteres, hier geht Alles in Sprüngen, die bald hoch, bald tief steigen und dem Betrachten das Gefühl beständiger Unsicherheit geben. Gestatten wir dieser Exegese eine Berechtigung, so haben wir keine Garantie gegen das alte romanistische Princip, das durch seine Allegorie alle Menschenfündlein in die Schrift hineinzulegen verstand und freilich dadurch gerade zuletzt zu dem dogmatischen Ergebniss kam, dass unser Herr Gott undeutlich und ungenügend für die Menschen geschrieben habe, und dass daraus für die Lehrer der Kirche das Recht resultire, in die Schrift Gottes bald hineinzucorrigiren, bald auch Einiges zu streichen oder so zu lesen, als stünde etwa das Gegentheil da. Solcher enthusiastischen und unlauteren Methode gegenüber hat Meyer sein volles Recht, und nach dieser Seite hin werden wir Lutheraner gewiss mit aller Zuversicht sagen: Es ist Fleisch von unserm Fleisch, es ist Bein von unserm Bein. Wir stimmen ihm darin völlig bei, unsere Theologen müssen vor Allem gründliche sprachliche Studien machen, dürfen nicht schwärmen vom Geist ehe sie den Buchstaben gefasst haben; der Buchstabe ist der Träger des Geistes, und Gottes h. Geist hat es nicht verschmäht, in dieser Behausung des Buchstabens seine Wohnung zu nehmen, daher muss uns dieser Buchstabe etwas Heiliges seyn und wir müssen ihn mit aller Gewissenhaftigkeit zu erfassen suchen. Das mit Entschiedenheit realisirt zu haben, ist das unvergängliche Verdienst Meyers, und wird auch die Zeit eintreten, da, wie er selbst es bei dem Gange aller menschlichen Dinge nicht anders glauben wird, auch seine Commentare der Vergangenheit angehören, so wird ihm sicher stets das Lob bleiben, dass er einen guten sprachlichen Grund gelegt habe, auf den sich allerdings noch viel Edles bauen liess, was er noch nicht hatte, der aber doch selbst solid

und nachhaltig sich erwies. Dies gute Lob glauben wir ihm mit gutem Gewissen geben zu können.

Wir freuen uns, dass Meyer bei der Beurtheilung der verschiedenen Hypothesen über die Entstehung des Evangelien der kirchlichen Tradition ihr gebührendes Recht zuerkennt, und das, was reine Phantasiestücke sind, auch als solche bezeichnet. So nennt er die Ansicht Volkmars, das Markusevangelium sei eine Paulinische Tendenzschrift gegen die Judaistische Reaktion, kurz und bündig eine kritische Schwindelei. Alle nüchternen Männer, welche die neueren sich einander total widersprechenden Werke über die Entstehung der Evangelien mit Besonnenheit lesen, werden in die Worte seiner Vorrede einstimmen müssen: Die Fluth dieser Schriften scheint sich allmählig zu legen. Man freut sich dessen und athmet freier auf. Nur eine vernünftige Würdigung der kirchlichen Tradition kann hier auf bessere Bahnen leiten, und das hat Meyer gethan. Wir stimmen ihm daher in der Darlegung über die Entstehungs-Weise und -Zeit des Marcus bei, nur dass wir keinen genügenden Grund sehen, warum er die Angabe des Clemens bezweifelt, er habe sein Evangelium noch zu Lebzeiten des Petrus verfasst, und die Nachricht des Eusebius, die ja nicht seine Annahme enthält, sondern mit *φασίν* auf die Vergangenheit zurückweist, Petrus habe die Schrift gutgeheissen. Ich dächte, Petrus habe ein Interesse gehabt, dies zu thun, und die Verbreitung dieses Evangeliums ist fast ohne diese Thatsache nicht denkbar. Zudem lässt sich Eusebius 6, 14 recht wohl damit vereinen. Sehr richtig ist Meyers Bemerkung, dass Marcus das Mittelglied zwischen Matthäus und Lucas nur seyn kann als Vorarbeiter, da sie in den übrigen Stücken viel weiter aus einander gehen. Die Einfachheit, Kürze, Originalität dieses Ev. muss sich jedem unbefangenen Leser aufdrängen, und es gehört die Verschrobenheit der Tübinger Schule dazu, um darin nur eine Manier, nur ein Greifen nach dem sinnlich Conkretesten zu suchen. Die Charakterisirung dieses Ev. hätten wir schärfer und allseitiger gewünscht, sie hat hauptsächlich Cap. 1, 1 ins Auge zu fassen. Dann würde auch die Einseitigkeit des Urtheils klar: das sei überhaupt der ursprüngliche Typus der evangelischen Geschichtsanauschung, mit dem Auftreten Johannis zu beginnen, und die vorgeschichtlichen Traditionen als vor dieser Epoche im Dunkel zurückstehend unberücksichtigt zu lassen. Marcus will von dem Evangelium dessen schreiben, der als Sohn Gottes erwiesen ist. Daraus folgt keineswegs eine Geringschätzung der Tradition über die Kindheit Jesu oder eine bestimmte Parteistellung zu derselben, sondern nur dass sie nicht in den Bereich dieses seines Planes fällt. Ferner würde er die Wahl des Ausdruckes v. 1 *υἱοῦ θεοῦ* nicht darin finden, dass er an Heidenchristen nicht *υἱοῦ Δαυίδ* schreiben konnte,

sondern es ist der Grund dieses Ausdruckes in der verschiedenen Tendenz zu suchen. Zu v. 2 nimmt Meyer eine Gedächtnissirrung an; mag sich das vielleicht auch mit einer richtigen Inspirationslehre vertragen, so halte ich das doch bei der Bibelkunde der alten Christen nicht für möglich. Es ist einmal schon schwer, in jener Stelle mit absoluter Sicherheit die richtige Lesart zu ermitteln, und sollte Jesajas auch hier einzig genannt seyn, so ist doch das Natürlichste, dass Marcus den Propheten benennt, dessen Stelle hier die bedeutungsvollste ist. Zu v. 5 πάντες zu bemerken: ist eine populäre Hyperbel, ist doch gar zu dürftig. Der Exeget hat vielmehr zu erläutern, was der Evangelist eben mit diesem Ausdrucke hervorheben will, das Ueberwältigende und alle Stände Umfassende dieser Erscheinung. Irrig ist der Schluss zu v. 8.: weil Marc. das Taufen mit Feuer nicht nennt, sei dies nicht ursprünglich. Dieser ganze Abschnitt schreitet ja in prägnanter Kürze einher, will darum nur das Nothwendigste geben, macht auf Ausführung des Details gar keinen Anspruch. Darum gilt es vorsichtig seyn mit Schlüssen — wir rechnen das zu den nothwendigsten Eigenschaften eines guten Exegeten. Lobenswerth hingegen ist seine nüchterne Prosa zu v. 10 gegenüber Lange's Ausdeutung, die mit Recht hier als Phantasterei und poetischer Rationalismus bezeichnet wird. Wohin käme man mit der Exegese, wenn der subjektiven Träumerei ein so grosser Spielraum zugewiesen würde? Tadelnswerth ist die durchgängige Sucht Meyers, Differenzen zwischen den Evangelisten aufzuspüren. Marcus bezeichnet Jesu Leben in der Wüste als eine Versuchung, Matth. redet von einer speciellen Versuchung am 40. Tage. Leugnet er damit, dass auch die vorhergehenden Tage versuchungsreich waren? Wir dächten, ein gläubiger Exeget sollte sich doch scheuen, mit dem Unglauben aus einem Horn zu blasen. Das ist wahrlich nicht Wahrheitsliebe, bei jenen treuen Zeugen, welche nur die Wahrheit verkündigten und auf der Basis der Wahrheit standen, um jeden Preis Widersprüche zu suchen. Von einer unentwickelten Urgestalt der Ueberlieferung redet Meyer zu v. 13, allein zeigt nicht der ganze straffe Ton der Erzählung, dass Mr. eben nur die Summe des Ganzen, durchaus keine Detailschilderung geben will? Die natürlichste Annahme ist doch: der Evangelist kennt das Einzelne, aber es passt nicht für seinen Zweck, auf dasselben einzugehen. Nur ein Streiflicht will er auf die Versuchungsgeschichte werfen. Ebenso wenig ist der Dienst der Engel hier anders gemeint, als bei Matthäus, bei beiden ist er kein Bedienen mit Speise, sondern der göttliche Lohn für das Feststehen in der Versuchung. Diese aber geht nicht von den Thieren aus, sonst müsste statt καὶ ἦν das *Part.* stehen, der Satz ist vielmehr dem Seyn in der Wüste coordinirt, also nähere Charakterisirung des Wüstenaufenthaltes.

Die zu v. 21 ausgesprochene Ansicht, das Vorhergehende habe Marc. einer alten Quellenschrift entlehnt, welche diesen skizzenhaften Charakter hatte, muss ich entschieden verwerfen. Die Berufung Petri durfte er gewiss nicht einer andern Schrift entnehmen. Aus Petri Munde wird er sie oft und gewiss ausführlich vernommen haben. Dass sie Marc. ebenso gedrängt, wie das Vorige, erzählt, ist ein Beweis, dass er absichtlich in dieser grossartigen Kürze einherschreitet, um das Auftreten des Löwen aus Juda zu schildern, vor dem sich Alles beugt, bei dem Alles Schlag auf Schlag folgt. Das *πανταχοῦ* v. 28 häuft die Steigerungsworte zu sehr und ist Glosse der folgenden Worte. Zu wenig geht M. fast durchgehends auf das Reale ein; z.B. die Erläuterung des Anfahrens, das doch bei Christus seltsam erscheint, das so verschieden erklärt wird, hätte eingehender seyn sollen. Der Grund, warum Christus v. 45 nicht mehr in die Stadt ging, hätte mehr psychologische Würdigung verdient. Dieser Mangel ist bei dem Ev. besonders hervortretend. Umgekehrt nimmt das formale Element im Verhältnisse zu jenem zu viel Raum ein. Eine Erörterung über die Bedeutung von *λόγος* v. 45, die 13 Zeilen einnimmt und auf die speciellsten Citate, die doch zunächst in ein neutest. Lexikon gehören, eingeht, ist für die Kürze der M. Commentare zu viel. Dasselbe gilt von dem auf S. 25 von *εἰς* Gesagten und von vielen andern Fällen. Auch über die Einordnung der einzelnen Erzählungen in den historischen Zusammenhang gibt M. keine Anleitung, und doch wird derjenige, welcher den Commentar zu dem einzelnen Evangelium studirt, den Wunsch haben, wenigstens kürzlich angedeutet zu lesen, in welchem Ev. er den geschichtlichen Faden für diese einzelne Begebenheit angedeutet finde. Gegen tiefer eindringende psychologische Bemerkungen hat er eine Art Widerwillen. So meint er zu II, 10, Gess' Auslegung von „*υἱὸς τ. ἀνθρώπου*" sei ungeschichtlich. Allein man kann getrost zugeben, dass das Volk diesen Ausdruck blos um der histor. Erinnerung an die Danielische Stelle willen festhielt, ohne dadurch gezwungen zu seyn, anzunehmen, dass nicht Christus diesen messianischen Namen in seiner vollen Tiefe fasste. Er geht so weit, selbst bei problematischem sprachlichen Aufschluss gegen die synoptische Erläuterung (z. B. zu Luc. 5, 29) seine widersprechende Auffassung als die richtige anzunehmen. Es ist aber doch wohl eine dürftige Ansicht zu glauben, Luc. sei für die Kenntnissnahme jener Geschichten sonst gar keine Quelle geflossen, als Marcus. Und während hier bei Marc. 2, 16 das rein Grammatische beide Auffassungen möglich macht, wie entschieden zeugt doch gerade die Anwesenheit der vielen Zöllner für Levi's Haus, wie unwahrscheinlich ist es, dass Jesus in eigner Wohnung Gastmähler gab! Zudem nöthigt *γάρ* v. 16, unter den Folgen hier nicht die gläu-

bige Nachfolge zu verstehen, wie v. 15, sondern der Sinn ist: es waren viele zu Tische bei Levi, weil überhaupt Viele in jener Gegend waren und sich nur bei einem gerade für sie so interessanten Falle betheiligten. Für jeden Fall übrigens, selbst wenn Luc. keine andere Quelle gehabt haben sollte, gilt uns sein, eines so freisinnigen, den Urtext benutzenden Griechen Verständniss mehr, als die Auffassung eines Spätlings. Meyer steigert endlich seine Sucht, Widerspruch zwischen den Synoptikern zu suchen, so weit, dass er selbst das Lächerliche dem Natürlichen vorzieht, um Abweichungen zu erzielen. Jedermann hat bisher das Aehrenausraufen der Jünger als eine Handlungsweise angesehen, die aus Hunger erfolgt ist. Meyer versteigt sich zu der sonderharen Annahme, die Jünger hätten die Aehren ausgerauft, um den Weg zu bahnen. Wo in der Welt hört man so etwas? Wo sie dicht sind, geht man nicht hindurch, und Jesus hätte sicher einen Umweg nicht gescheut, um das Unerlaubte zu vermeiden; wo sie dünn sind, beugt man sie seitwärts und geht hindurch, ohne auf den Einfall zu kommen, erst einen Weg bahnen zu wollen. Mag daher die klassische Gräcität immerhin den Unterschied von *ὁδὸν ποιεῖν* und *ποιεῖσθαι* machen, der gesunde Menschenverstand sagt, dass man durch einen Feldpfad, in den einige Garben hereingewachsen sind, nicht erst einen Weg zu bahnen braucht, wenn uns auch die beiden andern Spnoptiker das nicht ganz deutlich erwiesen. Wenn diese auch hier nur Marcus als Quelle benutzt haben sollten, so haben sie ihn wahrhaftig vernünftiger verstanden, als Meyer, und wir dürfen fürwahr gutes Zutrauen bei ähnlichen Einwürfen zu ihnen fassen. Und zu welchen geschraubten Erklärungen sieht sich Meyer nun gezwungen! Die Pharisäer sollen Marc. 2, 24 nicht fragen: warum thun sie am Sabbath, was am Sabbath nicht erlaubt ist? sondern: warum thun sie gerade am Sabbath etwas, was an sich nicht erlaubt ist, als wenn dies an einem andern Tage weniger sündig wäre. Und die Hinweisung auf den hungernden David sei nur Nebensache, er wolle blos durch jenes Citat beweisen: was durch die Nothwendigkeit geboten sei, sei nicht unerlaubt (*sic*!). Nun hätte freilich jedes Kind entgegnen können: bei David war wirkliche Noth, hier aber nur die Bequemlichkeit, keinen Umweg machen zu müssen. Die Anführung des Abjathar muss (v. 26) eine irrige Angabe seyn, und damit dies erwiesen werde, müssen auch 2 Sam. 8, 17 und 1 Chron. 8, 16. sich geirrt haben. Allein können wir das wirklich mit solcher Zuversicht aussprechen? Wie kommt es aber, dass so viele Stellen hierin doch zusammenstimmen? Und so liegt der Irrthum auf Seiten Meyers. Die Zutheilung des Namens Petrus an Simon muss mit 1 Joh. 1, 43 unvereinbar seyn. Allein hatte ihm Christus diesen Namen schon früher gegeben, so musste er hier bei der officiellen Ernennung zum

Apostel nothwendig wiederholt werden, denn eben dieser Name sollte der specifische Ausdruck seiner apostolischen Thätigkeit seyn. Man mag daher vielleicht mit Recht sagen: Marcus war der Umstand, dass Jesus ihm schon bei seiner ersten Begegnung diesen Namen verlieh, unbekannt; wiewohl auch das nur eine Möglichkeit ist, denn ein Schriftsteller, welcher mit einem so bestimmten Plane schreibt, muss nicht Alles, was er weiss, auch schreiben; aber das lässt sich sicher nicht sagen, dass Beides unvereinbar ist. Vielmehr ist das das psychologisch Wahrscheinlichere, dass Jesus sogleich beim ersten Begegnen das tiefste Wesen dieses Mannes aufdeckt und seine ganze Zukunft ihm wie mit Einem Zauberblicke schauen lässt, und dann als er nach den vorbereitenden Führungen die Weihe zum Amte erhält, ihm das mit göttlicher Gewissheit versiegelt. — Eigenthümlich ist bei Meyer auch die zähe Festigkeit, mit der er trotz eingehender Widerlegung an seinen Ansichten festhält. Wir rechnen das mit zur Lauterkeit eines Exegeten, dass er sich auch zu verleugnen vermag. So hat ihm Ebrard zu Marc. 3, 21 eingehend dargelegt, dass es doch eine wunderliche Annahme sei, dass Jesu Brüder in Nazareth gehört haben sollen, dass Jesus in Kapernaum nicht zum Essen kommen konnte, und etwas Anderes lässt sich nach dem Contexte nicht ergänzen; er muss sich endlich durch seine Erklärung in den feindseligsten Gegensatz zur ganzen Vorgeschichte des Lebens Jesu setzen, er muss ἐξῆλθον dahin pressen, dass es heissen soll: sie gingen aus Nazareth fort. Das Alles lässt sich durch die einfache Annahme vermeiden, dass sie sich auch in Kapernaum damals. wenn auch nur vorübergehend, aufhielten. Ebenso ist es doch natürlicher ἔλεγον auf das Volksgerücht zu beziehen. Vom blossen Hören können sie nicht selbst wohl einen solchen bedeutungsvollen Schluss ziehen. Meyer theilt mit der neueren Kritik endlich auch die Sicherheit, mit der er zu bestimmen weiss, was der ursprüngliche Thatbestand und die spätere Trübung der Ueberlieferung war. So zu Marc. 10, 12. 13. 34. So stimmt er zu Marc. 5, 30. Strauss zu, dass Marcus, der sonst doch wegen der ursprünglichen Wahrheit seiner Erzählung gerühmt wird, hier eine spätere Ueberlieferung, als Matthäus befolgt habe. Allein es ist eine sonderbare Exegese, das zu streichen, was dem Exegeten nicht behagt. Matthäus soll das Evangelium Marci benutzt haben und doch hier einer früheren Ueberlieferung folgen, ohne doch gegen die falschen eingeschlichenen Züge zu polemisiren. Wir denken, das vertrüge sich nicht mit einem lauteren Charakter. Ist denn eine vom Willen Jesu unabhängige Kraftausströmung wirklich etwas Widersinniges? Kann Meyer mit völliger Sicherheit über das Verhältniss der Leiblichkeit Christi zu seinem Willen urtheilen? Gesteht er nicht selbst zu, dass Matth. in diesem ganzen Abschnitte

verkürze und dass Marc. die lebendige Ursprünglichkeit verrathe? Warum soll es gerade hier nicht seyn? Diese ganze Weise, die Berichte der Evangelisten zu vergleichen, ist eine grundverkehrte. Es ist z. B. ebenso thöricht, wenn Baur zu Marc. 6, 8 sagt, der raisonnirende Marcus habe gemildert, als wenn Meyer sagt, Matthäus habe übertrieben. Weder das Eine, noch das Andere haben sie gethan, und es ihnen anzudichten, ist ein Unrecht, das ihrem Charakter zugefügt wird. Vielmehr haben Beide den Einen Grundgedanken bewahrt, ihn in verschiedener Form ausgeführt, allein beide Male so, dass er in jeder der beiden Weisen Wahrheit bleibt. Das Verdienst aber hat Meyer, dass er die fixe Idee, Marcus sei Compilator, kräftig zurückweist, während er ihn freilich wieder z. B. 15, 42 urevangelische Documente benutzen lässt, die selbst der Augenzeuge, der Evangelist Johannes, gebraucht und nur nach seinem Zwecke anders verarbeitet haben soll. Und auf wie schwache Gründe stützt sich dies Alles!

Fassen wir schliesslich unser Urtheil über Meyers Werk zusammen, so müssen wir ihm auch bei dieser Arbeit das Lob einer gründlichen philologischen Arbeit, eines nüchternen, besonnenen Urtheils in den meisten Fällen, einer gesunden Polemik gegen die kritischen Dichtungen der Tübinger Schule, wie die Phantasterei Lange's zugestehen, beklagen es aber, dass er dem Charakter der treuen Wahrheitszeugen immer noch zu wenig gerecht zu werden sucht, uud dass er Luther und dem gründlichen Bengel gerade in den Seiten, die ihre leuchtendsten sind, in dem feinen Realverständnisse der Schrift noch zu wenig nachzufolgen sich bemüht. Die Exegese darf sich nie und nimmer abschliessen, sie muss beständig in lebendigem Flusse bleiben. [E.]

6. Die hellenistischen, besonders alexandrinischen und sonst schwierigen Verbalformen im griechischen neuen Testamente für Schulen und den Selbstunterricht alphabetisch geordnet und grammatisch nachgewiesen von Prof. Dr. Schirlitz. Erfurt (F. W. Otto) 1862. 215 S. 8. 1 Thlr. 6 Ngr.

Der so fleissige und sorgfältige Bearbeiter des neutest. Sprachidioms, der im Jahre 1858 sein griechisch-deutsches Wörterbuch zum neuen Test. bereits in 2ter Auflage erscheinen liess und die Grundzüge der neutest. Gräcität in seinem zu Giessen 1861 edirten Werke niederlegte, hat in dem vorliegenden Schriftchen Anfängern des Griechischen, welche noch keine tüchtige Kenntniss der Verba besitzen, und Solchen, welche vielleicht ohne die nöthige Schulbildung das griechische neue Test. zu lesen unternehmen und der Anleitung eines Lehrers entbehrend mit manchen Schwierigkeiten zu kämpfen haben, einen nützlichen Dienst erwiesen. Es ist uns freilich unbekannt, dass in Schulen schon mit solchen Schülern, welche die *Verba anomala* noch nicht inne haben,

das griechische Test. gelesen werde. Doch wo dieses der Fall ist, kann das vorliegende Büchlein zur Zeitersparniss, welche in unserm Menschenalter auch von Lehrern nicht hoch genug angeschlagen werden kann, gewiss sehr erspriesslich werden. Doch hätten wir eben desshalb gewünscht, dass der Herr Verf. bei den Verbis sogleich die deutsche Bedeutung angegeben hätte, während sich diese hier nirgends vorfinden, vielmehr die Schüler erst von diesem Büchlein zum Lexikon und zur Grammatik gewiesen werden. Mancher wird daher voraussichtlich lieber im Lexikon etwas länger nachschlagen, um das gesuchte Wort zu finden, als dass er 2 Bücher handhabe, zumal ja hier so viele Verbalformen angegeben sind, welche selbst ein recht schwacher Schüler mit leichter Mühe in seinem Lexikon finden wird, z. B. *αἰσχυνέσθω, αἰτείτω, ζήσω, ἐφίλαξα.* Wir theilen allerdings die Ansicht des Hrn. Verf., dass man bei schwachen Anfängern gar nicht zu ausführlich und deutlich seyn kann, allein wir denken, mit Leuten, denen man, wie hier geschieht, vom Verb. *ζάω* 7 Artikel schreiben muss, *ζῆν*, *ζήσει*, *ζήσεται*, *ζήσω*, *ζήσῃ*, *ζῶ*, *ζῶν*, bei welch letzterem z. B. die Erläuterung heisst: contrahirte Participialform des Praes. Act. von *ζάω* anstatt *ζάων* etc., mit solchen sollte man das neue Testament noch gar nicht lesen.

Wir meinen, der Hr. Verf. hätte sich um solche junge Leute noch viel verdienstlicher machen können, wenn er eine ganz gedrängte, nur das specifisch Neutestamentliche hervorhebende Grammatik des neutest. Sprachgebrauchs geschrieben hätte. Für Leute dieses Alters ist Kürze und Präcision die Hauptsache; Alles, was ihnen aus ihrer Schulgrammatik schon bekannt ist, bleibe weg, nur das vom attischen Dialekte Abweichende werde bezeichnet. So führt man sie sicher und rasch und besser, als durch ähnliche Hilfsmittel, wie sie der Hr. Verf. hier bietet, in das Verständniss des neuen Test. ein.

Die Correctur des Buches hätte hie und da gründlicher seyn können; Accentfehler sind viele unterlaufen, auch sonst finden sich Druckfehler, z. B. p. XI *ὄφ ησθε*, p. XV *κή κτημαι*, p. XVII die Endung *σι ην*, *και* statt *ται*, *συνζήτειν*, *ζώντες*, *ὑψῶθηναι*, *ψυφίσω* statt *ψηφίσω*, p. 212 *Sex tuaginta.*

Manches nimmt der Hr. Verf. auf, was für den Anfänger nicht Interesse genug hat; wenn er z. B. zu *ψωμίσω* 1 Kor. 13, 3 sagt, dass sich die Lesart *ψωμίζω* bei Stier findet, und auf 9 Zeilen sich darüber ergeht, so finden wir dieses unpraktisch. Manches hingegen lässt er aus, was doch sicher hieher gehört, z. B. dass sich von *ἐπάγω* 2 Petr. 2, 5 der seltene Aorist *ἐπῆξα* findet, dass *ἁγνίζω* seinen Aor. Pass. mit medialer Bedeutung formirt, dass *ἁμαρτάνω* das Fut. Act. neben dem Fut. Med. z. B. Röm. 6, 15 bildet, wo

Tisch. ἁμαρτήσωμεν liest, sowie auch den seltenen Aor. I. ἡμάρτησα Matth. 18, 15. Wo 2 Formen einer Zeit existiren, z. B. ἀνάλωσα und ἀνήλωσα, hätten die Stellen, wo sich die angegebenen Formen finden, beigeschrieben seyn sollen, da die Vergleichung auch für Anfänger lehrreich ist. Bei ἀναπαύω erwähnt er weder, dass es das Fut. Med. bildet, noch dass Apoc. 14, 13 die spätere Form ἀναπαήσομαι sich findet. Bei ἀναπίπτω hätte er die Angabe des Aor. I. ἀνέπεσαν Joh. 6, 10 nach Tisch. sogleich mit den andern Formen angeben können, die Formen dieses Verbi sind überhaupt viel zu breit abgehandelt; ἀνοίσω lässt er aus, obwohl es für den Anfänger schwieriger zu finden ist, als so viele hier angeführte leichte Formen, wie hier z. B. sogar das Präs. ἄπειμι angegeben ist.

Doch sind das Einzelheiten, und es bleibt dem Hrn. Verf. sein Lob, dieses Büchlein mit gründlichem Fleisse und genauer Sachkenntniss ausgearbeitet zu haben, wesshalb es Solchen, die in den griech. Verbalformen nicht fest sind, bestens empfohlen wird.

[E.]

IX. Kirchengeschichte.

1. Ferd. Piper, Die Kalendarien und Martyrologien der Angelsachsen sowie das Martyrologium und der Computus der Herrad von Landsperg. Nebst Annalen der Jahre 1859 u. 1860. Berlin 1862. VIII, 179. 1 Thlr.

Die Chronologie nimmt unter den Hülfswissenschaften der historischen Theologie eine nicht unwichtige Stellung ein. Die Natur ihres Gegenstandes aber, sowie die Art ihrer Methode bedingen es, dass verhältnissmässig nur wenig Theologen sich mit Selbständigkeit auf diesem Gebiete werden bewegen und mit sicher entscheidendem Urtheile den dort vorgenommenen Forschungen werden folgen können. Um so mehr verdienen diejenigen Dank, welche sich die Bearbeitung dieses Gebietes zur Lebensaufgabe stellen und durch fortwährende Uebung in diesem Zweige der wissenschaftlichen Thätigkeit einen solchen Grad der Meisterschaft erlangen, dass die Ergebnisse ihrer Forschung den Anspruch machen dürfen mit dem Vorurtheile der Sicherheit aufgenommen zu werden. Dr. Piper ist seit Jahren unter den theologischen Chronologen der Gegenwart in erster Reihe bekannt; seine Verdienste auf diesem Gebiete sind allgemein anerkannt. Den früheren Arbeiten des Herrn Verfassers reiht sich nun die vorliegende würdig an, theils neues Licht verbreitend, theils früher Bekanntes sichernd und alte Irrthümer verbessernd. Die Schrift zerfällt in drei Theile, deren Inhalt hier jedoch nicht zum ersten Male bekannt gemacht wird; frühere Jahrgänge des Preusischen Staatskalenders enthiel-

ten schon die Hauptsachen des hier in erneuerter Bearbeitung Gegebenen.

Im ersten Theile finden wir das Martyrologium und den Computus der Herrad von Landsperg. Diese Aebtissin des Klosters Hohenheim im Elsass († 25. Juli 1195) verfasste für ihre Nonnen unter Anderem auch ein Kalendarium, oder wie sie selbst es nennt, Martyrologium nebst einer Anleitung zur Festrechnung. Das ganz in Zeichen abgefasste, also einer näheren Erläuterung bedürftige Kalendarium belehrt uns über den Stand des damals und an jenem Orte üblichen Festjahres. Schon überwiegt hier die Zahl der Marientage (6) die Feste Christi (5), während die Heiligentage selbst hinter denen älterer Kalendarien zurückbleiben. Sonst finden wir nichts Neues, für die allgemeine Kirchengeschichte Bedeutsames; doch ist es für den kirchlichen Charakter jener Zeit bezeichnend zu sehen, welches Gewicht man auf Zeiten und Tage legte, so dass selbst Frauen sich mit deren Feststellung als einer Uebung der Frömmigkeit beschäftigten. Die Mühsamkeit und Sorgsamkeit dieser Arbeit tritt besonders hervor in der sich anschliessenden Festrechnung und der Ostertafel, welche den Cyklus von 1175—1706 umfasst. Einzelmittheilungen aus diesen Berechnungen sind natürlich hier nicht thunlich; bemerkt werde nur, dass der Tafel 116 Verse folgen, um für jedes Jahr den Zwischenraum zwischen dem Weihnachtstage und dem ersten Sonntage in den Fasten zu finden; z. B. der letzte:

....B ... .. .

Dilectos famulos dominantis splendor adornat.

Für jedes Jahr in diesem Cyklus von 532 Jahren ist ein Wort angesetzt, welches durch die Zahl seiner Buchstaben die Zahl der Wochen angibt, während die darüber gesetzten Punkte die hinzukommenden Tage anzeigen. In dem letztberechneten Jahre also verflossen zwischen Weihnachten und dem ersten Fastensonntage 7 Wochen (*adornat*) und ein Tag (.).

Der zweite Theil ist den Kalendarien und der Festordnung der Angelsachsen gewidmet, und insofern von grösserem Interesse, als dieser Kalender der älteste ist, der von einem Germanischen Volke auf uns kam. Die Grundlage dieser Berechnung ist, wie sich von selbst versteht, römisch, auf Augustinus zurückgehend. Die Gregorianische Festordnung fand bald bei den Angelsachsen Eingang, doch nicht ganz unverkümmert, wie dies der Römische Bischof auch nicht verlangte. Es ist von Interesse zu beobachten, wie einheimische auf dem Herkommen beruhende Zusätze mit der Römischen Ordnung verschmolzen werden. Selbst aus der altbritischen Kirche wird trotz des nationalen Gegensatzes die Verehrung des h. Albanus, als des ersten Märtyrers Britanniens, herübergenommen. Die älteste Gestalt des angelsäch-

sischen Festkalenders, der für den öffentlichen Gottesdienst ein etwas anderer war als für die Klöster, zeichnet der Verfasser besonders auf Grund der Homilien des Beda, die zwischen den Jahren 702 und 731 abgefasst wurden, jüngerer angelsächsischer Homilien des Aelfrik und eines dazwischen liegenden poetischen Kalendariums. Die Entwicklung desselben nach dem Untergange des angelsächsischen Reiches wird dann in kurzen Zügen abwärts bis auf die Neuzeit verfolgt und der Uebergang angelsächsischer Namen selbst in deutsche evangelische wie römisch-katholische Kalender nachgewiesen.

Den dritten Theil (S.117—179) nehmen die Annalen der Jahre 1859 und 1860 ein. Sie hätten unsers Erachtens hier fehlen dürfen. Es ist schwer abzusehen, weshalb ihnen in einem sonst der theologischen Wissenschaft gewidmeten Buche eine Stelle gegönnt werden solle; der Umstand, dass sie wie die beiden andern Aufsätze vorher im Staatskalender standen und dass auch früher Annalen mit Kalendarien verbunden wurden, wird nicht hinreichen diese Verbindung hier zu begründen. Das Meiste des in ihnen Enthaltenen hat gar keine Berührung mit der Geschichte der christlichen Kirche. Dazu ist die Auswahl in überwiegend Preussischem Interesse geschehen und hie und da einem bestimmten Standpunkte zu Liebe der trockne, aber unparteiliche Annalistenstil verlassen. Doch mindert natürlich die überflüssige dritte Abtheilung das Verdienstliche der beiden ersten nicht. [Pl.]

2. Leben und ausgewählte Schriften der Väter und Begründer der luther. Kirche, herausg. von Hartmann, Lehnerdt, Schmidt, Schneider, Vogt, Uhlhorn; eingeleitet von Dr. K. I. Nitzsch. III. Theil. Johannes Brenz von Julius Hartmann. Elberfeld (Friedrichs) 1862. IX und 338 S. Subscrpr. 1 Thlr. 5 Ngr.

Der Verf. hatte schon 1840 ff. in Gemeinschaft mit dem nun verstorbenen Karl Jäger (nicht zu verwechseln mit Victor August Jäger) eine Biographie des schwäbischen Reformators herausgegeben, und wie hierin begründet war, dass die Verlagshandlung für das bekannte Sammelwerk gerade ihm die Bearbeitung des Joh. Brenz übertragen musste, so darf er den weiter forschenden Leser auch selber auf jenes grössere Werk verweisen. Uebrigens ist diese vorliegende Biographie abgerundet und selbständig genug, und da sie sich so recht an einem Mittelpunkte der reformatorischen Kämpfe bewegt, wo die Quellen bekannt sind, so ist des Controversen und Zweifelhaften wenig vorhanden, und die Darstellung verläuft in einem ruhigen Tone. Und so verläuft ja auch der äussere Lebenslauf des Brenz mehr in ruhiger Weise, wenn wir an seinen langjährigen Aufenthalt in Hall, und an seine ebenso lange Wirksamkeit in Würtemberg, unter Herzog Chri-

stoph denken — zwischen beide freilich die Zeit der Drangsale, der schmalkaldische Krieg und das Interim, wo Brenz so viel erlitten hat, wie irgend ein Anderer; und diese bewegte Zeit seines Lebens, wo er ähnlich wie Athanasius sich verbarg und ähnlich wie Elias durch Gott gespeist wurde, wird in besonders ansprechender Weise geschildert (S. 195 ff.). Aber auch sonst ragen noch mehrfach einzelne Partieen über das Gewöhnliche hinaus, z. B. die Verhandlungen des Theologen Brenz und des Mediziners Weier über Hexen und Hexenprocesse (S. 305 ff.) oder auch die vortreffliche Parallele zwischen dem Theologen Brenz und dem Fürsten Christoph von Würtemberg (S. 309 ff.). Wenn hingegen an andern Stellen, die doch auch ein grösseres Interesse erfordern, die Sache reichlich kurz abgemacht wird (wir meinen namentlich das Zeugniss des Brenz gegen die „offene Schuld" und für die Privatabsolution, S. 147, worüber zu vergleichen die vortreffliche Erörterung Kliefoth's in den liturgischen Abhandlungen II, S. 333—340), so können wir diese Kürze wegen des dem Sammelwerke eigenthümlichen Zweckes nicht allzusehr tadeln. Dagegen können wir es nicht ungerügt hingehen lassen, dass der Verf. hin und wieder sich nicht frei hält von Geschichtsmacherei. So sagt er S. 45: „Schien doch und scheint heute noch das südwestliche Deutschland dazu berufen, zwischen dem Protestantismus des mittleren und nördlichen Deutschland und dem der stammverwandten Schweiz zu vermitteln. Wirklich fehlte es auch nicht an Männern, welche diesen Beruf erkannten." Wir müssen aber auf das entschiedenste dagegen protestiren, dass sich der Protestantismus nach ethnographischen Beziehungen abschatten müsste. Die Differenz zwischen der Schweiz und Norddeutschland war wesentlich eine dogmatische, und weil sie dies war, so war sie eine unberechtigte. Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe, ein Beruf — so auch nur ein genuiner Protestantismus, und aller Zwinglianismus und Calvinismus ist weiter nichts als ein Abfall von Gottes Wort, ein Abweichen von der gottgewiesenen Bahn der Reformation Luthers. Einer Vermittelung bedurfte es also gar nicht, wohl aber der Rückkehr, und darauf warten wir noch bis auf den heutigen Tag vergeblich und erkennen es nachgerade aus dem Gange der Geschichte, dass die Vermittelungen nur noch grösseren Schaden angerichtet haben, indem sie auch lutherische Kirchen bestrickt und die Rückkehr der Zwinglianer zur lutherischen Wahrheit nicht ein Haarbreit gefördert haben. Brenz war ein ehrlicher Zeuge der lutherischen Lehre, anfangs freilich noch wachsend in der Erkenntniss, wie Luther selbst, und aus diesem Wachsen in der Klarheit ist es zu erklären, dass das schwäbische Syngramma (1525) und der Johanniscommentar (1527), die doch beide gegen Zwingli und für Luther sind, noch nicht überall die

concinne Sprache der folgenden Jahre reden, nicht aber steht hier Brenz „als Vorläufer Calvins und seiner Mittelansicht“ (S. 55) da. Die innerste Tendenz muss hier entscheiden, und diese war bei Brenz ächt lutherisch, weshalb denn auch der „Vorwurf“, den man gemeiniglich gegen Brenz macht, „dass er hauptsächlich an der Abschliessung der lutherischen Kirche von der reformirten Schuld sei, dass seine Auffassung und Darstellung der Abendmahlslehre besonders die Kluft befestigt und die Vereinigung beider vereitelt habe“ (S. 311), ganz anders abgelehnt werden musste, als es vom Verf. geschieht. Soll das ein Vorwurf seyn, dass Brenz gegen alle Confusion des Dogmas und gegen alle Conföderation der getrennten Glaubensgemeinschaften war — nun gut, dann ist er streng zu tadeln, nicht aber damit zu entschuldigen, dass ein Mann, eine einzige Persönlichkeit unmöglich solchen trennenden Einfluss haben könnte (S. 312). Was aber Andere ihm zum Vorwurf machen, das erkennen wir Uebrigen als einen besonderen Segen Gottes, dass in Hall und in Stuttgart, also an der geographischen Grenze des Zwinglianismus, die Wahrheit ohne Ansehen der Person (Blaurer, Bullinger, Calvin standen sonst dem Herzen des Brenz nicht fern) vertheidigt wurde. Und in dieser Vertretung der lutherischen Orthodoxie hat Würtemberg ja lange Zeit seinen Ruhm gehabt, nicht aber in der Ueberbrückung der Kluft zwischen Luther und Zwingli. [H. O. Kö.]

3. Tilemann Hesshus, zuletzt Dr. u. Prof. d. Theol. zu Helmstedt, und seine sieben Exilia. Ein Stück Leben aus den kirchl. Bewegungen der 2. Hälfte des 16. Jahrh., aus Briefen jener Zeit zusammengest. von Karl v. Helmolt, Past. zu Grone b. Göttingen. Leipzig (Dörffling u. Franke) 1859. 156 S. 10 Ngr.*

Es kann und soll nicht anders seyn: wer zwischen Person und Sache, zwischen Lehre und Leben, zwischen Menschenwort und Gotteswort nicht gründlich zu unterscheiden gelernt hat, und diesen Unterschied nicht unverrückt im Auge behält, der wird über theologische Charaktere des 16. Jahrhunderts, wie Nicolaus Amsdorf, Flacius Illyricus, Joachim Mörlin, Tilemann Hesshus ein ungerechtes und falsches Urtheil sprechen. Diesen Männern war Gottes Wort ihr Ein und Alles; dasselbe, als den heiligsten Schatz, vor Verfälschungen zu bewahren und gegen Anfeindungen zu vertheidigen, dafür lebten und wirkten, stritten und litten sie, jederzeit bereit, ihr Gut und Blut, Ehre, Wohlleben, Ruhe und Ge-

* Das oben bezeichnete Buch ist zwar schon etwas älter, auch bereits in dieser Zeitschrift (1861, S. 713), obwohl nur ganz beiläufig und kurz, angezeigt worden; wir meinen indess doch, die von einem werthen Freunde noch nachträglich eingesandte, sachlich bedeutende Besprechung den Lesern nicht vorenthalten zu dürfen. Die Red. G.

mächlichkeit des Lebens daran zu setzen. Sie waren keine Hofdiener, keine Menschenknechte, wie sie heutiges Tages unter denen, welche kirchliche Aemter bekleiden, in Menge zu finden sind, sondern Gottes Diener und Knechte Christi, die allein seines Befehls warteten, uud damit, wie sie aus seinem Munde vorher wussten, Hass, Verachtung und Schmach bei der Welt, zumal bei den Grossen und Mächtigen der Welt, über sich brachten. Und hierin eben, in diesem treuen, heldenmüthigen Festhalten an der evangelischen Wahrheit, besteht recht eigentlich ihr Ruhm, ihr kirchenhistorischer Werth in den Augen aller derer, welchen das Evangelium selbst lieb und werth ist. Wem dagegen Menschenwort und Gotteswort gleichviel gilt, oder wem Menschenwort höher steht, als Gotteswort, wie sollte der im Stande seyn, solche unbeugsame Persönlichkeiten, die auch unter den Wölfen nicht heulen lernten, zu begreifen und lieb zu gewinnen? — „Es ist eine hohe Gnade, wer das Leben von der Lehre scheiden kann. Wahr ist es, dass wir also sollen leben; aber ich lebe, wie ich lebe, so wird darum die Lehre nicht falsch. Darum müssen wir nicht nach dem Leben, sondern nach der Lehre sehen und richten. Aber der Haufe hält allezeit mehr vom Leben, denn von der Lehre.“ „Das ist offenbar, dass gar ein grosser Unterschied ist zwischen Lehre und Leben, gleichwie zwischen Himmel und Erde ein grosser Unterschied ist. Das Leben mag wohl unrein, sündlich und gebrechlich seyn, aber die Lehre muss rein, heilig, lauter und beständig seyn; denn die Lehre ist Gottes Wort und Gottes Wahrheit selbst.“ Dieser Unterschied, den Luther hier zwischen Lehre und Leben aufstellt, und immer aufs neue einschärft, ist in der h. Schrift fest begründet: aber das Leben höher stellen, als die Lehre, und die Lehre nach dem Leben messen, ist eine von den Verkehrtheiten des Pietismus, die gar Vielen tief im Herzen steckt, während sie im Munde den lutherischen Namen führen. Die genannten Männer waren, wie sie auch selbst bekannten, irrende, sündige Menschen, mit mancherlei (und dazu mitunter recht grossen, in die Augen fallenden) Mängeln, Fehlern und Gebrechen behaftet; daraus folgt aber nicht, dass auch ihre Lehre falsch seyn musste. „Ja, wird man einwenden, wenn nur ihre unerträgliche Streitsucht, ihr unablässiges Schelten, Zanken und Schmähen auf der Kanzel, wie in Schriften, nicht gewesen wäre! Macht sich doch Hesshus am Ende seines Lebens Vorwürfe darüber, dass er die Sünder nicht noch härter gestraft, und die Rottengeister nicht noch eifriger widerlegt habe!“ Um hierin nicht unbillig zu verfahren, muss man sich zweierlei vergegenwärtigen. Zuerst: Das 16. Jahrhundert, dem jene Theologen angehören, war nicht von so feinem Gewebe, wie das 18. und 19., und die vielgepriesene Humanität, die Toleranz, der Geist der Mässigung und

Milde waren noch ganz unbekannte Dinge. Man redet wohl zuweilen auch in unsern Tagen von brennenden Fragen und heissen Kämpfen; aber gegen die damalige Zeit zu rechnen, ist das wie Winterfrost gegen Sommerhitze. Es war eine Zeit, wo Neutralität in der Kirche so wenig galt, als zu Solons Zeit in der athenischen Republik; eine Zeit, wo Fürsten, Politiker, Juristen, Aerzte, Bürgermeister und Stadträthe, Schulmeister und Poeten gleich lebendigen Antheil an den theologischen Kämpfen nahmen; ja, wo die thüringschen Bauern hinter dem Bierkruge die Streitfrage erörterten, ob die Erbsünde Substanz oder Accidens sei, und einander darüber in die Haare fuhren und sich die Köpfe blutig schlugen. Von den Predigern aber wurde geradezu erwartet und verlangt, die brennende Frage auf die Kanzel zu bringen, und sich rund und deutlich darüber zu erklären; wer es unterliess, der wurde von den Zuhörern so angesehen, als wenn er kein gutes Gewissen hätte. „Wir wollen, sagt der Verfasser der gegenwärtigen Schrift, diese Zeiten nicht zurückwünschen; aber sie waren nun einmal so, und was die Heftigkeit und Derbheit dabei anbelangt, so war diese auf beiden Seiten gleich gross, und man ist sich darin gegenseitig nichts schuldig geblieben." — Fürs Andre darf man nicht übersehen, mit was für Gegnern die Vertheidiger des lutherischen Glaubens es zu thun hatten. Es waren Calvinisten (offenbare oder heimliche), und Philippisten. Auf welchen krummen Wegen diese Leute gingen, welche Täuschereien, Liste und Ränke, welche Künste der Schlauheit und Bosheit sie in Anwendung brachten, um ihr geheimes Ziel zu verfolgen, wie schändlich sie das Zutrauen des Churfürsten August von Sachsen missbrauchten, so oft er, vom Auslande gewarnt, nach ihrem Bekenntniss fragte, — dies Alles lag hernachmals in den Wittenberger und Dresdner Enthüllungen vor aller Welt Augen aufgedeckt. Solchen Feinden gegenüber Milde und Schonung zu beweisen, wäre ebenso thöricht gewesen, als wenn man einer Schlange wegen ihrer zierlichen Bewegungen, ihrer glänzenden Farben und glatten Haut mit Liebkosungen begegnen wollte. Jene Vorkämpfer erkannten die Gefahr, welche damals der luther. Kirche von allen Seiten drohte; sie erkannten die Wölfe, die sich unter Schafskleidern verborgen hielten, darum mussten sie, als Wächter auf den Zinnen, ihre Stimme erheben. Es ist wahr, grob und rauh erklang diese Stimme, wie der Franken Gesang zu Karls des Grossen Zeiten; aber es ging doch ehrlich her, und man wusste, woran man mit ihnen war. Heuchelei und Gleissnerei durfte ihnen Niemand Schuld geben, und das Maskentragen* war bei ihnen nicht Sitte und Gebrauch, wie bei den Jesuiten, Calvinisten und Philippisten. — Person und

* *„simulare et dissimulare."*

Sache mit einander zu vermengen, oder von der Beschaffenheit der Person auf den Werth oder Unwerth der Sache zu schliessen, ist der menschlichen Natur tief eingewurzelt, und geht bei Gelehrten und Ungelehrten im Schwange. Dazu kommt bei den Gelehrten häufig noch ein ganz besonderer Kunstgriff in Ausübung. Wenn Einer mit der Sache, um die es sich handelt, innerlich zerfallen ist, so greift er zunächst nicht diese an, sondern die Person, von welcher die Sache vertreten wird, bemäkelt, verdächtigt und verkleinert sie auf alle Weise, und lässt sodann von der übel zugerichteten Person aus ein nachtheiliges Licht auf die Sache fallen. Aus einem so unredlichen Gebahren, zumal in Sachen der Religion und der Kirche, kann nur Unheil und Verwirrung erwachsen. Ein warnendes Beispiel der Art haben wir an Salig, dem bekannten Verfasser der „vollständigen Historie der Augsb. Conf." In diesem Werke legt Salig alles Gewicht auf „die Praxis eines thätigen Christenthums"; der Gegensatz davon ist ihm die „Gehirntheologie." (II, 69. 71.) Mit andern Worten, er ist dem *Indifferentismus pius* zugethan, und deshalb innerlich zerfallen mit der Sache des lutherischen Bekenntnisses, welche jene Theologen so eifrig verfechten. Ihr Streit mit den Feinden dieses Bekenntnisses ist in seinen Augen nichts weiter, als „ein erbärmliches Gezänke, wodurch sie sich vor der ganzen Kirche prostituirt haben." (II, 71). Er nennt sie Ketzerritter, böse Geister, Friedenstörer, Aufwiegler (III, 941). Vor allen bezeichnet er die Jenaischen Theologen, welche von Magdeburg her an die neu errichtete Universität berufen waren, als „die grimmigsten Zänker" (III, 278), „die sich für Meister in Israel und Dictatoren in der christlichen Republik aufgeworfen (III, 880), die zwar Gottes Ehre und reine Lehre im Munde führten, aber ein neues Pabstthum und Unterdrückung aller guten obrigkeitlichen Ordnungen im Schilde führten" (873), als „ungehorsame, hoffärtige, widerspenstige, unruhige Gesellen, die der von Gott geordneten Obrigkeit und ihren löblichen Geboten keine Folge leisten wollten." (879) Von Flacius insbesondere wird gesagt: „er habe das barbarische, cyklopische Wesen (das gegenseitige Verdammen der Theologen auf Kathedern und Kanzeln) zuerst aufgebracht, und darum liege ein harter Fluch auf ihm. (889) Das göttliche Gericht sei noch bei seinen Lebtagen über ihn ergangen, da er nach seiner Vertreibung von Jena nirgend wieder ein Unterkommen gefunden" (881). Mit gleichen Farben malt Salig den Nicolaus Amsdorf. Er stellt ihn dar als einen „einfältigen Tropf, der nur mit seinem Adel gross gethan" (III, 407), aber niemals etwas Gutes geschrieben und angerichtet habe (876). Er habe eine recht possierliche Theologie (889), ein schlechtes *judicium* (890), und eine unbändige, herbe, bittere Schreibart, worin er Luther nachahmen wolle (I, 642). Am schlimmsten unter allen

ergeht es in Saligs Historie dem Hesshusius. Ueberall, und besonders in den Magdeburger Händeln, lässt er ihn als einen Aufrührer auftreten, wie ihn denn auch die Calvinisten *flabellum seditionum* nannten (III,438). Sein ganzes Leben und Wandel zeige, dass er ein rohes ungebrochenes Herz zu seinen wichtigen Aemtern mitgebracht, und dass die vielen Züchtigungen nicht so viel bei ihm gefruchtet, dass Christus in ihm eine Gestalt gewonnen hätte. (*ib.*) Von seiner Berufung nach Bremen urtheilt Salig, die Bremer hätten keinen schlimmeren und zänkischeren Menschen in der Welt kriegen können; er sei „ein böser Gottesgelahrter, der nun schon dreimal um seiner gottlosen Händel willen landflüchtig werden müssen, ein recht tapferer Anführer auf Seiten der zänkischen Priester, die vermeinten Kriege des Herrn zur grössten Flamme aufzublasen." (741) Den Joachim Mörlin endlich führt Salig als „einen rechten Bruder des Hesshusius" auf, als „einen eben solchen Rumorer, der von Königsberg, um gleichen Ungehorsams willen und Widersetzlichkeit wider die Obrigkeit, weggejagt worden." (940). — So hat uns denn Salig anstatt der wirklichen historischen Gestalten nur Zerrbilder gegeben, den historischen Thatsachen ganz falsche und fremdartige Motive untergeschoben, und für seinen Theil nicht wenig dazu beigetragen, die Geschichte der luth. Theologie und Kirche in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts, die schon an sich verworren genug ist, noch verworrener und dunkler zu machen. Und wie Viele haben ihm auf Treue und Glauben nachgeschrieben! Daher halten wir es mit Herrn v. Helmolt für dringend nothwendig, dass „der Prozess des 16. Jahrhunderts, den unsere Kirche durch die Geschichtschreibung des 18. Jahrhunderts in allen Instanzen verloren hat, wieder aufgenommen werde." Ein grosser Reichthum von gedruckten und handschriftlichen Quellen hat dem unermüdlichen Fleisse Saligs zu Gebote gestanden; aber in seinen pietistischen Vorurtheilen befangen, hat er dieselben, wenn auch unbewusster Weise, sich selbst getrübt, oder sie nicht gehörig zu sichten verstanden. So wird man z.B. finden, dass er die Heidelberger Streitigkeiten fast ausschliesslich nach den Relationen erzählt, welche der Calvinist Clebitz, des Hesshusius erbittertster Gegner, in seinem Buche „*Victoria veritatis ac ruina Papatus Saxonici*" gegeben hat. Gleicherweise ertheilt er bei Darstellung der Magdeburger Händel den Berichten des Stadtraths, der doch eben so wohl Partei war, als Hesshus, nubedenklich den Vorzug unter den historischen Quellen, während er anderseits die von Hesshus veröffentlichte „Entschuldigung und Verantwortung" keiner Berücksichtigung würdigt, „weil derselbe seine Sache aufs scheinbarste vorstellte, als hätte er kein Wasser getrübt." (III, 943). Man sieht wohl, zu einer unparteiischen Geschichtschreibung gehört mehr, als Acten,

Documente, Urkunden, Briefe u.s.w. zu durchforschen, und dieses Mehr, was dem Salig, trotz aller in der Vorrede gegebenen Zusicherungen und Versprechungen, abgeht, finden wir zu unserer Freude bei dem Herrn v. Helmolt in reichem Masse. Er hat für die oben aufgestellten Unterschiede sehr scharfe Augen und geübte Sinne, ist nicht im voraus eingenommen gegen die Sache des Evangeliums, welche Hesshus führte und vertheidigte, und gelangt daher auch in Ansehung seiner Persönlichkeit zu einem ganz andern Resultat, als Salig. Als ein zweites Beispiel, wie man nicht Geschichte schreiben soll, stellt er uns Gottlieb Johann Planck vor die Augen, dessen Vorlesungen er selbst gehört, und aus dessen Werke, welches in der theologischen Bücherwelt wegen seines „Pragmatismus" eine lange Zeit für classisch galt, („Geschichte der Entstehung, Bildung und Veränderung des protestant. Lehrbegriffs"), er seine ersten kirchenhistorischen Anschauungen des 16. Jahrhunderts gewonnen hat. Nachdem er aber späterhin aus Leukfeld's *Historia Heshusiana* sich eines Bessern hat belehren lassen, muss er voll Staunens ausrufen: „Hat es denn zwei Hesshuse gegeben, einen Planck'schen und einen wirklichen? Ist denn der, welcher so leidet und so gelassen schreibt, wirklich der aufgeblasene Priester und der herrschsüchtige Pfaff, dem es blos um seinen Bann zu thun war, und der darum mit Recht aus Stadt und Land gejagt ward?" Gleichwie Salig den Hesshus, der doch keine pietistische Ader an sich hatte, unter das Richtmass des Pietismus stellt, so misshandelt ihn Planck nach rationalistischen Grundsätzen, und macht ihn im Interesse der Aufklärung so zurecht, „wie ihn Planck und seine Zeit gern gehabt hätten." Deswegen lässt Herr v. Helmolt eine lange Strecke Weges (bis zum Jahre 1560, wo Hesshus in Magdeburg auftritt) die Planck'sche Relation neben der seinigen hergehen, indem er sie controlirt und corrigirt, und fortwährend das wirkliche Bild und die Carricatur gegen einander hält. — Die Quellen, aus denen der Verf. seine schlichte Erzählung geschöpft, fliessen ihm viel spärlicher, als dies bei Salig und Planck der Fall ist. Es sind hauptsächlich Briefe von Hesshus und seinen Freunden, mit welchen Leukfeld seine *Historia Heshusiana* ausgestattet hat. Und weil sich der Verf. gleich anfangs die Aufgabe gestellt, „nichts zu sagen, wo die Quellen nichts darbieten", so nennt er seine Biographie auch nur „ein Stück Leben." An der treuen und gewissenhaften Benutzung dieser Quellen zu zweifeln, ist nicht der geringste Grund vorhanden; jedenfalls wollte er sein Buch mit Citaten und besonderen Nachweisungen deswegen nicht beschweren, damit es einem desto weiteren Kreise von Lesern zugänglich würde. — Wie schildert nun unser Biograph, im Gegensatz zu Salig und Planck, denen doch gewiss seine Quellen nicht verborgen waren, den Hesshusius? Er

verhehlt die Fehler und Mängel desselben keineswegs; wo er sie aus den historischen Umständen entschuldigen oder wenigstens erklären kann, da thut er's gern; wo nicht, so lässt er menschliche Schwachheit und Gebrechlichkeit ihre eigenen Erklärer seyn. So beklagt er zu wiederholten Malen die heftige, aufbrausende Natur des Hesshus, wodurch derselbe, bei den Schwierigkeiten, die ohnehin mit der Verwaltung der hohen kirchlichen Aemter verknüpft waren, zu Missgriffen und Uebereilungen hingerissen wurde. Er nennt ihn „den Heisssporn unter den Theologen seiner Zeit." Er kann es nicht billigen, dass Hesshus (in Rostock) wegen der Entheiligung des Sonntags durch ärgerliche Hochzeiten öffentlich abkündigte, dass er Sonntags Niemand mehr copuliren werde. Er tadelt an ihm, dass er bei Handhabung des Bindeschlüssels nicht immer mit der nöthigen Klugheit und Umsicht zu Werke gegangen, und dass bei der Vertheidigung der reinen Lehre viel Menschliches mit untergelaufen sei. In seiner letzten Amtsführung, als Primarius der Theologie zu Helmstedt, habe er, dem Zuge seiner Zeit folgend, sich wohl zu sehr an den Herzog Julius von Braunschweig angeschlossen (schon damals waren die Theologen, besonders auf den Universitäten, der Fürsten Diener S. 111, und die Kirche glitt schon gewaltig bergab der Staatsgewalt in die Arme S. 121), und dadurch, wenn auch indirect, die Nichteinführung der Concordienformel in den Wolfenbüttelschen Landen mit verschuldet. Indem er den Launen des Herzogs habe dienen müssen, sei er selbst in eine zweideutige Stellung zur Concordienformel gerathen, und habe an Freunden und an Ruf eingebüsst. — Dies die Schattenseite. Auf der andern Seite sucht Herr v. Helmolt sich frei zu halten von „der gemeinen Schwachheit der Biographen, die Tugenden ihrer Helden ins Rosenfarbene auszumalen, und ihre Leiden und ihre Feinde und das ihnen durch dieselben bereitete Unglück so düster wie möglich aufzutragen." Den Eindruck, welchen die Betrachtung eines, der *Historia Heshus.* vorgesetzten Holzschnittes auf ihn gemacht, beschreibt er mit folgenden Worten: „Das Bild stammt aus den Jahren blühender Kraft, und will uns einen starken Mann zeigen, ehrlichen Wesens, getrosten Herzens und unverzagten Geistes, einen Mann, der das Fürchten nicht gelernt hat. Von fanatischer Verbissenheit oder Verzerrung zeigt das Bild keine Spur." Gerade den nämlichen Eindruck gewinnt der Leser, wenn er der einfachen Erzählung von Hesshus' Leben, wie sie in gegenwärtiger Schrift dargeboten ist, mit unbefangenem Sinne folgt. Er wird dem, was der Verf. gleich im Anfange von Hesshus urtheilt, Beifall geben: „Vielseitigkeit, Klarheit, die Gabe, das Grosse wie das Kleine zugleich im Auge zu haben, Eifer für die reine Lehre der Kirche und Sorge für die Schule als Pflanzstätte derselben, Gelehrsamkeit und Geschick, Psalmen und

Propheten wie die Bücher des N. T. auszulegen, Fertigkeit im Polemisiren, und Energie, dabei dem Gegner bis in die geheimsten Schlupfwinkel zu folgen, ihn da zu fassen, und sich durch nichts beirren zu lassen, sind Züge, die uns überall im Leben und in den Schriften von Hesshus begegnen." Ebenso wird der Leser auch dem zustimmen, was am Schlusse als die Summe des ganzen Lebens hingestellt wird: „In den Tagen des Glücks können wir nicht immer mit ihm gehen; aber sein ungebeugter Muth, sein Ausharren und seine Seelenstärke, wenn er über Gewissen und Ueberzeugung zu leiden hat, seine Ergebung in den Willen Gottes zwingen uns Hochachtung vor ihm ab, — und wer will um des Ersten willen Steine auf ihn werfen?" Trotz aller Exilia klagt er nie über leiblichen Mangel, oder fürchtet denselben; nie spricht er in den vielen Briefen, die er als *exul Christi* an seine Freunde schrieb, dieselben um Unterstützung an. Als er den erstmaligen Ruf nach Königsberg erhielt, liess ihm Herzog Johann Wilhelm von Sachsen auf gemachte Anzeige zum Bescheide geben: so lange er ein Stück Brot hätte, wollte er es mit Hesshus theilen. Und Hesshus hat sich an dem Stück Brot des Herzogs genügen lassen, und hat das glänzende Bisthum in Preussen ausgeschlagen; erst nach dem Tode des Herzogs und des Hesshus' eigener Verbannung trat er dasselbe an. Von dem Pfalzgrafen Wolfgang von Zweibrücken an den Hof berufen, will er lieber Lehrer an einer Schule. als Hofprediger werden („weil er die Klippen eines solchen Amtes und seine eigene aufbrausende Natur kannte"). Von der „Wittenberger Tragödie" redet er in seinen Briefen ohne alle Schadenfreude und Bitterkeit, da die gestürzten Philippisten ihm doch zu viel Herzeleid angethan hatten, und ist mit dem harten Verfahren des Churfürsten, namentlich mit der Einkerkerung der Wittenberger Professoren, gar nicht einverstanden. Der obrigkeitlichen Gewalt gegenüber, auch wo sie rohe Gewalt übte, hat er sich, als ein ächter Jünger Luthers, *mere passive* verhalten, und sich immer ihr zu Recht zu stehen erboten. Da ihn der Rath zu Rostock seines Amtes entsetzte und aus der Stadt verjagte, der Herzog aber ihn in seinem Rechte schützen wollte, bat er diesen, ihn seines Dienstes zu entlassen, damit nicht noch mehr Lärm in der Stadt gemacht und unschuldige Leute gedrückt würden. — Dergleichen einzelne Charakterzüge enthält das Buch noch mehrere, und diese alle dienen zum Beweise, dass Hesshus mit nichten der ehrgeizige, herrschsüchtige, fanatische und aufrührerische Mann gewesen ist, wozu ihn Salig und Planck machen. Wer noch daran zweifelt, der lese das (im Anhange mitgetheilte) Testament, worin Hesshus vor Gottes Angesicht sein ganzes Herz offenbart. — Salig macht dem Hesshus sein siebenmaliges Exil zum Vorwurf: um seiner gottlosen Händel willen habe er so oft landflüchtig werden

müssen. Aber besehen wir doch einmal die „gottlosen Händel" und was den „bösen Gottesgelahrten" so oft in die Verbannung getrieben hat! In Goslar (1556) war es einmal die Visitation und gründliche Reformation der Collegiatstifter und Klöster, deren Güter vom Rathe der Stadt nicht ihrem Zwecke gemäss verwendet wurden; und dann eine öffentliche Rüge, die den ruchlosen Söhnen der beiden Bürgermeister zu Theil ward. Von Rostock ward er vertrieben (1557), weil er über die Feier des Sonntags eiferte, und nicht zugeben wollte, dass an dem Tage „Hochzeiten und andere Wirthschaften" gehalten würden; ferner, weil er dem herzogl. Befehle, den Ecclesiasten Eggardus, welcher vom Rathe ungerechter Weise entsetzt worden war, wieder in sein Amt einzusetzen, nur zu willig Folge leistete; endlich, weil er den Rathsherrn Peter Brummer in den Bann gethan, der das Predigtamt gelästert hatte. („Einen armen Teufel hätte er in den Bann und sonst wohin thun können, darüber wäre kein Lärm entstanden.") In Heidelberg (1559) gab ein akademischer Vorgang die erste Veranlassung. Ein Zwinglianer, Stephan Sylphius, bewarb sich um die theologische Doctorwürde, und ein Calvinist, der Diaconus Clebitz, um das Baccalaureat. Hiergegen musste Hesshus, als Oberster der Landeskirche, Protest erheben; sein Widerspruch wurde aber beseitigt. Der Churfürst selbst war der Lehre Calvin's zugeneigt, und bereitete im Stillen die Massregeln vor, die ganze Pfalz zum Calvinismus hinüber zu führen. Hesshus aber, der mit richtigem Blicke jenes Vorhaben durchschaute, setzte Alles daran, das Unglück von der Pfalz abzuwenden, und musste zuletzt sein Amt aufgeben. Das Ende des Pfälzischen Kirchenstreits war, dass der Churfürst dem Lande den Calvinismus aufnöthigte und statt des lutherischen den unter seinen Auspicien entstandenen Heidelberger Katechismus einführte. Ein von Melanchthon gefordertes Gutachten (*„optarim rixatores abesse"*) wurde der Schild, womit die landesherrlichen Gewaltmassregeln gedeckt wurden. Von Magdeburg, der „Metropole der Rechtgläubigkeit", ward Hesshus (1562) zur Nachtzeit durch bewaffnete Macht ausgetrieben, und musste mit seiner hochschwangeren Frau und kleinen Kindern mitten in den Winter hinein ziehen, ohne zu wissen, wohin er sich wenden sollte. Von diesem vierten Exil gibt uns Herr v. H. nach seinen Quellen folgende Ursachen an. Einige „fürstliche Bediente" hatten auf einem Kreistage zu Lüneburg ohne Hinzuziehung von Theologen ein Mandat zu Stande gebracht: dass der Elenchus wider die Calvinisten und Philippisten, oder, wie man es ausdrückte, das Schmähen und Schelten auf sie streng verboten seyn sollte. Der Rath zu Magdeburg, namentlich die beiden damals regierenden Bürgermeister, welche den Calvinisten freundlich gesinnt waren, mutheten dem Hesshus an, dieses Mandat der fürstlichen

Bedienten zu respectiren. Dieser aber (mit seinen Freunden Joachim Mörlin und David Chyträus) setzte dem Lüneburger Decret sofort einen schriftlichen Dissensus entgegen, um der Kirche das Recht der freien Rede und der Vertheidigung der reinen Lehre zu wahren, predigte öffentlich dawider, und hielt seine ihm untergebenen Prediger an, die von einem theologischen Convent abgefassten Artikel gegen kryptocalvinistische, synergistische, adiaphoristische Irrlehren zu unterschreiben. Ein äusserer Vorgang brachte, wie in Heidelberg, den schon in der Tiefe grollenden Unwillen zum Ausbruch. Zwei Freunde von Hesshus, Johann Wigand und Matthäus Judex, waren von Jena vertrieben und nach Magdeburg zurückgekehrt, wo sie früher kirchliche Aemter bekleidet hatten. Die Kirchenvorsteher von St. Ulrich vocirten diese beiden Männer an ihre Kirche, wozu Hesshus allerdings das Seinige aus allen Kräften beitrug. Hiermit kam eine Angst über Alle, welche der streng lutherischen Partei nicht angehörten. Der Hauptbetreiber war der Syndicus Pfeil; mehrere Prediger und der Rector Siegfried Saccus hielten zu ihm. Endlich gerieth es dahin, dass der Magdeburger Rath, mit Uebergehung aller rechtlichen Formen, durch Gewalt der Waffen die lutherischen Prediger und ihre Anhänger zum Schweigen brachte. Hesshus hatte sich erboten, vor Gericht seine Sache untersuchen und richten zu lassen, war aber damit abgewiesen worden. Die Verwirrung und Zerrüttung, in welche die Magdeburger Kirche durch jene gewaltsame Wegführung ihres Superintendenten gestürzt ward, dauerte noch lange fort; zwölf Jahre hernach litt ein Pfarrherr, der daran betheiligt gewesen, auf seinem Sterbebette grosse Gewissensbeängstigung darüber. Hesshus wandte sich nach seiner Vaterstadt Wesel (am Rhein), und schrieb daselbst ein gewaltiges Buch gegen das Tridentiner Concil. (1564). Der damalige Herzog von Jülich, der es sehr übel vermerkte, dass in dem Buche der Pabst geradezu der Antichrist genannt wurde, erliess an den Rath den Befehl, den „harten Schreiber“ sofort aus der Stadt zu schaffen, und der Rath war auch um so dienstwilliger, weil Etliche aus seiner Mitte den Reformirten geneigt waren, denen Hesshus scharf widersprochen hatte. Nach Jena ward Hesshus vom Herzog Johann Wilhelm v. Sachsen als Professor der Theologie berufen. Dieser Fürst liebte ihn dergestalt, dass er ihm in seinem Testamente ein Legat von funfzig Goldgulden vermachte. Aber nach dem am 3. März 1573 erfolgten Tode des Herzogs veranstaltete der Churfürst August von Sachsen, der die Vormundschaft über die unmündigen Söhne an sich gerissen hatte, in den Ernestinischen Landen eine Kirchenvisitation, und kaum zwei Monate darauf mussten 70 Prediger, worunter Hesshus und Wigand, die Koryphäen der Universität Jena, nicht fehlen durften, das Land verlassen. In Königsberg nahm

Hesshus als Bischof von Samland eine äusserlich sehr glänzende Stellung ein; jedoch die kirchlichen Verhältnisse, welche er vorfand, waren höchst schwierig. Zwei erbitterte Parteien, die vereinigt werden sollten, standen einander gegenüber, eine streng lutherische und eine philippistische. Dazu kam zuletzt noch ein Drittes. Hesshus hatte sich in seiner Schrift *Adsertio N. T.* einer ungewöhnlichen Redeweise bedient, als ob die menschliche Natur Christi (*in abstracto*) allmächtig, lebendig machend und darum anzubeten sei. Dies griffen streitsüchtige Theologen auf, und beschuldigten ihn der Irrlehre, indem sie die Folgerung machten, dass nach Hesshus' Lehre zwei allmächtige Naturen seyn müssten. Eine noch üblere Wendung nahm die Sache, als sein College und früherer Leidensgefährte, Joh. Wigand, jetzt Pomesanischer Bischof, sich auf die Seite der Gegner schlug. Was ihn dazu vermochte, liegt nicht klar vor; nach allen Umständen aber ist zu vermuthen, dass ihn nach der Bischofsstelle in Königsberg gelüstete. Unter dem Scheine der Vertheidigung der reinen Lehre wollte er seinen Collegen aus dem Sattel heben, um sich selbst hinein zu setzen. Auf einer Synode, welche zu Königsberg mit zwanzig Pastoren aus beiden Bisthümern gehalten wurde, erklärte sich Hesshus bereit, seinen Ausdruck zurück zu nehmen, wollte jedoch die ihm vorgelegte Revocationsformel, worin er sich geradezu für einen Irrlehrer erklären sollte, nicht unterschreiben. Dieses Königsberger Trauerspiel schloss damit, dass Hesshus (1577) seines Bisthums entsetzt wurde.* — Ziehen wir nun dies Alles in Eine Summe zusammen, so finden wir, mit Ausnahme des letzten Exils, eigentlich nur zwei Ursachen, weshalb Hesshus so oft aus dem Amte geworfen wurde: der Eifer um die reine Lehre des Evangeliums, und die gewissenhafte Ausübung des Strafamts, welche sich die „grossen Hansen" nicht wollten gefallen lassen. Mit den Fürsten konnte er sich, wie wir sehen, viel leichter vereinbaren, als mit den Stadtobrigkeiten; diese vornehmlich waren es, welche ihm Kummer und Herzeleid machten. — Verweilen wir noch einen Augenblick bei dem Magdeburger Exil. Wie sehr ist es zu bedauern, dass dem Herrn Verf. gerade in dieser Periode die Quellen nicht reichlicher flossen! Wie gern hätten wir über so manche Punkte des Magdeburger Streits, die noch im Unklaren liegen, nähere Aufschlüsse empfangen! So z. B. über den persönlichen Charakter des Stadtsyndicus Dr. Pfeil, dessen frühere Wirksamkeit in Hamburg von Joachim Westphal höchlich gerühmt wird, wogegen ihm Hesshus in seiner „Verantwortung u. s. w." alle Schuld

* Wigand kam wirklich in den Besitz des erledigten Bisthums; aber alle Gutachten der deutschen Theologen waren gegen ihn, er musste die vertriebenen Hesshusianer wieder einsetzen, und kam zuletzt selbst der Absetzung nahe.

an den kirchlichen Zerrüttungen in Magdeburg zuschreibt, und ihn einen verschmitzten Menschen nennt, „voller Tücke und Ränke, der sich stellte wie ein heiliger Engel, der die glattesten und süssesten Worte zu geben wüsste, und doch immer die Galle im Herzen trüge.“ Ferner, dass Amsdorf in einer besonderen Schrift („Vermahnung an den Rath und die gemeine Bürgerschaft zu Magdeburg“) dem Rath in allen Stücken Recht gab und dessen Massregeln billigte, den Hesshus dagegen einen eigensinnigen Kopf und Schwärmer nannte (da doch, wie Salig sich ausdrückt, „eine Krähe der andern nicht leicht das Auge aushackt“). Ferner lässt Herr v. H. den höchst bedenklichen Umstand unberührt, dass Hesshus den ganzen Magistrat und dazu noch eine ziemliche Anzahl von Predigern auf einmal in den Bann that, oder, da ihm selbst die Kanzel verboten war, durch einen Kapellan den Bann verkündigen liess, — ein Verfahren, welches Luther, wie streng er auch sonst über Handhabung der Schlüsselgewalt hielt, wohl schwerlich würde gutgeheissen haben. Ferner übergeht Herr v. H. den Wolmirstädtschen Vergleich, welcher zwischen dem Erzbischof und dem Stadtrath zu Stande gebracht war, gänzlich mit Stillschweigen. Dieser Vergleich aber, woran der Syndicus Pfeil gearbeitet hatte, und wider den der Superint. Hesshus öffentlich predigte, mag wohl die erste Veranlassung zum Ausbruche des Streites gewesen seyn. Doch wer kann hierüber mit dem Hrn. Verf. rechten? Er hat sich, wie die Vorrede ausdrücklich besagt, nun einmal vorgenommen, nicht weiter zu gehen, als seine Quellen reichen. Uebrigens ist es auch wohl kaum möglich, alle Umstände in diesem Magdeburger Streite so genau zu ermitteln. Wahrscheinlich lag nicht auf der einen Seite alles Recht, und auf der andern alles Unrecht, sondern Recht und Unrecht auf beiden Seiten vertheilt. In der Hitze des Kampfes hatte sich Hesshus durch seine Leidenschaftlichkeit wohl zu weit hinreissen lassen; dass er aber sich erbot, zu Rechte zu stehen, und der Rath dieses Erbieten nicht annahm, gibt seiner Sache entschieden das Uebergewicht. Und wäre er nicht gegen jene heimlichen Feinde des lutherischen Bekenntnisses, die nur auf eine günstige Gelegenheit warteten, so energisch aufgetreten, so hätte Magdeburg unzweifelhaft dasselbe Schicksal gehabt, wie Bremen, wo der Calvinistische Bürgermeister v. Büren das Lutherthum rein ausfegte. Das Verdienst bleibt dem Hesshus unbestritten, dass er dem im Finstern schleichenden Calvinismus und Philippismus einen starken Riegel vorgeschoben, und dadurch der Stadt Magdeburg das evangelisch-lutherische Bekenntniss erhalten hat. Waren doch nach seiner Verjagung die sämmtlichen Prediger der Stadt, weil dieselbe nach aussen in kirchlichen Verruf kam, genöthigt, zu ihrer Rechtfertigung eine vor 12 Jahren heraugegebene

Confession („*Confessio et Apologia Pastorum etc.*“ 1550) zu erneuern! — Von einem Biographen wird verlangt, dass er das Leben, welches er beschreibt, nicht als etwas Vereinzeltes, Abgerissenes, für sich Bestehendes hinstelle, sondern im lebendigen Zusammenhange mit der Zeit, der das Leben angehört, so dass dem Leser an diesem Einen „Stück Leben“ der Sinn und Geist der gesammten Zeitgenossenschaft, und das, was sie bewegt und treibt, zu klarem Bewusstseyn kommt. Dieser unerlässlichen Anforderung entspricht unser Biograph in vollkommenem Masse, wie man gleich auf den ersten Seiten des Buches sehen kann. Hier wird es den Leser anfangs befremden, dass ihm so viel und mancherlei von den deutschen Städten des Mittelalters, von ihrem wachsenden Reichthum, Glanz und Macht, von ihren geistigen und materiellen Interessen, von ihren Rathsherren und patricischen Geschlechtern, und — von ihren Kanzeln erzählt wird. Hernach aber wird er finden, dass ihm auf die Weise der Heerd vor Augen gestellt werden sollte, „auf dem das Feuer des Jahrhunderts brannte“, und der Schauplatz, auf dem Hesshus lehrend und wirkend auftrat und seine meisten Leiden und Freuden durchmachte. Um uns die Jugendzeit des eisenfesten Mannes recht lebendig zu vergegenwärtigen, beschreibt er seine Vaterstadt Wesel, den damaligen Zustand der Schulen, die fliessenden Gränzen des Studenten- und Professorenlebens, die Art der Reisen und Studien, und so sehen wir schon in dem Knaben und Jünglinge eine bedeutende Zukunft. Eine tiefer eingehende Erörterung darüber, wie die Klöster und Stifter von den reformirenden Fürsten und Magistraten verwaltet wurden, bereitet auf dasjenige vor, was dem Hesshus (in Goslar) sein erstes Exil zuwege brachte. Desgleichen wird der Leser durch eine Schilderung der sonntäglichen „Hochzeiten und Wirthschaften“ und des damaligen Brauchs, solche Dinge auf der Kanzel zu besprechen, in den Stand gesetzt, des Hesshus Zorn und Eifer zu begreifen, wenn er erklärt, dass er Sonntags Niemand mehr copuliren werde. Und weil er wegen Ausübung des Strafamts mit den Obrigkeiten in häufige Conflicte gerieth, holt der Verf. weit aus, und gibt in scharfen und klaren Umrissen das nöthige Verständniss vom Wesen des Bannes, von seinem Gebrauch und Missbrauch, und von den Schwierigkeiten bei Verwaltung desselben. Dabei führt er „güldene Worte“ von Chemnitz an, dessen Anschauung von Strafe und Amt der Schlüssel mit der seines Freundes übereinstimmte. In die Geschichte der Heidelberger Streitigkeiten über das heil. Abendmahl werden wir so eingeführt, dass zuvor von der Wittenberger Concordie und den Vermittelungsversuchen Bucer's die Rede ist, welcher „in die Versuchung der Fledermaus gerieth, die sich bei den Vierfüsslern für eine Maus ausgab, und bei den Vögeln sich zu den befieder-

ten Geschöpfen rechnete"; sodann von der Wiederaufnahme des Streites durch Westphal, von Calvin's lutherischer Maske und von der ächten Calvinistenweise, „die ohne politische Hintergedanken nicht seyn kann, die das Religiöse voranstellt, wenn es in die Politik passt, und es zur Seite schiebt, wenn politische Verwickelungen das Vorschlagen der Staatskunst verlangen." Ehe der Verf. an die Magdeburger Händel kommt, beleuchtet er das fürstliche Verbot „des Schmähens und Scheltens" auf Calvinisten und andere Secten, welches um diese Zeit beginnt und sich durch ein ganzes Jahrhundert hindurchzieht; er zeigt, wie gerade in dieser Periode, wo der Elenchus wider die Irrlehrer unter dem Namen des Schmähens und Scheltens verboten seyn sollte, das Lutherthum, dem wachsenden Calvinismus und Philippismus gegenüber, im Sinken war, und bei so trauriger Lage der Dinge der Sturm in Magdeburg ausbrach. Bei Gelegenheit des Streites zwischen den beiden Bischöfen in Preussen (Hesshus und Wigand) spricht der Verf. von Bischofsgewalt und Consistorien, indem er kurz andeutet, wie wenig es rathsam und thunlich gewesen wäre, in der gesammten evangelischen Kirche Deutschlands die bischöfliche Verfassung beizubehalten oder wieder herzustellen. Und so durch alle Abschnitte des Buchs hindurch. Ueberall sehen wir uns mitten in die kirchlichen Bewegungen und Kämpfe versetzt, in welche das Leben des Hesshus verflochten war, und überall erscheint derselbe als ein Kind seiner Zeit, aber auch als Träger und Repräsentant seiner Zeit. — Noch darf ein eigenthümlicher Vorzug nicht unerwähnt bleiben, welchen das kleine Buch vor einer Masse anderer Biographieen behauptet. Nicht genug, dass es seinen Helden in stetem Zusammenhange mit seiner Zeit darstellt, zieht es auch, so oft sich die Gelegenheit dazu bietet, zwischen jener entfernteren Zeit und den Zuständen der gegenwärtigen überaus treffende Parallelen. Um nur einige Beispiele anzuführen, vergleicht es die Exilia des 16. Jahrh. mit denen des 19., und gelangt zu dem Schluss, jene wären viel leichter zu tragen gewesen, als diese. Hier wird mancher Leser erstaunt fragen, was denn für Exilia in unserm, vom „Geiste der Mässigung und Milde" überfliessenden Jahrhundert gemeint seien. Es sind die gemeint, welche in den dreissiger Jahren den Predigern und Laien, die bei gewaltsamer Einführung der Union ihrem evangelisch-lutherischen Bekenntnisse treu blieben, auferlegt wurden, „da die preussische Regierung alle Macht des Polizeistaats auf ihre Dämpfung warf." * Bei dieser Gelegenheit erfährt man auch,

* „Wo, wie in Hamburg, sich eine Theilnahme für das gekränkte Recht kund gab, und man dem Exulanten einen Platz am Herde und ein Stück Brot geben wollte, war die preussische Diplomatie schmeichelnd oder drohend geschäftig, den Armen aus dem Lande hinaus zu befördern."

was selbst in Preussen Vielen noch heute unbekannt seyn wird: „dass damals alle Redactionen preussischer Zeitungen den gemessenen Befehl erhielten, diesen Handel mit keiner Sylbe zu erwähnen.“ Ferner, bei Hesshus' erstem Zusammenstossen mit der Staatsgewalt wird die lutherische und die reformirte Politik in Paralle gestellt. „Luther hat seine Kirche von aller Befleckung mit politischen Elementen und demagogischen Intriguen rein gehalten; bei den Reformirten hingegen ist die Politik so mit dem Religiösen vermengt, dass man dieses nicht aus der Verstrickung mit dem Politischen lösen und als selbstständig hinstellen, oder nur denken kann.“ Höchst bedeutungsvoll ist die Parallele, in welche die Wegführung des Erzbischofs Clemens August aus Cöln auf eine preussische Festung mit jenem gewaltsamen Austreiben des Hesshus aus Magdeburg gestellt wird. „Wie jener Act der reinen Gewalt damals Preussen keinen Segen brachte, so auch dieser Gewaltstreich dem Magdeburger Rathe. Ja, wie jene preussische Angelegenheit ohne letzte Entscheidung gelassen ward, sich im Unklaren verblutete, und Tod und Abgang das Beste thun mussten, so auch der kirchliche Streit der alten Elbstadt.“ Nicht weniger verdient hervorgehoben zu werden, was von dem ersten preussischen Herzog Albrecht Friedrich und dem aus demselben Regentenhause stammenden König Friedrich Wilhelm III., und von der geistigen Verwandtschaft beider gesagt ist. „Ob sie sich in leiblicher Gestalt geglichen, wissen wir nicht; aber in dem Einen gleichen sie sich ganz und gar, in Liebe zur Kirche und Aufopferung dafür, und damit zusammenhängenden kirchlichen Missgriffen und Zähigkeit im Festhalten derselben.“.. „Der Herzog wollte seinen ersten Lehrer und spätern Günstling (Andreas Osiander) nicht sinken lassen, trotz der Verwirrung, die er anstiftete, gerade wie sein Spross aus späterer Zeit, Friedrich Wilhelm III., seinen Minister, dem er den hundertjährigen Hohenzoller-Gedanken anvertraut hatte, durch Stiftung einer Union zwischen Lutheranern und Reformirten Preussen zur kirchlich-politischen Spitze aller protestantischen Länder zu erheben, noch in der Höhe hielt, als in Schlesien und Pommern schon zu Tage lag, was für Unheil er angerichtet.“ Als der feurige, unerschrockene Mörlin gegen ein fürstliches Mandat eine Predigt hielt, und seine Zuhörer ermahnte, dem Fürsten sonst allen schuldigen Gehorsam zu erweisen, dieses Mandat aber nicht anzunehmen, (weil es verlangte, dass man gegen die Osiandrische Lehre nicht zeugen, sondern dazu schweigen sollte), warf der Herzog einen, wie es schien, unauslöschlichen Hass auf ihn, verbot ihm die Kanzel, und gab Befehl, ihn aus dem Lande zu schaffen. „Der Vertreiber und der Vertriebene haben sich wieder versöhnt; aber sein Abkömmling aus unsern Tagen, vor dem Prediger und Gemein-

den um ihres kirchlichen Gewissens willen nach Australien und Amerika entwichen sind, ist ohne Versöhnung mit ihnen hingestorben, und auf die volle Gerechtigkeit warten sie noch." — Herr v. H. scheint ziemlich darauf gefasst zu seyn, dass er mit diesen historischen Parallelen bei manchen Lesern Anstoss erregen und Widerspruch finden werde. Nun wohl! Betrifft der Widerspruch die Sache, so darf man sich darüber nicht wundern; denn die Wahrheit thut weh, und die Klarheit ist nicht Jedermanns Ding. Betrifft er aber die blosse Form, so bleibt allerdings das Geschäft, Vergleichungen anzustellen, gewöhnlich dem Leser überlassen. Doch man weiss ja, wie es bei dem Leser hergeht. Eine Biographie ist nur demjenigen von wirklichem Nutzen, der sich dieselbe zu einem Spiegel dienen lässt, worin er seine Zeit, vor Allem aber sein eigenes Wesen und Thun beschaut. „*Inspicere, tanquam in speculum, in vitas omnium jubeo, atque ex aliis sumere exemplum sibi.*" (*Terent. Adelph.*) Aber zu diesem *Inspicere* stellt sich Mancher gar träge und ungeschickt. Da übrigens unsere Zeit vom Subjektivismus durch und durch beherrscht, und darum wenig geeignet ist, gute biographische Darstellungen, namentlich aus dem ihr so sehr entfremdeten 16. Jahrhundert, hervorzubringen, so verdient die Gabe des Hrn. Verf., die Zeiten und ihre Geister zu prüfen, sie neben einander und aus einander zu halten, eine desto grössere Anerkennung. — Ein besonderer Abschnitt des Buchs gibt uns eine kurze, aber vortreffliche Charakteristik von Hesshus' Schriften. „Hesshus war ein sehr fruchtbarer Schriftsteller: Leukfeld zählt 6 Schriften in Folio auf, 36 in Quart, und 17 in Octav; darunter sind aber mehrere als selbstständige Schriften genannt, welche nur spätere Auflagen früherer Werke sind." Wir können es uns nicht versagen, wenigstens diejenige Stelle hier auszuheben, worin die Polemik des Hesshus charakterisirt wird; „Am meisten in seinem Elemente ist Hesshus in den Streitschriften: da kommt er uns vor wie ein geübter Seemann, dem der Sturm die Masten brechen will, und dem die geblähten Segel das Schiff auf die Seite legen; der aber mit einer Art Lust am Steuerrunder steht, weil er weiss, dass die aufgeregten Elemente ihm nichts anhaben können. Seine Polemik ist gewaltig, erinnert in Weise und Sprache beständig an Luther; wissenschaftlich gewandt, voll scharfen Verstandes, ausgerüstet mit stupender Belesenheit in den Vätern, und wohlbekannt mit dem klassischen Alterthum, mit unbedingter Herrschaft über die lateinische und deutsche Sprache, tritt er vor seinen Feind, guten Gewissens, und sich getröstend des Wortes Gottes, und verfolgt ihn dann, besonders wenn er sich in die Schlupfwinkel der Lüge verkriechen will, mit wunderbarer Energie, um ihn da noch zu erreichen und in seiner Lüge zu vernichten." — Unter den 5 Bei-

agen befindet sich auch Hesshus' „Bekenntniss von der deutschen *Biblia M. Lutheri*", und sein Testament. In dem Bekenntnisse von der deutschen *Biblia* heisst es: „Darum soll kein frommes Herz daran zweifeln, wer in der deutschen Bibel Lutheri lieset, der höret den ewigen und allmächtigen Gott selbst reden. Wer den Zeugnissen und Sprüchen in der deutschen Bibel Lutheri glaubt, der glaubt dem allmächtigen Gott selbst, und wird durch das Wort Gottes lebendigen Trost und ewige Seligkeit erlangen." — Eine freundliche Erinnerung möge hier am Schlusse noch Platz finden. In der bisher besprochenen Schrift kehren öfters die Ausdrücke wieder: „Naturnothwendigkeit", „naturwüchsig." So gleich S. 2: „wie er (Hesshus) gewesen ist, und wie er der Zeit nach mit einer Art Naturnothwendigkeit seyn und werden musste"; S. 40: „während er (der Sacramentstreit) mit einer Naturnothwendigkeit hier an dieser Stelle wieder ausbrechen musste"; S. 96: „wie naturwüchsig die verschrieene Concordienformel entstanden ist"; S. 105: „dass die Errichtung der Consistorien eine Art Naturnothwendigkeit gewesen." Wie dies von Seiten des Verf. gemeint ist, darüber kann kein Zweifel seyn. Eins aber ist wohl zu bedenken: es gibt eine theologische Schule, welche dem Princip des organischen Processes huldigt, wonach die Welt „aus innerer Nothwendigkeit" heraus sich entwickelt; es gibt eine philosophische Schule, die das Organische aus dem Unorganischen, und den Menschen aus Chaldäischem Urschlamm „durch eine Naturnothwendigkeit" entstehen lässt; es gibt auch eine Art von Politik, welche über „naturwüchsige Entwickelung" der Völker und Staaten viel unnützes Gerede macht. Lassen wir also jene Redeweise lieber den atheistischen Philosophen, Chemikern und Politikern, und halten uns an die reine und keusche Sprache der h. Schrift. — Druckfehler kommen in dem Buche nicht allzuhäufig vor; als sinnentstellend bezeichne ich nur S. 58. Z. 20: „durch Versetzung"; soll wohl heissen: durch Verhetzung.

[H. Pein.]

4. Das Unionscolloquium zu Cassel. Von Dr. E. L. Th. **Henke**. Marburg (Elwert) 1862. 26 S. gr. 8.

Der gelehrte Verf. behandelt in der hier gedruckt vorliegenden „Festrede am 20. August 1861, dem Geburtstage Sr. K. H. des Kurf. v. Hessen", jenes gerade 200 Jahre früher (vom 1. bis 9. Juli 1661) fallende Friedensgespräch hinsichtlich „seiner Veranlassungen, seines Herganges selbst, und seiner Wirkungen." Leider ist Hrn. Prof. H.'s Standpunkt (ein glaubensindifferenter, unionssüchtiger Cäsareopapismus) sehr ungeeignet zur Gewinnung eines gerechten Urtheils über das casseler „Friedenswerk" und die dasselbe begleitenden Vorgänge. Denn in That und Wahrheit erfüllt sich auch hier, wie in allen ähnlichen Verhandlungen, Aesop's alte

Weissagung: die „Streitbarkeit" des Schafes hatte auch diesmal dem „nachgiebigern" Wolfe das Wasser getrübt; darum muss es herhalten und noch nach zwei Seculis mit seinem Felle büssen. Hr. H. hätte gebührend hervorheben sollen, worin die eigentliche „Veranlassung", die *conditio sine qua non*, des „Unionscolloquiums" lag, nämlich in der Gewaltthätigkeit, welche der calvinistische Landgraf Moritz „zu Gunsten des reformirten" Bestandtheils der damals noch ungetrennten hessischen Landeskirche gegen den „lutherischen" ausübte, „welchem allein die bisherige Duldung (durch die Verbesserungspunkte) entzogen werden sollte." (S. 9) Dadurch wurde der bisher nur „theologische" Lehrunterschied ein „confessioneller": ohne den intoleranten landgräflichen Calvinisirungsversuch gegen die Lutherischen hätte es kein „Unionscolloquium zu Cassel" gegeben. Ferner hätte der Hr. Verf. ordentlich auseinandersetzen sollen, dass auf jenem Gespräch nicht etwa lutherische Theologen mit reformirten, sondern Reformirte mit Synkretisten verhandelten, und dass Landgr. Wilhelm die Bitte der synkretistischen Collocutoren um „Heranziehung" auch anderer, lutherischer, Theologen „verweigerte" (S. 18); die Lutheraner sollten eben nicht vertreten seyn auf einem Colloquium, bei dem es sich doch um ihren Glauben und kirchliche Berechtigung handelte. Diesen Punkt auch nur ganz zu verstehen, geschweige gehörig zu würdigen, ist Hr. Dr. H. wohl eben so unvermögend, als der von ihm belobte „scharfsinnigste und beredteste Gegner aller (?) evangelischen Union, dessen plötzlicher Tod in diesen Tagen ganz Deutschland durchzuckt hat." Die neumodischen Stichwörter und subtilen Distinctionen einer gewaltthätigen Staatskirchenpolitik, („Union", „absorptive U.", „conservative U.", „Conföderation") sind hier ganz am unrechten Platze; damals wurde den Lutherischen ganz einfach der Abfall von ihrem evangelischen Glauben und der Uebertritt zum synkretistischen zugemuthet; sie sollten, ohne auch nur zum Worte gekommen zu seyn, sich zum Confessionswechsel, zur Religionsveränderung verstehen, — nicht weil ihr Bekenntniss falsch, sondern blos weil es gewissen Leuten zuwider war. Da die Lutherischen sich gegen solche widerrechtliche Zumuthungen einmüthig wehrten, — da nicht nur die sächsischen, sondern auch „noch ziemlich viele andere lutherische Theologen, wie die Strassburger, Giessener und Tübinger", jenen Synkretisten „ihren Verrath an der reinen Lehre, ihre unverantwortliche Gleichgiltigkeit vorhielten" und alle treuer gebliebenen in dieser Treue zu bestärken suchten, so werden sie von Hrn. H. hart mitgenommen und ihnen die Art, wie man in reformirten Landen das Casseler „Friedenswerk" aufnahm, zum Muster vorgestellt. „Reformirter Seits nichts als vielstimmige Freude und Acclamation", — die sich u. A. auch dadurch

kund gab, „dass bald Uebergriffe der Reformirten gegen die Lutheraner geschahen, bei welchen die nun einmal ausgesprochene Qualification beider zu einerlei Kirchengemeinschaft auch zur Rechtfertigung durchbrochener Rechts- und Eigenthumsschranken gemissbraucht wurde.“ (S. 24) Uebrigens ist unser Hr. Verf. auch über die „Stellung“ der Evangelischen im Irrthum. Der evangelische Glaube steht nicht „zwischen“ dem „papistischen“ Aber- und dem „calvinischen“ Unglauben, sondern beiden gegenüber. Nur der Römischkatholische ist hinter dem Reformirten „zurückgeblieben“, sowie der Reformirte dem „Katholiken“ in pelagianischer Aufklärung vorausgeeilt. [Str.]

5. Sieben Briefe über englisches Revival und deutsche Erweckung von V. A. H. Frankfurt a./M. (Heyder u. Zimmer) 1862. 76 S. 8.

Der Verf. will nach dem Vorwort das englische Revival nicht nach Deutschland verpflanzt sehen, wünscht aber, der „deutsch-evangelischen Productionskraft“ eine Anregung zu geben, die Erweckung unsrer Todten und Schlafenden, soweit möglich, in deutscher Weise ernstlicher und wirksamer zu betreiben, als bisher geschehen ist; dazu sei eine ernste und gründliche Betrachtung der ganzen Erweckungsfrage und namentlich des neusten amerikanisch-englischen Revival nothwendige Vorbedingung, und zu solcher Betrachtung sollen die folgenden Briefe dienen. Nach dem ersten Briefe kennt der Verf. das englische Revival zwar aus eigner, aber doch nur flüchtiger Anschauung und schöpft seinen Stoff mehr aus schriftlichem, ihm in reichem Maasse zu Gebote stehenden Material. Nach diesem Material gibt der zweite Brief zunächst eine übersichtliche Charakteristik der Hauptmomente jener Bewegung in England seit ihrem Beginne im nordöstlichen Theil von Irland (auf das nordamerikanische Revival geht die Schrift nicht weiter ein), wobei eine der wichtigsten Angaben des Verfassers die seyn möchte, dass das Revival, weit entfernt, wie man gewöhnlich annimmt, still zu stehn oder gar zu schwinden, bis auf diese Stunde keinen Augenblick aufgehört hat, an Wachsthum und Gesundheit zu gewinnen, und schildert sodann die Entfremdung der unteren Volksschichten in England vom kirchlich-religiösen Leben, die wesentlich das Gepräge des grössten Indifferentismus, stellenweise aber auch das einer bewussten Feindschaft trage. Diesen Regionen habe sich die rettende Hand des Revivals besonders zugewandt und zwar sei ihnen diese rettende Hand vornehmlich von der sogenannten evangelischen Partei der Kirche, von den Secten und der schottischen Freikirche gereicht worden. Der dritte Brief beschreibt zunächst die Mittel, deren das Revival sich bedient, die besondere Handhabung sowohl der Predigt als des Gebetes, *incl.* des geistlichen Liedes, und die Mit-

wirkung der Presse. Die gehobene, aufgeregte Stimmung der Individuen und der Versammlungen sei sowohl eine Wirkung, als auch eine Ursache des Revivals. Darauf verbreitet sich der Brief ausführlicher über die sogen. *cases* (Befälle, Niederschmetterungen), von denen anerkannt wird, dass kaum ein Fall vorkommen möchte, der rein auf psychischem oder sittlichem Gebiet, ohne Mitwirkung physischer Momente verlaufe, von denen aber behauptet wird, dass sie in der ganzen Bewegung durchaus nicht die Wichtigkeit hätten, die man ihnen gewöhnlich beilegt, und dass ihre bedenkliche Seite von den Leitern des Revivals durchgehends recht wohl erkannt und anerkannt werde. Endlich spricht der Brief von den Wirkungen der Revivals; diese seien eben die Erweckung, die Rettung der Seelen und, so wenig das mannichfach Bedenkliche, was im Einzelnen nachgewiesen wird, an dieser ganzen Thätigkeit verkannt werden könne, es sei doch unleugbar, dass solche Wirkung in zahllosen Fällen erreicht werde, dass das Revival nicht blos augenblickliche Aufregung, sondern Erweckung, Bekehrung und Heiligung hervorgebracht habe. Der vierte Brief wendet sich auf unsre deutschen Zustände und behandelt zunächst die Frage: Wie es komme, dass dem englischen Revival bisher so wenig Interesse bei uns gewidmet sei und wie solches Interesse geweckt werden könne? Angesichts unsrer todten Gemeinden sei diese Interesselosigkeit unerklärlich; ohne rechte Kenntniss der Sache suche man sie kühl zu kritisiren, indem die Bedenken entweder auf gemeinsam christlichem oder bestimmter evangelischem oder kirchlich-confessionellem Grunde oder auf gewissen nationalen Idiosynkrasieen ruhten. Mit der Betrachtung dieser Bedenken vom Standpunkt der lutherischen Kirche, wobei der verehrte Verf. auch unsre kleine Abhandlung im Jahrgang 1861 dieser Zeitschr. einer Berücksichtigung zu würdigen scheint (wir sagen „scheint", denn genannt ist von allen Arbeiten über die vorlegende Frage nur der Schmieder'sche Vortrag auf der Berliner Pastoralconferenz von 1861), beschäftigt sich der Schluss dieses vierten und die beiden folgenden Briefe. Der Verf. verkennt, wie gesagt, weder die grossen Gefahren, noch die beim Revival wirklich vorgekommenen Extravaganzen, vermag aber in der Hauptsache nichts Schriftwidriges zu finden. Der letzte Brief endlich bespricht die Frage, was bei uns geschehen könne, — wenn man nämlich zugibt, dass unsere kirchliche Arbeit den vorhandenen geistlichen Nothständen nicht genügt, — um den Leichengeruch aus unsern todten Gemeinden zu verbannen. Anfassendere Predigten, ausgedehntere Seelsorge unter Herzuziehung von Laien (warum ist hier wohl nicht der Wunsch nach der an vielen Orten so dringend nöthigen Vermehrung der pfarramtlichen Kräfte ausgesprochen?), Zusammenwirken der verschiedenen

Confessionen im Kampfe gegen den Unglauben, — das sind die Hauptpunkte, die hier genannt werden.

Wir haben die vorliegende Schrift kurz skizzirt, einmal, um eine Andeutung zu geben von ihrem reichen, interessanten und nach des Verf.'s Art mit grosser Lebendigkeit erfassten Inhalt und so zum Lesen derselben zu reizen, andererseits, weil wir durch unsre vorhin schon genannte Abhandlung uns einer eigentlichen Recension für überhoben erachten. Referent kann von den in seiner Abhandlung hervorgehobenen und von dem Verf. der vorliegenden Schrift meistens — nicht überall — getheilten Bedenken keins zurücknehmen, stimmt in der Anerkennung der Wichtigkeit der Sache vollkommen mit dem Verf. überein, muss aber bekennen, dass die Erwartungen, mit denen er an die Lectüre des letzten Briefes ging, nicht ganz erfüllt sind. Doch der mehrfach, namentlich im Vorwort und am Schluss des Ganzen, ausgesprochene Zweck des Verf.'s war nicht eigentlich, zu entcheiden, wie die im englischen Revival gemachten Erfahrungen auf unsre geistlichen Nothstände anzuwenden seien, — diese Entscheidung will er Andern überlassen, sondern zu den Erwägungen, die solcher Entscheidung vorangehen müssen, Anregung zu geben. Solche anregende Kraft besitzen die sieben Briefe in hohem Maasse.

[Di.]

X. Kirchenrecht und Kirchenpolitie.

1. Etliche Gewissensfragen hinsichtlich der Lehre von Kirche, Kirchenamt und Kirchenregiment. Von Dr. Chr. Ad. von Harless. Stuttgart (Liesching) 1862. 60 S. gr. 8.

Den letzten Anstoss zu diesem „Votum" hat die nachgelassene Schrift Stahl's über protestantische Kirchenverfassung (Erlangen bei Bläsing 1862) gegeben. Hr. Dr. v. H. besorgte, „diese Schrift führe nicht zur Klärung des Streites (über Kirche u. s. w.), sondern nur zu noch grösserer Verwirrung"; darum ergriff er das Wort, um „frank und frei herauszusagen, an welchem Abweg und Abgrund wir uns befinden." Er ist hierbei absichtlich so einfach als möglich verfahren, um nicht den Anschein zu erwecken, als liege ihm die Frage „wie eine Frage der blos wissenschaftlichen Doctrin am Herzen", während „sie doch bereits zur Lebensfrage für unsere Kirche geworden" und „ihrer eigentlichen Natur nach eine Gewissensfrage für jeden einzelnen Christen ist." Nicht eine „direkte Beleuchtung der Stahl'schen Schrift" wollte der hochwürdige Hr. Verf. geben, sondern „blos fühlbar machen, um was es sich eigentlich handle und was vor Allem ein Lutheraner festzuhalten habe"; denn „das Beste, was man gegen Stahl theologischer Seits zu Rathe ziehen kann, war schon geschrieben, ehe

Stahl's Schrift erschien, — es sind dies die grundlegenden Sätze über die Kirche, ihr Amt, ihr Regiment von Th. Harnack, Nürnberg bei Sebald 1862." — Wir fühlen uns Hrn. Dr. v. H. für die dargebotene Gabe zu dem lebhaftesten Danke verpflichtet, hauptsächlich darum, weil hier der einzig richtige Gesichtspunkt für die Beurtheilung der neumodischen Amts- und Kirchentheorien ungescheut hervorgehoben wird, S. 30—32; sie sind sammt und sonders aus Revolutionsfurcht und Legitimitätsschwindel erwachsen, lehrt Hr. Dr. v. H. aus eigenen „Wahrnehmungen", die er (und wir mit ihm) „von Andern ergänzt" zu sehen wünscht. Um die Entstehung jener Theorien „gerade in neuerer Zeit" begreiflich zu machen, muss man „den Ereignissen des Jahres 1848 eine nicht geringe Bedeutung beilegen." Man fürchtete damals „die Aufrichtung einer die Kirche tyrannisirenden, ungläubigen Massenherrschaft", und wollte nun nicht das Amt, „sofern es wirklich am Worte Gottes dient, welches allein göttlichen Anspruch auf Gehorsam hat", sondern „das Amt an sich zu einer göttlich legitimen Macht erheben, an welcher sich die Wogen der ungläubigen Massen brechen sollten. Allerlei politische, gleichviel ob wahre oder falsche, Legitimitäts-Theorien mochten wohl auch mit Einfluss üben. Aber wo dies auch nicht der Fall war, suchte man für die Aufrechterhaltung legitimer Gewalt in der Kirche Stützen, welche der Herr der Gemeinde des neuen Bundes in seiner Weisheit nicht gegeben hat. Und so geschah, was nicht anders zu erwarten war. Die vermeintlichen Stützen wurden zum spaltenden Keil, den man in die Gemeinschaft der sonst im Glauben Verbundenen selbst trieb. Man gebe sich keiner Täuschung hin. Zwischen der römisch-katholischen Theorie von Kirche, Amt und Regiment und den reformatorischen principiellen Aufstellungen hierüber gibt es keine Vermittlung. Man kann die letzteren nicht versuchen umzubiegen, ohne mit der Reformation zu brechen, oder es nur zu einer zweideutigen Zwittergestalt zu bringen." Das ist *in nuce* die Ueberzeugung des Hrn. Dr. v. H., die jeder evangelische Theolog unbedingt unterschreiben wird. [Str.]

2. R. Rocholl (Pastor), Volkskirche und Freikirche. Ein Vortrag auf der Pastoral-Conferenz zu Hannover am 19. Juni 1862. Berlin (Schlawitz) 1862. 40 S.

Der Verf. steht auf dem realen Boden der Geschichte, und man kann sagen, an seinem Vortrage ist Alles real. Mit warmem Herzen umfasst, rechtfertigt und vertheidigt er die Volkskirche, diese nicht in dem Sinne der Verwirrer genommen, als die grosse religiöse Gesellschaft, welche sich beliebig nach Kopfzahl einrichtet, sondern als die Kirche, welche die von Gott dem Volke eingestifteten Stände und Ordnungen eben in ihrer Ordnung in sich

aufnimmt zum gegenseitigen Geben und Nehmen und die sich als deutsche Volkskirche lutherischen Bekenntnisses in dem landesfürstlichen Kirchen-Regimente zuspitzt. Die lutherische Kirche allein — nicht die reformirte, nicht die römische — ist darauf angelegt, Volkskirche zu seyn, weil sie nicht nur die Völkermannichfaltigkeit als eine Ordnung Gottes ansieht, sondern auch das Volk mit seinen Gaben und in seinen Ständen die Gestalt der Kirche mit bedingen hilft. Aber die Volkskirche ist auch dem deutschen Volke vor allem nothwendig, so nothwendig, dass man ihre Verwirklichung um jeden Preis erstreben müsste, wäre sie nicht vorhanden, so nothwendig, dass sie auch historisch geworden ist aus den vorhandenen Mächten des deutschen Volkslebens trotz des 28. Art. der Augustana. Dieser Volkskirche zu dienen, damit sie zu halten, in aller Demuth und Geduld, so lange es nur möglich ist, d. h. „so lange nicht dem Volksthume eine ihm in der Kirche nicht zukommende Bedeutung beigelegt wird, nämlich diejenige, eine eigene Religionsentwicklung ausdrücken zu wollen, die Lehre nach staatlichem Bedürfnisse ändern zu wollen“, ist die Aufgabe, welche vor allen ihre Diener haben; denn wird sie aufgelöst, so werden dem deutschen Volke unheilbare Wunden geschlagen, unersetzbare Heiligthümer geraubt. Aus dem christlichen Staat wird ein religionsloser Rechtsstaat, Fürstenthum, Schule, Ehe, Eid, Feiertage werden ihres volksthümlichen und kirchlichen Charakters beraubt, Religions- und Lehrfreiheit machen aus den Bröckeln der Volkskirche ein Heer von Secten und unter diesen hat der Baptismus die meiste Aussicht auf Erfolge. „Deutsches Wesen hat in Fürstenthum und Christenthum seine Blüthe, seinen Bestand, seine Erstgeburt. Fällt das hin, so wird es vermodern wie eine Leiche. Dies alte Culturvolk, dem viel gegeben war, alle seine Gaben hangen mehr als bei anderen Völkern in diesen zweien. Mit ihnen wird Alles von ihm genommen werden. Seine Blösse wird grauenhafter seyn, denn anderer Völker Leiber. Solchen Pestgeruch, als von der deutschen Leiche, würden die Nasen der Nationen des Erdballs noch nicht gerochen haben.“ Wohl kann das Landeskirchliche seine Gefahren haben und sie sind vorhanden in schlechtem Territorialismus, Bureaukratismus, in der constitutionellen Form des Staates mit Ministerien, die den gemischten Kammern verantwortlich sind — der Verf. verschliesst seine Augen nicht gegen diese Gefahren —; allein theils liegen dieselben nicht in der Landeskirche an sich und lassen sich darum auch wieder von ihr abthun, theils reichen die Gefahren nicht an diejenigen, welche die Religionsfreiheit nothwendig gebiert. Das Gerede aber von den todten Massen der Gemeinden in der Landeskirche, von denen die Erweckten ausziehen müssten, von dem Abfall, der durch Ver-

bindung der Kirche mit dem Staate geworden, bezeugt wenig von tragender und hoffender Liebe und schmeckt stark nach Baptismus. Der principiellen Lust zur Freikirche, welche aus der reformirten Kirche mit dem Westwinde zu uns herüberkommt, ist deshalb zu bedenken zu geben, dass die lutherische Kirche in Form der Freikirche eben diese Kirche nicht bleiben kann. „Ist sie in ihrer Eigenthümlichkeit das Ergebniss von Realitäten auf dem Boden der Kirche wie des Volks, so ist's nicht wohl anzunehmen, dass ein irdisch gebundener Bestand die Factoren seiner Bildung und Geschichte ungestraft jemals verleugnen könne." Die aus Noth gewordenen lutherischen Freikirchen — „hier ein Fähnlein, dort ein Fähnlein" — tragen schwere Gefahren in sich, mächtiger als die Selbstverleugnung der Heiligen, die sie allein beseitigen könnte. Der Hauptfeind in ihr ist der Sectengeist, den der Bruch mit der Geschichte und Tradition erzeugt, welcher sich in den Gemüthern unfehlbar als Bruch mit dem geschichtlichen Sinne vollzieht. Hieraus dann jener Subjectivismus, der sich nicht beugt, nicht wartet, nur Fertiges sehen will, der unruhigen Agitation verfällt, Nebenfragen zu kirchentrennenden Factoren erhebt und den Gemeinden den Ausdruck eines krankhaft Verzerrten gibt. Einen starken Hebel hat dieser Geist darin, dass diese Freikirchen ihren Ursprung in der Form des gesellschaftlichen Vertrages haben, welchen sie auch nicht werden verleugnen können, so dass der Schwerpunkt in der Gemeinde bleiben wird, welche weiss, „wie man Kirchen macht." Statt des bisherigen monarchischen und aristokratischen Laienelementes muss daher das demokratische die sociale Unterlage hergeben. „Gegen die Züge, die dem neuen kirchlichen Wesen damit eingegraben werden, schützen keine Bekenntnisse. Sie schützen weder vor dem Independentismus, noch vor dem Chiliasmus, dem Seufzer, den die Sektenform auspresst." Man wende nicht ein, das Dogma macht die Kirche und in Erhaltung reiner Lehre liegt die conservative Stütze auch der Freikirche. Denn nicht das Dogma allein constituirt die Eigenthümlichkeit der lutherischen Kirche, sondern das Dogma und die sociale Unterlage. — Dieses den Grundzügen nach der Inhalt des vorliegenden trefflichen Vortrages, der auch im Wesentlichen den Gedanken-Ausdruck der zur Conferenz versammelten Pastoren gewesen seyn dürfte. Was sich bald, nachdem er gehalten, in der hannoverschen Landeskirche zugetragen hat, ist bekannt genug. Zu noch verkehrenderen Ereignissen ist die ausgestreute Saat bereits aufgegangen und reift zur Ernte eines Aufbaues der Kirche von unten her. An Versuchungen zur Bildung von Freikirchen wird es voraussichtlich nicht fehlen. Möchte die aufgedrängte wirkliche Noth sie nicht gebieten! Und es kann nicht fehlen, die Frucht wird der Vortrag mindestens ge-

tragen haben und fort tragen, seine Leser und Hörer in demüthigem und bedächtigem Ausharren bis auf das Aeusserste zu stärken, ehe sie das immer betrübte und verhängnissvolle: Ziehe aus von ihnen! in das Werk zu setzen wagen. [A.]

3. Die nothwendigen Grundlagen einer die consistoriale und synodale Ordnung vereinigenden Kirchenverfassung. Ein Kirchentags-Vortrag von Dr. E. Herrmann, Hofrath und Prof. d. Rechte in Göttingen. Berlin (Hertz) 1862. 38 S.

Der Vortragende hat in verschiedenen Commissionen an dem Entwurf einer Kirchenvorstands- und Synodal-Ordnung für die hannoversche Landeskirche als hervorragendes Mitglied mitgearbeitet. Er hat auch als solches in der tagenden Vorsynode Gelegenheit, die in dem Vortrage niedergelegten Ideen des weiteren zu entfalten. Eine auch nur flüchtig angestellte Vergleichung des vorgelegten Entwurfs mit diesem Vortrage zeigt zur Genüge, dass die in dem letzteren gegebenen Gedanken ersteren völlig durchdringen. Mithin liegt genug vor, um es mit diesem Vortrage ernstlich zu nehmen und zu fragen, ob zu erwarten stehe, dass der bereits praktisch werdende Vortrag der lutherischen Kirche zum wahren Heile dienen werde und ob der Vortragende innerlich so geartet sei, dass sein Einfluss auf die kirchlichen Dinge ein erwünschter genannt werden könne? Leider ist das Eine so wenig als das Andere zu bejahen. Schon das ist höchst befremdend und zeigt des Vortragenden über den wahren Sachverhalt und über das Leben der Kirche verdunkelten Blick, wenn er hofft, „durch die neue Verfassung die faktisch eingetretene Entfremdung kirchlicher Stände und Berufe gegen einander zu einem freudigen gliedlichen Zusammengehen zu bringen", und „unserer Zeit die Aufgabe des Ausbaues der Kirchenverfassung in vorzüglicher Weise gesetzt" sieht. Denn was jene Entfremdung anlangt, so hat sie factisch ihren Grund in dem offenen oder verborgenen Abfalle von Gottes Wort, mithin in der Sünde, die sich dann mit ihrem Hass und Widerspruch gegen die dieses Wort verkündenden und treu bekennenden Geistlichen und Bücher wendet und ruft, sie seien nicht zu ertragen. Hat denn der Vortragende dafür kein Auge? oder wenn doch, hat er so wenig Kenntniss von der Sünde, dass er hoffen kann, durch etliche Paragraphen diese tief klaffende Wunde im kirchlichen Leben heilen zu können? Geht denn der Aus- und Aufbau der Kirche von aussen nach innen? In Art. VII. der Augustana steht es anders geschrieben. Anlangend aber den unserer Zeit in vorzüglicher Weise zugeschriebenen Beruf zum Ausbau der Kirchenverfassung, so muss man mit dem Verf. schon so total in die Begeisterung für constitutionelle Formen versunken seyn und die Kirche für eine Ab- oder Nebenart eines weltlichen Staates halten, wenn

man bei dem weitverbreiteten unkirchlichen Sinne unserer Zeit, dem deshalb auch beides, Liebe zu der Kirche und Verständniss kirchlicher Dinge, in erschreckender auch auf der Vorsynode zu Tage getretenen Weise abgeht, bei der Unruhe in den Seelen, bei dem Toben und Rasen der Leidenschaften in der grossen Menge Volks, eine solche Meinung in dem Kopfe eines Kirchenrechtslehrers nur möglich halten soll. Nein, zum Ausbau kirchlicher Verfassung ist unsere Zeit die ungeeignetste; allein was hilft's? wer nicht singen kann, will immer singen. Kein Wunder, wenn der Vortragende in seinem ideologischen Himmel so glücklich ist, zweierlei Dinge als von vorn herein schon entschieden und eines weiteren Beweises unbedürftig zu sehen; zunächst, eine Fortbildung unserer Kirchenverfassung in unserer Zeit thut noth: sodann, „die Richtung ihrer Lösung ist durch die Principien unserer (welcher?) Kirche, wie durch den Gang ihrer geschichtlichen Entwicklung im Allgemeinen bestimmt und geht auf eine Verbindung des consistorialen und synodalen Elements, und es gilt nur, die nothwendigen Grundlagen in der Gesammtüberzeugung festzustellen.“ Sollten trotzdem einem Bedenklichen allerhand Fragen beikommen und er das Ding für so entschieden nicht halten können, so hält ihm der Vortragende die Stimmung unserer Zeit entgegen, vor allem aber das Gewichtigste: Der Kirchentag hat gesprochen! der Kirchentag hat die Aufgabe gestellt, gerade so gestellt, auf Verbindung der consistorialen und synodalen Verfassung — mithin —. Aber da fahren die Confessionellen, die so bornirt sind, sich nur auf dem Boden ihrer Kirche halten zu wollen, etwa sofort mit der Frage dazwischen, ob lutherisch? ob reformirt? wittern wohl gar in solcher Verbindung der beiden Elemente Unionsbestrebungen. Die beruhigt der Vortragende. Seid nur ruhig! wir arbeiten bei der Kirchenverfassung gar nicht mit historischen Kirchen, sei es die lutherische oder reformirte, wir nehmen einen höheren Standpunkt ein, wir arbeiten mit Principien und da habe ich ein Princip gesucht und gefunden, „kraft dessen das evangelisch-kirchliche Gemeinwesen sowohl Consistoriales als Synodales verlangt, um zur besseren Ausrichtung seines Berufs, die nähere confessionelle Bestimmtheit möge seyn, welche sie wolle, in den Stand gesetzt zu seyn.“ Dieses Princip wird „zum grossen Beifall unserer Zeit in dem des kirchlichen Constitutionalismus“ ausgesprochen. In dem Constitutionalismus kündigt sich auf dem Gebiete des Staates ein wahrhaft grosser Fortschritt unserer Zeit zum Bau des „sittlichen“ Gemeinwesens an, und weil die Kirche auch ein „sittliches“ Gemeinwesen ist und so weit sie es ist, so muss ihr dieser grossartige Fortschritt auch zu Gute kommen, und leidet das Recht, es von dem Staate auf die Kirche übertragen zu können und zu

müssen, keinen Zweifel, denn als „sittliches Gemeinwesen“ lebt nicht blos der Staat, sondern auch die Kirche, von der das Bewusstseyn und Wollen der Glieder erfüllenden „sittlichen“ Bestimmung des Gemeinwesens; und es bringt bei beiden also dieses „ethische Lebensgesetz“ dazu, dass das Wissen und Wollen je seines Volks einen rechtlich bestimmten Einfluss auf die Erhaltung und Fortbildung je seiner Zustände bekommt. — Die arme Kirche, die man, unbekümmert um ihre wurzelhafte Art, nach solchen abstracten Principien zustutzen will! Und welche armselige Vorstellung von ihrer Herkunft und Art hat diese Weisheit, die meint, die Kirche könne leben von der das Bewusstseyn und Wollen ihrer Glieder erfüllenden sittlichen Bestimmung ihres Gemeinwesens! So hatte auch Saul und alle seine Knechte mit ihm das „sittliche Bewusstseyn“, David müsse in dem Kampfe gegen Goliath seyn wie er. Weil er die Kraft des Herrn nicht kannte, worin dieser Knabe einherging, so hielt er dessen Wort: Der Herr, der mich von den Löwen und Bären errettet hat, der wird mich auch erretten von diesem Philister, für kindischen Einfall — und legte ihm seinen blechernen Panzer an. David versuchte auch darin zu gehen, aber er sprach: ich kann nicht also gehen, denn ich bin es nicht gewohnt — und legte es von sich. Nicht zwar wollen wir so verstanden seyn, als wären wir dem synodalen Wesen abhold und meinten, es sei dem lutherischen Typus zuwider. Wir wissen es mit ihm sehr verträglich, kennen auch die Stimmen orthodoxer Väter, welche für Synoden gesprochen haben, aber diese synodale Form nach den constitutionellen Formen des Staates gestalten und sie in die parlamentarische Atmosphäre versetzen und dabei im Principe von dem Bekenntnisse der Kirche absehen wollen, obwohl das Bekenntniss z. B. von der Kirche und ihrem Wesen, von dem kirchlichen Amt und seiner Stellung in der Kirche schwer in die Wagschaale fällt, heisst mit Unheil für die Kirche schwanger gehen. Denn zwar erklärt es der Vortragende für einen grossen und gefährlichen Irrthum, wenn man das wahre und volle Princip der Verbindung des Consistorialismus und Synodalismus in dem Constitutionalismus zu besitzen glaubte und Ernst damit machen wollte, nach dem Vorbilde des letzteren die monarchischen und repräsentativen Elemente zwischen dem consistorialen und synodalen Bestandtheil der Kirchenverfassung zu vertheilen; ernstlich warnt er vor politischen Analogieen, weder soll die consistoriale Ordnung als die kirchliche Ausprägung des monarchischen, noch auch die synodale als Ausprägung des parlamentarischen Elementes gedacht werden dürfen, denn, sagt er, das consistoriale (landesherrliche) Kirchenregiment ist immer ein von dem ursprünglichen Rechte der Gemeinde a b g e l e i t e t e s Rechtsverhältniss, welches bei der

staatlichen Monarchie nimmer ist, und die Synode übt nicht blos, wie das Parlament, einen bestimmten Einfluss auf gewisse, insbesondere legislative Functionen eines von ihr verschiedenen Regimentsorgans, sondern sie besitzt die wirkliche Theilnahme an dem Berufe des Kirchenregiments selbst, sie ist Genossin am Regimente, beide, Consistorium und Synode sollen eine gleich berechtigte Repräsentation der Kirchengemeinde seyn; — allein gerade in dieser Zuspitzung des Unterschiedes zwischen staatlichem und kirchlichem Constitutionalismus legt der Vortragende selbst zu Tage, wie das von ihm aufgestellte Gemeindeprincip zu nichts Anderem als zur Auflösung der geschichtlich gewordenen Volkskirche mit ihrer Eingliederung der von Gott gegebenen Stände des Volkslebens nach dem Masse der Ueber- und Unterordnung führen muss und wie er mit der Proclamation der Gleichberechtigung Aller dem Volksleibe ein auflösendes Ferment eingibt. Denn es ist bei den Prämissen doch nur eine greifbare Inconsequenz, der das treibende Leben auch spotten wird, wenn der Vortragende, nachdem er die Synode als Genossin am Regimente hingestellt hat, das Kirchenregiment, als das Ständige, gleichwohl als ein eigenes selbständiges Organ angesehen wissen will, welches die Mittel und Bedingungen seiner Führung über und gegen die Einzelgemeinde in sich tragen soll. Das Leben ist consequenter und die durch Regimentsgedanken aufgebotenen Massen sind massiver als die haarfeinen Distinctionen vom Katheder her. Mit energischem Vorgehen drängt das ausgesprochene Gemeindeprincip von der Genossenschaft am Regimente zur Alleinherrschaft. Wo die feinen Hände zerbröckeln, arbeiten bald die massiven Hände mit Zerschlagen, und wäre es auch nur eine Schwächung des Kirchenregiments, wir müssen es unter allen Umständen als ein Unglück beklagen. *Vestigia terrent.* [A.]

4. Die Gegenwart der ev.-luth. Kirche Hamburgs dargestellt aus ihrer Vergangenheit, erklärt und nach ihren Forderungen für die Zukunft gedeutet von H. Sengelmann, *Dr. phil.*, Prediger an St. Michaelis in Hamburg. Hamburg (Oncken) 1862. 346 S.

Der Grundgedanke dieser Schrift ist der: Alles Schlimme in der Kirche ist durch ihre Verbindung mit dem Staate entstanden oder doch befördert; das Band muss gelöst, und zwar gründlich gelöst werden, wenn der Kirche der Gegenwart ein neues Heil erblühen soll. Alle Beschreibung der specialkirchlichen Zustände, alle Bezugnahme auf die Specialgeschichte Hamburgs dient nur zur Illustration und zum Beweise. In der Form von funfzehn Vorträgen schildert der Verf. den Zustand Hamburgs und motivirt seine Wünsche auf allen Gebieten des kirchlichen Lebens; er schildert das Kirchenregiment, die Geistlichkeit der Stadt und des

Landesgebietes, die Gottesdienste, die Amtshandlungen; er bespricht Agende, Katechismus, Gesang- und Choralbuch; er erörtert das Verhältniss der Schulen zur Kirche und zum Staate und lässt uns auch einen Blick in die gemeindlichen Verhältnisse der Weltstadt thun, die sich in einem so grossen Nothstande befindet, wie kaum eine andere Stadt Deutschlands. Gegenwärtig hat nun der hamburgische Staat sein Verhältniss zur Kirche als aufgelöst erklärt, darum bedarf gerade jetzt nach S. die Kirche einer Revision und Ueberarbeitung aller Verhältnisse. Hier tauchen nun die Wünsche auf liturgischem, hymnologischem, katechetischem Gebiet u. s. w. auf, die auch sonst von kirchenfreundlicher Seite ausgesprochen werden; aber in Hamburg tritt vor allen Dingen die Frage auf: Wer soll zukünftig als Glied der lutherischen Kirche angesehen werden? Derjenige „wer einen rechtlichen Wohnsitz im Kirchspiel hat"? (S. 260) S. verlangt, dass ein jeder Lutheraner sich erklären müsse, auf die Frage: „In unserer Kirche wird das Wort Gottes nach den Bekenntnissen der Reformation, wie unsere Stadt sie angenommen hat, verkündigt und werden demgemäss die Sacramente verwaltet. Willst du dieser Kirche angehören?" (S. 261). Dieselbe Klarheit verlangt er auch für das Verhältniss der Beichtkinder zum Beichtvater; anstatt der früheren Unbekanntschaft und des früheren Fluctuirens von einem zum andern Altare soll Festigkeit eintreten, Gemeinderegister sollen geführt werden (S. 92), so dass ein jeder Hirt seine Confitenten kennt und keine Unbekannten, die nicht einen Entlassungsschein von ihrem früheren Pastor bringen, zum Abendmahl zulässt. Ob aber diese Mittel zureichen? So sehr S. jetzt eine absolute Trennung von Kirche und Staat herbeiwünscht, und so triftig seine Beweise auch erscheinen mögen, ebenso sehr werden Berge von Uebelständen und sogar Nothständen entstehen, wenn die ersehnte Trennung da ist, und hinterdrein wird man es erkennen, dass nicht Alles seit Constantin Schatten gewesen ist. Entbehren kann die Kirche des Staates immer, sie wird immer eine *congregatio sanctorum* bleiben, aber so lange sie noch nicht *ecclesia triumphans* ist, so lange wird sie in dieser oder jener Form Druck leiden, und *Papa* und *Apap* sind nicht die alleinigen Formen dieses Drucks. Wenn also auch „ein neues Vermählungsfest zwischen der lutherischen Kirche und dem confessionslosen Staat, gefeiert unter den grollenden Blicken jüdischer und katholischer Trauzeugen", nicht statthaben sollte, wovor sich S. besonders fürchtet, so ist damit die hamburgische Kirche noch nicht geborgen, sie hat nach unserm Dafürhalten die Knechtschaft einer rationalistischen Majorität, gegen die kein Widerstand gilt, ebenso sehr zu fürchten als die oft willkürlichen Mandate E. E. Raths und der Bürgerschaft. Immerhin aber geben wir S. das Zeugniss, dass seine

Posaune einen deutlichen Ton gibt und dass er den Schaden Josephs, der ja in einer solchen Riesenstadt besonders zu Tage liegt, gern heilen möchte. Wir danken ihm für die in vielen mitgetheilten Specialitäten enthaltene Belehrung und wünschen ihm bei seinen restaurirenden und reformirenden Bestrebungen den Sieg. [H. O. Kö.]

5. Die Geschichte meiner Enturlaubung. Ein Beitrag zur Frage von der christlichen Freiheit. Urkundlich mitgetheilt von Chr. W. Vollert, Pfarrer. Leipzig (Bredt) 1862. 116 S. 10 Ngr.
6. Gideon. Kirchliches Blatt für evangelische Wahrheit und Freiheit. Herausgegeben von Chr. W. Vollert, Pfarrer. 1862, April bis December. Leipz. (Bredt). Jahrgang 15 Ngr.

Der Verf. gehörte der Weimar'schen Landeskirche an (Clodra bei Weida) und hat in den Jahren 1859 bis 1862 einen mit seiner Absetzung endenden Kampf gegen die Kirchenbehörden geführt. Er beklagt sich einerseits, dass der Bindeschlüssel nicht gebraucht werde, anderseits aber dass auf dem Predigtamt eine unerträgliche Last von Kirchengesetzen liege, die dasselbe an einer segensreichen, von Gott gebotenen Wirksamkeit hindere — Kirchenzucht und Cäsaropapie sind also die beiden Themata, die sich durch alle Verhandlungen hindurchziehen. Sehr bedauerlich ist nun allerdings, dass ein reich begabter Prediger und Seelsorger auf diese Weise einer Landeskirche verloren geht, die solche Kräfte sicherlich stark nöthig hat, denn S. 33—37 lassen tiefe Blicke in ihre Schäden thun; leugnen lässt sich aber auch andererseits nicht, dass derselbe nicht frei gewesen ist von Ungeduld gegen die kirchliche Gegenwart, von Rücksichtslosigkeit gegen die landeskirchlichen Gesetze, von Gleichgültigkeit gegen seine kirchlichen Oberen. Der Streit hebt darüber an, dass V. einen unirten Seilergesellen mitten im Gottesdienst in die evangelisch-lutherische Kirche aufnimmt. Bedenkt man nun, dass in Sachsen-Weimar sogar eines Katholiken Uebertritt nicht im öffentlichen Gottesdienste geschehen darf, sondern nur vor dem Pfarrer und einigen Zeugen, so kann man der Kirchenbehörde so Unrecht nicht geben, wenn sie sagt, dies Verfahren überschreite die Amtsbefugnisse eines Predigers und stehe überhaupt ausserhalb der kirchlichen Gesetze. Das Ganze macht auch völlig den Eindruck, als sollte die Gemeinde eine recht grosse Vorstellung von einem solchen Uebertritt aus der Union gewinnen. Wir können ein solches Schlagen an die grosse Glocke nicht billigen; immer aber würde diese Sache mit einem blossen Verweise abgegangen seyn, und trotz aller Proteste würde kein Kirchenstreit daraus haben enstehen können, wenn nicht V. neuen Zunder zum Feuer herbeigetragen hätte. Er selber zeigt unaufgefordert an, dass er

einige Greizer (separirte Lutheraner) zu seinem Abendmahle zulasse. Warum diese Anmeldung, da V. doch nach seinem Standpunkte überzeugt war, diese Zulassung stände ihm frei, und nach dem Standpunkte seiner Vorgesetzten hätte vermuthen können, dass man widersprechen würde? Es entsteht nun eine jahrelange Verhandlung, wo V. seinerseits behauptet, ihm stehe das Communiciren solcher Christen, die ihren Pfarrer wegen Heterodoxie mieden, zu, während die Behörde ihrerseits verlangt, dass V. sich jedesmal Dimissorial-Zeugnisse von dem competenten Pfarrer geben lassen soll. V. wird gewarnt und muss Gehorsam geloben; als er aber in Theorie und Praxis derselbe bleibt und den Parochialzwang nicht genügend achtet, so wird er suspendirt und abgesetzt. Wie subjectivistisch er urtheilt, geht unter Anderm aus folgendem Satze hervor: „Wer nicht mehr zu meiner Parochie gehören will, wer mich nicht mehr zu seinem Pfarrer haben will, dem kann und werde ich nie weder mich noch meine Parochie aufzwingen. Es kann über die Zugehörigkeit zu einer Parochie durchaus nicht allein entscheiden das Geburtsrecht oder das Domicilium — ein wesentlicher Factor dabei ist ohne Zweifel der freie Wille.“ (S. 16.) Oder auch: „Ich bin berufen und confirmirt nicht auf irgend welche menschliche Gesetze hin, sondern allein auf das lautere Wort Gottes“ (S. 14). Hiermit hört jede Bindung an geschichtlich gewachsene Gesetze und Kirchenordnungen auf, denn diese sind doch stets nur Menschengesetze, obwohl sie dem Worte Gottes gemäss und entwachsen seyn können. Und so können wir denn, trotz des vielen Guten und Wahren, das durch V. vertreten wird, reine Lehre, Kirchenzucht u. s. w., und trotz aller Anerkennung für seine gesegnete Wirksamkeit doch nur dem Cultusminister Recht geben, wenn derselbe in seinem letzten Rescript (S. 113) in wiederholender Weise sagt: „Zum ersten Punkt handelt es sich nicht darum, ob in der evangelischen Landeskirche überhaupt der sogenannte Bindeschlüssel gehandhabt werden soll, sondern darum, ob jeder einzelne Pfarrer das Recht dazu in dem von V. beanspruchten Umfang üben und bis zur Ausschliessung vom h. Abendmahl auf eigne Hand vorgehen darf; die in dieser Hinsicht hervorgetretene Willkür, Härte und Leidenschaft gab schon vor 300 Jahren zur Errichtung eines eignen Consistoriums Veranlassung, welchem das erwähnte Recht vorbehalten wurde. — — Gleicherweise handelt es sich zum zweiten Punkt nicht darum, ob jedes Glied der evangelischen Landeskirche unwiderruflich an den Pfarrer seines Kirchspiels gebunden sei, sondern darum, ob Jedem die Befugniss zustehen soll, sich ohne Weiteres von seinem Pfarrer loszusagen und zu einem andern zu halten. In dieser Hinsicht ist nach allgemeinem evangelischen Kirchenrecht das sogen. Dimissoriale vorgeschrieben — —.“ Wir

beklagen solche Conflicte tief, wir beklagen aber auch solche, wo der einzelne rationalistische Pfarrer zur Verantwortung gezogen wird für die Schuld zweier oder dreier Generationen, und aus solchem vorschnellen Gerichthalten scheint doch die um Clodra sich findende Neigung, den Pfarrer zu meiden, hervorgegangen zu seyn. Man widerspreche seiner Lehre immerhin, aber man vergesse doch nicht, dass er dieselbe nicht erfunden sondern eingesogen hat, und dass mit Ungeduld höchstens eine Gemeinde zerrissen, mit Geduld aber („alle Menschen müssen sterben") eine bessere Zukunft erharrt wird. So z. B. wird hart getadelt der Katechismus des alten Greizer Pfarrers, und schon ist neu entstanden das „Spruchbuch nebst vorangestelltem Katechismus Lutheri und einigen Gebeten. Zusammengestellt und herausgegeben von den Lehrervereinen des Fürstenth. Reuss-Greiz." Durch solche Lebenszeichen wird jener schlechte Katechismus bald genug abgethan seyn — wenn man's nur erwarten wollte und sich unterdessen in die Noth finden, aus der Hand eines Rationalisten das Sacrament des Altars zu empfangen! Noth lehrt beten: dein Reich komme. V. hingegen bestärkt offenbar die Ungeduld und das Separationsgelüste, und so ist denn seine nächste Sorge, nachdem er seine Gemeinde Clodra nicht mit sich reissen konnte, „die Constituirung einer freien lutherischen Gemeinde." Dazu soll ihm die alle 14 Tage erscheinende Zeitschrift „Gideon" mit ihrem erbaulichen und kirchenpolitischen Charakter helfen. [H. O. Kö.]

7. Meine Entlassung aus dem lutherischen Pfarramte in Straupitz. Ein Beitr. zur Beantwort. der Frage: ob die lutherische Kirche unter landesherrlicher Kirchengewalt in Preussen noch zu Recht bestehen soll? Aktenmässig dargestellt von G. Hofmeier. Berlin (Rauh) 1863. 182 S. 18 Ngr.

Was ist doch die preussische Union? Auch aus diesem Buche lernt man es wieder: eine bequeme Regierungsform, die moderne Form der Cäsaropapie. Daher kommt es, dass die dogmatischen Lehrunterschiede zwischen der lutherischen und der reformirten Confession in den Cabinetsordres und Regierungserlassen bald geleugnet, bald anerkannt, bald als möglichst gering, bald als ziemlich gross hingestellt worden sind — es kommt dies davon, weil die einheitliche Regierung der „evangelischen" Landeskirche die Hauptsache, jede Lehrfrage aber Nebensache ist und zu Meinungsverschiedenheit herabsinkt, sobald der Sinn der Majorität so denkt, scheinbar dagegen an Bedeutung wieder gewinnt, wenn die kirchliche Strömung unbequemen Widerstand leistet. Da ist es denn freilich auch sehr unbequem, wenn plötzlich in Straupitz die Erklärung auftaucht, diese Gemeinde habe wohl die Agende, nie aber die Union angenommen, wenn ferner Anfragen

an Consistorium und Oberkirchenrath gerichtet werden, ob durch die neue Gemeindeordnung von 1860 die Rechte solcher lutherischen Gemeinden ungeschmälert blieben, ob man „die hochwichtigen Worte in § 6 des allerhöchsten Erlasses" auch wohl richtig verstanden habe, ob der hohe Oberkirchenrath diese Worte auch so verstehe? Hofmeier fällt dem bequemen Regierungssystem zum Opfer, denn die erbetene klare Antwort kann nicht ertheilt werden, weil sich Hunderte darauf berufen und die Union zersprengen würden; der Rath des Consistoriums, „die Sache auf sich beruhen zu lassen", kann auch höheren Orts nicht befolgt werden, denn Hunderte würden sich auf die Exception berufen und den octroyirten Gemeinderath beseitigt wünschen; Zusicherungen über das Recht einer lutherischen Gemeinde auf rein lutherische Synoden können auch nicht als gewünschte Grundlage für die Einführung der Gemeinde-Kirchenräthe gegeben werden, denn „durch die Erfüllung dieser Bedingungen würde das Wesen des neuen Instituts aufgehoben werden." So ist denn die Hofmeiersche Angelegenheit ein Kampf einfältiger Wahrheit gegen diplomatische Winkelzüge, ein Kampf des lutherischen Rechtes gegen die allerdings mit einem Höflichkeitsmantel umkleidete Tyrannei der Union, ein Kampf consequenter Gewissenhaftigkeit gegen das ebenso consequente Regierungssystem. An Nachgeben war auf keiner Seite zu denken, nachdem einmal der Kampf angehoben, darüber täuscht sich Hengstenberg in der Ev.-K.-Z. ebenso sehr wie das Brandenburger Consistorium und viele Freunde H.'s. Die Vertheidigung lutherischer Selbständigkeit gegen das unirte Regierungssystem muss Ungehorsam heissen, es folgt naturgemäss Suspension und Absetzung. Dabei muss übrigens zugegeben werden, dass der Oberkirchenrath den Streit nicht gewünscht hat und seinerseits den Ausgang sehr beklagenswerth findet; diese Behörde hat nämlich nicht nur auf die allererste Anfrage erklärt, „dass es bei dem durch das Königl. Consistorium der Provinz Brandenburg gegebenen Bescheid, sein Bewenden haben müsse" (nämlich dass § 6 völlig klar sei), sondern hat auch durch einen Generalprotest alle Rechtsverwahrungen, also auch die Straupitzer Bedenken, zum Schweigen verwiesen und sich „erneuerte Gegenerklärungen" als unstatthaft verbeten. Allerdings sehr bequem! Nun liesse sich freilich der Standpunkt denken, dass eine lutherische Gemeinde den Gemeindekirchenrath als lutherisches Organ wählt, und erst von der Zukunft erwartet, ob unirte Synoden erfolgen werden — wir wollen nicht mit dem hochverehrten Bruder rechten, dass er schon damals sagte: *principiis obsta*. Das aber wundert uns doch, dass ihm so gar keine lutherischen Amtsbrüder in der Landeskirche, die doch alle im gleichen Falle waren, in seinem Widerspruche beigestanden haben. So

salvirte sich Jeder auf eigne Hand und die H.'sche Angelegenheit konnte nicht, so weit Menschenaugen sehen, zu einem *fermentum cognitionis et reformationis* werden. Dies ist jedenfalls wohl noch bedauerlicher, als dass die preussische Landeskirche einen so treuen und gesegneten Arbeiter verliert.* [H. O. Kö.]

XI. Liturgik.

H. Hoffmann (P. zu St. Laur. in Halle), Liturgische Vespern zum Wochenschluss, den Sonn- und Festtagen auf Grund der luther. Vesperordnung zusammengestellt. Halle (Fricke) 1864. 72 S. 4 Ngr.

Wenngleich diese liturgischen Vespern nur zum Frommen der Gemeinde des eifrigen Seelsorgers bestimmt sind, welcher sie zusammengestellt hat, so verdienen sie um der Lauterkeit ihres Inhalts und der erhabenen Einfachheit ihrer Form willen doch auch weitere Verbreitung. Insbesondere ist rühmend anzuerkennen, dass die Vesperliturgie zum Reformationsfeste den wahren reformationsfestlichen Centralpunkt mächtig hervorhebt, dass nirgends in den Liturgien politische Ungehörigkeiten durchklingen, dass das grauenvolle „Todtenfest“ nicht darin vorkommt, sondern nur eine würdige „Gedächtnissfeier der Verstorbenen“, und dass die reichlich beigegebenen Lieder fast durchgängig trefflich ausgewählt und allenthalben (nur mit der einzigen ungerechtfertigten Ausnahme, dass das „Erhalt uns Herr bei deinem Wort“ nicht mehr gegen den Pabst [wohl aber die Litanei für „unsere Bischöfe“] betet) unverfälscht wiedergegeben sind. [G.]

XII. Symbolik.

De autoritate Articulorum Smalcaldicorum symbolica. Scripsit Gust. Leop. Plitt, Rev. Min. Lubec. Cand. [jetzt Lic. d. Theol. zu Erlang.]. Erlangen (Bläsing) 1862. 8. 87 S. gr. 8.

Im Interesse seines „Melanchthonischen Systems“ hat Heppe, unter anderen Abentheuerlichkeiten, auch ausgesprengt, *„ecclesiam lutheranam tum demum, quum ipse Lutherus jam plus decem annis mortuus esset, a fanaticis quibusdam ejus asseclis violentia atque insidiis conditam esse. Hos viros ecclesiam reformatum non in proprietate sua servavisse et auxisse, sed vitiasse potius et deformavisse. Antiquam enim et genuinam ecclesiam evangelicam non Lutheri doctrinam accepisse, quam ipse ab initiis suis regressus altera vitae parte*

* Der wackere Wahrheitszeuge hat bereits in Mecklenburg ein pastorales Arbeitsfeld wieder gefunden. Die Red. G.

praecipue de sacramentis exposuisset, sed Melanthonis verba secutam esse, hunc ubique regnavisse, ex ipsius libris reliquos doctores dogmata populo tradenda hausisse. Ne multa, ecclesiam illius temporis merito Melanthonicam appellandam esse.“ Nun hat zwar dieser Fiebertraum einer hyperunionistischen Schwarmgeisterei bereits entschiedene Gegner gefunden an Landerer („es ist ein fatales, blindmachendes und zutappendes Bestreben, die Lösung der Fragen der Gegenwart vor allem durch Zurückgreifen auf die geschichtliche Vergangenheit herbeizuführen, und neben dem vielen Andern, was im Kampfe und der Verwirrung der Gegenwart zum Heile dienen soll, auch den Philippismus als Heil der Kirche und Theologie proclamiren zu wollen“), Baur (rügt an Heppe „die Unionsidee, die seiner Darstellung eine sehr einseitige, der geschichtlichen Wahrheit nicht entsprechende Richtung gegeben hat“), Sudhoff („zur Fundamentirung eines weder reformirten, noch lutherischen Altprotestantismus oder Melanthonismus versuchte man unlängst eine Auslegung des zehnten Artikels der Augsb. Conf. v. 1530, wodurch der Geschichte wie den Lutheranern die offenbarste Gewalt angethan wird“), Köllner („bisher hat alle Welt mit Recht geglaubt, die unveränderte Conf. von Augsb. sei ein specifisch lutherisches Bekenntniss“) u. A. Dennoch ist es unserm Verf. als nothwendig erschienen, auch seinerseits gegen Heppe aufzutreten — und wir können dies nur billigen. Hr. P. handelt hierbei ganz im Sinne und Geiste unserer Väter. Wenn ein V. L. v. Seckendorf und ein Leonh. Hutter sich getrieben fühlten, die Feder zu ergreifen, als L. Maimbourg im papistischen — R. Hospinian im sacramentirischen Interesse die Reformationsgeschichte verfälschten, sollen wir den Enkel nicht loben, der, ohne den Anspruch, sich jenen evangelischen Ahnen gleich zu stellen, doch in ihre Fussstapfen zu treten und nach dem Maasse seiner Mittel und Kräfte die Wahrheit und Klarheit reformationsgeschichtlicher Thatsachen gegen unionistische Verdrehungen und Tendenzlügen sicher zu stellen unternimmt? Mahnt zu aufmunternder Anerkennung einer apologetischen Arbeit, wie der vorliegenden, nicht insonderheit uns die gleichsam noch aus dem Grabe tönende Stimme des heimgegangenen Mitbegründers dieser Zeitschrift: „Wir brauchen in der Zeit, die zu Ende eilt, historisch gebildete Männer, Männer, welche das Geheimniss der Bosheit, wie es sich durch die Jahrhunderte offenbart, erkennen gelernt“ (H. III. der Zeitschr. f. d. g. luth. Theol. u. Kirche vom J. 1862, S. 409)? So sei denn die P.'sche Schrift allen unsern Lesern bestens empfohlen, als eine solche, die voller Beachtung würdig ist. Der scharfblickende Verf. hat wohlweislich nicht die ganze Heppe'sche Phantasterei, sondern lediglich ihre Achillesferse, die Frage nach der symbolischen Geltung der

Schmalkalder Artikel im Reformationszeitalter, ins Auge gefasst. An dieser Stelle angegriffen wird Heppe zu Schanden. „*Facere enim non potest, quin concedat, articulos Smalcaldicos genuinum doctrinae lutheranae documentum exstare, sed hanc ob causam eos nunquam in antiqua illa ecclesia symboli autoritatem obtinuisse protestatur.*“ Diese Heppe'sche „*protestatio*“ auf historischem Wege als ein sophistisches Hirngespinnst darzustellen, fällt Hrn. P., bei seiner mehr als hinreichenden Kenntniss der betreffenden älteren und neueren Literatur, nicht schwer, so dass er als vollständig begründetes Resultat seiner umsichtigen Untersuchung aussprechen darf: „*Melanthonismus, qualem Heppius depinxit, fucus est, qui ante illum non fuit, atque dum peccata a Lutheranis in ecclesiam evangelicam commissa ostendere studuit, ipse eos gravissima affecit injuria. — Unde terrarum fuerit Melanthonismus, quem tum in ecclesia viguisse Heppius affirmat? Species est atque phantasma, quod ipse autor sibi finxit et quod oculos ejus ita cepit, ut res ipsas recte discernere nequeat. — Heppius in libro suo:* Dogmatik des deutschen Protestantismus im 16. Jahrhundert, *multa collegit, ut errores inveteratos tolleret, sed ipse profundissime errore immersus est, ita ut valde fallatur, qui opinatur, se ex libro citato illius temporis theologiam recte intellecturum esse.*“ — Zwei Grundsätze hält namentlich unser Verf. seinem Gegner vor; einmal: „*Etiam ad optimum consilium perficiendum nunquam et minime in rebus sacris veritatem vel uno gradu relinquere licet*“; — sodann: „*Qui sententiam aliquam intelligere non vult ex declaratione, quam ipsi autores addiderunt, sed hanc depravationem esse decernit, is certo ubique omnia invenire potest, quae sibi placent.*“ Und da Heppe sich gar bis zu der Behauptung versteigt: „Die Urheber der Concordia (v. 1580) hatten gesündigt an der Wahrheit der Geschichte, indem sie die Gnadenführung Gottes, deren sich die evangelische Kirche bis dahin wirklich zu erfreuen gehabt, verleugneten und statt deren eine andere Geschichte ersannen, die wohl ihren Gedanken, aber nicht den in der wirklichen Geschichte manifestirten Absichten Gottes entsprach“, — so schliesst P. seine Schrift mit der Gegenerklärung: „*Nostrum hic non est autores formulae concordiae defendere. Sed nobile eorum concordiae consilium fuit et laude dignissimum. Atque constat, illos viros non vitiavisse historiam ecclesiae evangelicae, sed potius contra subdolorum adversariorum insidias et corruptiones defendisse. Nam in Germania a primis reformationis temporibus ecclesia evangelica Lutheri doctrinam amplexa est, neque unquam hoc negavit, sed libere atque ingenue continua confessionum serie testata est, cujus continuitatis clarum firmumque testimonium exstant atque exstabunt — articuli Smalcaldici.*“ — — In zwei dogmatischen Punkten ist jedoch Plitt noch nicht zu rechter Klarheit gelangt. Sämmtliche Reformatoren, namentlich auch Bugenhagen, sollen

sich in der Sacramentslehre eines doppelten Irrthums schuldig gemacht haben, der sodann auch in die evangelischen Bekenntnissschriften übergegangen sei. Erstens nämlich bestehe zwischen ihrer Definition des Sakraments *in genere* und der speciellen Begriffsbestimmung der Taufe und des Abendmahls ein unlösbarer Widerspruch, und wenn ich anders unsern Verf. recht verstanden habe, so sollen die Reformatoren gar den Glauben zu einem Bestandtheile (nicht der Taufe, noch des Abendmahls, wohl aber) der Sakramente als solcher machen. Im Zusammenhange damit äussert er zweitens den Verdacht, als habe wenigstens Bugenhagen auch selbst im Artikel *de coena Domini* die „*fides*" als zur „*sacramenti integritas*" gehörig angesehen. Hierauf lässt sich in der Kürze nur erwidern, dass jener erste Vorwurf von der ganz unhaltbaren (um nicht zu sagen: undenkbaren) Hypothese ausgeht, die Sakramente müssten etwas specifisch vom göttlichen Wort Verschiedenes gewähren, während Bugenhagen ganz richtig bemerkt: „Diese beiden Sakrament sind auch anders nicht, denn das Evangelion." Die zweite Beschuldigung lässt sich durch ein naheliegendes Beispiel beseitigen. Gewährt denn das nach der preussischen Unionsagende abgehaltene Abendmahl auch den Leib und das Blut Christi? Das wird P. so wenig als irgend ein anderer evangelischer Christ behaupten. Nun warum ist denn aber das unirte Abendmahl nichts weiter als Brod und Wein? Weil die Unirten in ihrer Abendmahlshandlung die Wahrheit der Einsetzungsworte Christi ungläubig „verleugnen" und den Communikanten sagen: was ihr jetzt esst und trinkt, das hat Jesus für seinen Leib und Blut ausgegeben. In diesem Sinne will Bugenhagen verstanden seyn, und in diesem Sinne hat er Recht.

[Str.]

XIII. Zur Apologetik und Polemik.

1. Frei und Unfrei. Ein Religionsgespräch von Dr. H. Thiele, Hof- und Domprediger zu Braunschweig. Halle (Mühlmann) 1862. 88 S.
2. Der heutige Rationalismus besonders in der deutschen Schweiz. Von Chr. Joh. Riggenbach, der Theol. Dr. u. Prof. Basel (Bahnmaier) 1862. 94 S.

Zwei gute Büchlein wider die Aufklärer. — Im „Religionsgespräch" unterhalten sich „Slicht, ein achtbarer Mann; Krautmeyer, ein gebildeter Mann; Horstmann, ein Pietist." Auf die höflichste Weise setzt der „Pietist", ein gewandter, in Glaubenssachen gut beschlagener Lutherischgesinnter, den beiden Anderen, namentlich dem unwissenden, aufgeblasenen, denkfaulen Krautmeyer, die ganze Armseligkeit der „Zeitbildung" auseinander, —

jenes flüssigen, schwer zu bestimmenden Dinges, „in welchem als das Beste noch allerlei Brocken umherschwimmen, die vom Tische des Christenthums entnommen sind, unter andern auch das Stück von der erhabensten Tugendlehre, von der Unsterblichkeit u. s. w." Als charakteristische Züge der sogen. freien Richtung hebt er u. a. hervor: die Gedankenlosigkeit. „Wo das Nachdenken eintritt", meist geweckt durch das Christenthum, da „hört auch die Befriedigung (welche der Rationalismus gewährt) auf. Und das mag auch der Grund seyn, weshalb diese freie Richtung meistens sich so gereizt zeigt gegen die Anhänger des biblischen Christenthums", welches die „Befriedigung stört, die sie bisher aus der unbelästigten Alleinherrschaft einer hinträumenden Gedankenlosigkeit schöpfte." Ferner: die Schwebelei. „Wo es ihnen (den Aufgeklärten) passt, berufen sie sich das eine Mal auf die Pastoren gegen die Bibel, und das andere Mal auf die Bibel gegen die Pastoren. Und obschon sie immerfort behaupten, sie können von der Kirche nichts lernen, so scheinen sie doch dies Stück von einem Kirchenstück gelernt zu haben, nämlich von den Wetterfahnen auf den Thürmen, die bald links, bald rechts zeigen, wie gerade der Wind weht." Sodann auch: die Bornirtheit. „Von ihrem vorurtheiligen Widerwillen (gegen Christenthum) ausgehend wollen sie (die Rationalisten) auch nur wieder bei demselben Widerwillen anlangen, und auf ihrem Wege dahin durch nichts in ihrem Widerwillen, gestört seyn. Wenn man so das gewünschte Ziel des Weges gleich vorausnimmt; wozu dann noch weitere Ueberlegungen und Bemühungen, um es richtig zu erreichen? Man ist ja schon da. Alles Reden bleibt da eigentlich immer auf demselben Flecke, wie die Ochsen auf der Tretmühle." Niemals werden die Aufklärer sich bewegen lassen, „die Ueberschrift über der Eingangangsthüre des delphischen Tempels gründlicher zu studiren, die dem Sokrates sein Lebelang so viel zu schaffen machte." Das Schriftchen verdient Beachtung. — Riggenbach hat es vornehmlich mit den helvetischen Krautmeyern (einem Rumpf, Hörler, den Schreibern der Zeitschriften: „Kirche der Gegenwart" und „Zeitstimmen", namentlich dem Redactor der letzteren, Lang und Consorten) zu thun. An die Spitze seiner Abhandlung, eines erweiterten „Vortrags, gehalten in der St. Peterskirche zu Genf", stellt er die Frage: „Welches sind die hauptsächlichsten Punkte, worin der gegenwärtige Rationalismus, besonders in der deutschen Schweiz, dem evangelischen Christenthum widerspricht?" und bezeichnet als „die Hauptpunkte des Gegensatzes zwischen Rationalismus und evangelischem Christenthum a) die Bibel, b) Jesus Christus, c) Gott und seine Wunder, d) das ewige Leben, e) die Sünde, f) der Glaube." Das gehaltvolle Schriftchen wird namentlich denen gute Dienste

leisten, die eine kurze und doch dabei gründliche Beleuchtung des heutigen Rationalismus (von Hegel, Schleiermacher, Baur) suchen. Zu bedauern ist nur, dass der hochachtbare Verf. durch seine befreundete Stellung zur „evangelischen Allianz“ und deren Principien in ein gewisses Glaubensschwanken gerathen ist, das den Gegnern erwünschte Gelegenheit bietet, ihn mit seinen eigenen Waffen zu bekämpfen. Wenn wirklich „die Grenze zwischen erlaubter ja nothwendiger Freiheit der wissenschaftlichen Forschung und zwischen unrechter Losreissung vom Bekenntniss der Kirche eine gar fliessende ist“, so ist allerdings im Kampfe mit „Irrlehrern“ „der Schein partheiischer Willkür schwer zu meiden.“ Glücklicherweise trifft jenes Wenn nicht zu. [Str.]

3. Was wir predigen und lehren und zum Streit über den Vorwurf der Verleugnung Gottes des Vaters. Von A. Decker, Pastor in Klein-Wesenberg. Etwaiger Ertrag zum Besten der Sassischen Stiftung. Hamburg (Nolte) 1862. 350 S. 1 Thlr.

Die vorliegende Schrift hat ihre Veranlassung in den Bedenken des Kirchenraths Dr. Lüdemann in Kiel gegen die kirchliche Lehre von der Gottheit Christi und Versöhnung durch sein Blut, als werde durch sie und durch das Gebet zu Christo Gott der Vater verleugnet. Ausser durch etliche Aufsätze in politischer Zeitung hat sich Dr. Lüdemann mit seinen Bedenken durch ein besonderes Schriftchen „Die Verleugnung Gottes des Vaters“ und durch ein Sendschreiben an den Verf. vorliegender Schrift hervorgethan, worin er denselben als denjenigen Prediger und Lehrer Holsteins bezeichnet, der wegen seiner überspannten Christuslehre und seines falschen Glaubens an die Dreieinigkeit Gottes hauptsächlich zur Verleugnung Gottes des Vaters beitrage. Gegen diese Angriffe vertheidigt der Pastor Decker die Schrift- und Kirchenlehre in höchst würdiger und gediegener Weise, mit Herzenswärme und in populärer Sprache. Die Schrift zerfällt in 2 Theile, einem bekennenden und einem polemischen, speciell gegen Dr. Lüdemanns Schriften gerichteten. Ersterer wiederum in 2 Untertheile: I. Die Grundlagen und Quellen (Schrift und Bekenntniss); II. Inhalt dessen, was wir lehren: Von Gott, von der Welt, vom Menschen, von Christi Person und Werk, vom h. Geiste und dessen Werk, der Vater und die Kinder, die Anbetung und das Gebetsleben der Christen, der Schriftbeweis. Der 2. Theil geht dann den Lüdemann'schen Einwürfen Schritt für Schritt nach und zeigt ihre Haltlosigkeit nach Schrift und gesundem Denken. Auf die Darstellung der kirchlichen Versöhnungslehre, welche Dr. Lüdemann hauptsächlich angegriffen hatte, verwendet der Verf. besonderen Fleiss und stellt sie auch richtig dar. Schade dabei, dass er sich in anderen, keinesweges untergeordneten

Stücken von Lehr-Misbildungen der modernen Theologie nicht frei gehalten hat. Denn wenn der Verf. predigt und lehrt, dass sich Gott des Vorherwissens der freien That der Menschen begeben habe, mithin Gott nur eine bedingte Allwissenheit zuschreibt; dass der Sohn Gottes zur vollen Realisirung des Schöpfungsraths auch abgesehen von dem Eintritte der Sünde habe Mensch werden müssen, und durch diese Lehre die protestantische Kirche vor Einseitigkeit meint schützen zu müssen, als welche in Gefahr stehe über den Christus für uns den Christus in uns zu vergessen, über die Versöhnung und Vergebung das göttliche Leben; dass Jesus nur mit seinem Geiste im Todtenreiche gewesen sei; wenn der Verf. von einer Zukunft der Kirche lehrt, da statt der jetzigen katholischen, lutherischen, reformirten u. s. w. Kirchen Nationalkirchen seyn würden, und gar chiliastische Lehre oder Träumerei predigt — so führt er mit diesen Stücken seine Gemeinden auf gefährliche Irrwege und in Schwarmgeisterei und es ist sehr zu wünschen, dass er von solchen Bahnen bald ablenke und sich ungetheilt der lauteren Lehre der Kirche zuwende. Namentlich wird das tiefere Versenken in die Versöhnungsthat Christi ihm zeigen, dass je völliger der Christus für uns geglaubt wird, desto reicher er sich in uns ausbreitet. Alles Mangeln des Christus in uns hat seinen Grund in dem Mangel des Glaubens an den Christus für uns. [A.]

XIV. Dogmatik.

1. *De necessitudine, quae in concione poenitentiae rite habenda intercedit inter legem Mosaicam et evangelium Jesu Christi. Diss., quam venia max. ven. fac. theol. Lund. publice ventilandam propos. A. V. Ekman, s. s. theol. Cand. et phil. Dr. Sec. ed. emend. Lundae* 1863.

Gern erfülle ich hiermit den Wunsch des Verfassers, eines Mannes, der auch durch anderweite literarische Leistungen, wie durch Herausgabe einer „theologischen Monatsschrift" in seinem Vaterlande sich bekannt gemacht hat, diese seine Habilitationsschrift hier zur Anzeige zu bringen. Ich thue es um so lieber, als der Gegenstand, mit welchem die Dissertation sich beschäftigt, das Verhältniss von Gesetz und Evangelium überhaupt und bei der Predigt der Busse insbesondere, in der That ein solches ist, dessen Schwierigkeit und dessen bisherige Vernachlässigung von Seiten der Dogmatik eine erneuete Durcharbeitung zwiefach erheischt. Denn es wird Keinem, welcher den hier vorliegenden dogmatischen Fragen eingehender nachgeforscht hat, verborgen geblieben seyn, dass in der Lehre von Gesetz und Evangelium der Theologie Aufgaben gesetzt sind, die sie bisher, seit den im Jahrhundert der Reformation darüber gepflogenen Verhandlungen, selten in Angriff genommen, und

deren Lösung um so nothwendiger erscheint, als die Form der kirchlich hierüber festgestellten Lehre selbst sie geradezu fordert. Zudem hängt dieses Lehrstück mit den neuerdings vielbesprochenen Fragen über die stellvertretende Genugthuung Christi und über den letzten Grund der Menschwerdung des Sohnes Gottes so eng zusammen, dass dasselbe auch von dieser Seite aus betrachtet ein wesentliches Interesse für die dermalige Theologie darbietet.

Schon um deswillen war es ein verdienstliches Unternehmen des Herrn Dr. Ekman, dass er in seiner Dissertation auf die Schwierigkeiten jenes Lehrstückes hinwies, und selbst wenn wir ihm hinsichtlich der Lösung derselben nicht beistimmen könnten, so würde dies jenem Verdienst keinen Eintrag thun. Aber in der That sind es gar manche wesentliche Punkte, in denen der Verf. richtig gesehen hat, und es wäre nur zu wünschen, dass die Sprache, in der er zu schreiben genöthigt war, nicht der freien klaren Entwickelung seiner Gedanken eine Fessel und darum dem Verständniss des Lesers ein unliebsames Hinderniss wäre. Wir rechnen zu diesen Punkten zwar nicht seine Correction des dogmatisch hergebrachten *usus legis*, welchen er dahin abändert, dass er einen *usus docendi*, einen *usus accusandi* und einen *usus damnandi* unterscheidet. Denn das sind formale Dinge, deren so oder anders gefasste Bestimmung für die Förderung des dogmatischen Verständnisses selbst wenig austrägt. Viel wichtiger wäre es, was der Verf. versäumt hat, auf die an sich seiende Einheit des Gesetzes zurückzugehen und aus dieser Einheit, zugleich unter Beziehung auf die ethische Differenz derer, denen das Gesetz gilt, die mannichfachen Functionen und Wirkungen des Gesetzes herzuleiten. Würde der Verf. von hier ausgegangen seyn, so hätte seine richtige Bemerkung von dem unter Voraussetzung der Sünde gegebenen und darum zum Leiden zugleich verpflichtenden Inhalt des positiven, geoffenbarten Gesetzes eine sichere Unterlage gehabt, anstatt, wie es der Fall ist, in der Luft zu schweben; und er würde dann schwerlich zu der in dieser Form unhaltbaren Unterscheidung gekommen seyn: *Lex conscientiae, a creatore homini primum data, non potest prorsus eadem esse ac lex ista mosaica, nam illa homini integro et innocenti insita est, haec eidem supplicio digno vitioque peccati corrupto sancita.* Denn das Gesetz des Gewissens ist nach Inhalt und Form zugleich nicht minder wie das mosaische durch die Voraussetzung der Sünde bedingt. Hingegen rechnen wir zu den Stücken, worin der Verf. das Richtige getroffen, den Hinweis auf die semipelagianische Wurzel des Antinomismus Agricola's, wie Luther diese ebenfalls schon erkannt, und wie sie nach einer anderen Seite in dem von Luther und Melanchthon zu Torgau 1527 bekämpften romanisirenden Glaubensbegriffe Agricola's zu Tage liegt. Daher der Verf auch mit Recht diese Grundlage des Antinomismus mit der Betheiligung Agricola's

am Augsburger Interim in Beziehung setzt. Ueberhaupt beruht seine Darstellung dieses Antinomismus auf gründlicher und selbstständiger Durchforschung der Quellen, wenn wir auch hier und da die scharfe Bestimmung der Schwankungen Agricola's und des Verhältnisses seiner Lehre zu jener Luthers vermissen. Weniger können wir der Dissertation das Lob gründlicher Quellenforschung in ihrer Darstellung des Gegensatzes zwischen den Philippisten und den Lutheranern hinsichtlich der Lehre vom Gesetz und Evangelium ertheilen. Es hätte gezeigt werden müssen, wie, nachdem Agricola seinerseits durch semipelagianische Auffassung der Menschennatur zum Antinomismus gelangt war, nun umgekehrt einzelne Ultralutheraner durch den Widerspruch gegen die majoristische Betonung der guten Werke zu einer ähnlichen Herabsetzung des Gesetzes sich fortreissen liessen. Völlig unbegründet aber ist die Annahme Ekmans (S. 35), dass die Ultralutheraner das Evangelium von der *concio poenitentiae* darum ausgeschlossen hätten, weil sie meinten, *facultatem gratiae amplectendae neque posse neque opus esse a spiritu s. produci*, eine Annahme, die von dem zwiefachen Irrthum ausgeht, dass nach Flacius die *substantia et essentia veteris Adami* schlechthin in der Bekehrung vernichtet und eine *nova animae essentia ex nihilo* geschaffen werde, und dass die Ultralutheraner ihrer Mehrzahl nach die Häresie des Flacius getheilt hätten. Und selbst wenn es mit dieser zwiefachen unrichtigen Voraussetzung sich anders verhielte, so hätte darin kein Grund für jene Lutheraner gelegen, dem Evangelium seine Stelle in der Predigt der Busse zu nehmen, da durch die Neuschaffung der Substanz ebenso wohl *poenitentia* gegenüber den Sünden des alten Menschen bewirkt werden kann, wie nach der andern Anschauung durch Umkehrung des verderbten Willens. Ebenso wenig können wir dem Verf. beistimmen, wenn er als Verdienst der Philippisten um die reine Lehre bezeichnet, dass sie das Evangelium nicht minder wie das Gesetz zur Predigt der Busse für nothwendig erklärten, als wenn dies nicht auch die Lutheraner ebenfalls gethan, vorausgesetzt, dass man *poenitentia* nicht mit *contritio* verwechselt.

Freilich irrt der Verf. auch darin, dass er die *contritio* als die negative Seite der *poenitentia* (S. 37) nicht durch das Gesetz allein, sondern nothwendig zugleich durch das Evangelium zu Stande kommen lässt. Denn wenn jener *animi dolor de ipso peccato*, auf den er sich beruft, *cum detestatione ejusdem conjunctus*, so geartet ist, dass er zugleich Sehnsucht nach dem Heile involvirt oder aus Erkenntniss und Hinnahme des Heils hervorgeht, so ist die *contritio* nicht mehr, was sie nach kirchlichem Sprachgebrauche im Unterschied zu *poenitentia* seyn soll, sondern ist bereits *poenitentia* geworden. Wir geben dem Verf. zur Erwägung anheim, was er übersehen hat, dass nach Luther „das Gesetz nicht ohne den h. Geist die Sünde

straft, denn es ist geschrieben mit dem Finger Gottes", und dass mithin durch solche Geisteswirkung auf den Menschen, die aber noch nicht evangelischer, befreiender, Art ist, *contritio* in ihm bewirkt werden kann.

Doch erübrigt uns, schliesslich den Hauptpunkt zu berühren, in welchem die Schwierigkeit der Frage sich concentrirt. Ueber die Entscheidung der Concordienformel in ihrem Artikel *de lege et evangelio*, dass nicht das Evangelium sondern das Gesetz den Unglauben strafe, da hingegen das Evangelium und nicht das Gesetz lehre an Christum glauben, bemerkt der Verf., das sei keine wirkliche Lösung des theologischen Knotens. *Quamvis enim, quod statuit, incredulitatem a lege, non ab evangelio redargui, recte consequatur ea, quae posita sunt, legis esse proprium redarguere, evangelii afferre solatium, illa tamen ipsa, quae ponuntur, eo afficiuntur vitio, quod quemadmodum lex ibi definitur, pars ejus positiva negativae non respondet. Patet enim jus redarguendi ad nihil amplius pertinere quam jus jubendi, hoc est, illud non posse exerceri, nisi quod praeceptum legis a peccatore violatum est; ea igitur, quae lex non jubet, non potest redarguere.* Gewiss, wir müssen dem Verf. darin beistimmen, dass hier eine logische Incorrectheit vorliegt. Wir müssen ihm auch darin beistimmen, dass die spätere Theologie sie nicht beseitigt hat. Und wir freuen uns, dass er seinerseits an die Lösung der Aufgabe geht, ohne die Grundunterschiede, um derer willen die Entscheidung der Concordienformel nicht anders ausfallen konnte, zu verwischen. *Ut ad hanc quaestionem recte respondeamus, nobis opus est discrimen atque conspirationem legis et evangelii satis perspectum habere. Jam discrimen in eo ipso consistit, quod Deo ex mera gratia et misericordia gratuita placuit, ut generi humano peccatis depravato et condemnando salutem compararet. Igitur si cui placet, causam Christi in mundum mittendi ex alia re pendere ac libero Dei arbitrio* (mit Verweisung auf Theologen, wie Dorner, Liebner, Martensen und Lange), *ei discrimen, quod diximus, parum perspicuum erit. Homo justificatus sibi conscius est, obligationi legis peccatori sancitae esse satis faciendum, simul autem sentit, se inde liberatum esse, quum Deus ex mera gratia per Christum loco ipsius satisfactionem praestandam curaverit. Eodem jure eademque causa, ac inter haec duo interest, lex et evangelium etiam discernuntur. Quae confundere nihil aliud est, nisi justitiam, quam ex mera gratia nobis donatam habemus, ea permutare, quam opinamur nos propriis operibus consequi. Nec conspirationem servare minoris momenti est, quam discrimen tenere. In summa re lex et evangelium unum idemque continent, quod a lege exigitur, ab evangelio donatur. Jam legis et evangelii discrimen ex eo pendet, quod Christus n o s t r o l o c o legi ex m e r a gratia satisfecit; congruentiae fundamentum est, quod Christus perfectissime idem fecit, ad quod nos ipsi lege sunt* (!) *obligati.*

Quo fit, ut evangelium promittat et donet id ipsum, quod exigit lex. Wenn nun aber aus diesen wesentlich richtigen Voraussetzungen von dem Verf. der Schluss gezogen wird (S. 42), das Gesetz fordere sonach den Glauben, *et quidem non tantum fidem in verbum Dei, ut nobis facile conceditur, sed eam, quae justificat,* so ist er mit dieser Schlussfolgerung im Irrthum, und die Einschränkung: *sicut alia legis praecepta peccatori omnino videntur formam habere negativam, ita haec quoque fides non nisi negative a lege exigitur,* mindert den Irrthum nicht. Mag immerhin durch das Evangelium geschenkt werden, wodurch dem Gesetze Genüge geschieht, so folgt daraus gar nicht, dass das Gesetz den Glauben fordere, als wodurch ihm seine Erfüllung wird. Das Gesetz besteht auf der Erfüllung seiner Gebote oder auf Vollzug der gesetzlichen Strafe, weiter geht seine Forderung nicht. Es hat als solches kein Interesse daran, dass der Sünder gerettet werde, sondern Interesse hat es nur an seiner selbst Befriedigung, sei es auf die eine oder auf die andere Weise. Und der Verf. vermag es selbst nicht, die Consequenz abzuschneiden, dass, wenn der rechtfertigende Glaube ein vom Gesetz gebotenes Werk ist, der Glaube aufhört zu seyn, was er nach evangelischem Begriffe seyn muss, nämlich, eben sofern er rechtfertigt, kein Gesetzeswerk. Denn wie soll gegen diese Folgerung ausreichen, was der Verf. (S. 43) vorschützt: *impletio legis a Christo nostro loco praestita minime nos a lege servanda liberat, sed ipsa nobis studium et facultatem legis implendae affert?* Als würde nicht daraus folgen, dass Christus auch das den Glauben fordernde Gesetz für uns erfüllt habe; und als liesse sich überhaupt die Forderung des Glaubens, wie sie an den Christen ergeht, auf Eine Linie stellen mit der Forderung des Gesetzes, deren Erfüllung durch den Glauben an Christum dem Christen ermöglicht wird.

Wir schliessen hiermit die Anzeige dieser Schrift, und hoffen, dass unsre Leser den Eindruck empfangen haben, es werde in derselben ein ernstlicher, anerkennenswerther Versuch gemacht zur Lösung von theologischen Schwierigkeiten, welche, vielfach übersehen, aus dem Jahrhundert der Reformation in unsere Zeit sich herübergezogen haben. Bei solchen Schwierigkeiten hie und da fehlzugreifen, ist leicht und verzeihlich. Möge der Verf. auch die Ausstellungen, welche wir an seiner Abhandlung zu machen genöthigt waren, mit der Achtung in Beziehung setzen, die wir seinem theologischen Versuche zollen. Wir freuen uns in ihm einen Mitarbeiter auf einem noch vielfach der Lichtung und Klärung bedürftigen theologischen Gebiete zu begrüssen. [Prof. Dr. Frank.]

2. Franz Delitzsch, Dr. u. s. w., System der bibl. Psychologie. Zweite durchaus umgearbeitete u. erweiterte Aufl. Leipzig (Dörffling u. Franke) 1861. XVI u. 500 S.

An diesem verdienstlichen Werke hat der Verf. zu der 2. Aufl.

rüstig fortgearbeitet und namentlich alle Beurtheilungen eingehend benutzt und gewürdigt, welche die 1. Aufl. erfahren hatte. „Das Verhältniss der Seele zum Geiste, sagt er, wird man auch jetzt noch als secundäres gefasst, aber durchweg klarer und reiner ausgesprochen finden. Das Verhältniss der Doxa zum persönlichen Wesen der Gottheit ist, wie ich hoffe, sowohl exegetisch als speculativ überzeugender dargestellt. Der Unterschied von Wesen und Substanz, welcher in 1. Aufl. vorausgesetzt wurde, ist nun erörtert. Die trichotomische Grundstelle 1 Thess. 5, 23 und die creatianische Hebr. 12, 9 sind eingehender besprochen und ebenso ist die Auslegung der Grundstellen vom Gewissen Röm. 2, 15, von dem Verhältnisse der Seele zum Blute Lev. 17, 14 und von der diesseits unaufgehobenen Antinomie des Geistes und des Fleisches Röm. 7, 6 von neuem durchgearbeitet. Das gute Recht der biblischen Psychologie als Wissenschaft, die ideale Präexistenz des geschichtlich Wirklichen, die Gottes- und nicht blosse Logosbildlichkeit des Menschen, der Dualismus von Geist und Materie, der Unterschied eines weiteren und engeren Begriffs von *πνεῦμα*, die Fundamentalität des Willens, die Priorität des Geistes vor der Seele, die evangeliengeschichtliche Fassung der Kenosis, die heilsgeschichtliche Bedeutung des Descensus, die im Sinne der Schrift thatsächliche Wirklichkeit der Todtenbeschwörung 1 Sam. 28. sind mit Rücksicht auf die erhobenen Einwände von neuem begründet. Die Sprache als psychologische Erscheinung ist besser, als bisher, sowohl schrift- als erfahrungsgemäss gewürdigt, das Wesen des Traumes schärfer bestimmt und sein biblischer Name erklärt, und auf dem Gebiete der ausserordentlichen Erscheinung des Seelenlebens ist den einzelnen Staffeln und Zuständen der Prophetie mehr Aufmerksamkeit zugewendet. Die frühere Fassung des psychologischen Thatbestandes der Besessenheit und die Fassung des Verhältnises der Auferstehungsleiblichkeit zur gegenwärtigen sind berichtigt. Viele psychologische Verhältnissbestimmungen, wie Seele, Kraft und Stoff, Person (Ich) und Natur, Herz und Hirn sind neu untersucht und die Geschichte der bezüglichen Ansichten erweitert. In dieser Weise erstreckt sich die Umarbeitung auf alle Paragraphen. Die Grundanschauungen und die Anordnung des Stoffs sind jedoch nach wie vor die gleichen." Somit hat es der Verf. an nichts fehlen lassen, um seinem Werke, scheinbar seinem liebsten Kinde, eine immer grössere Vollendung zu geben und es innerlich als System zu festigen. Die Theologie kann sich dessen nur freuen; denn es werden ihr hier eine Fülle tief gedachter und umfassender Forschungen geboten, welche weder die Exegese, noch die Dogmatik sammt der Ethik entbehren können. Und eben in der gründlichen Erforschung und vielfach abschliessenden Darlegung der einzelnen in das Gebiet der Psychologie reichenden Stücke,

dieselben monographisch angesehen, liegt die grosse Bedeutung des vorliegenden Werks. Beispielsweise nennen wir die Gottesbildlichkeit des Menschen; Traducianismus und Creatianismus; die reingeistische und die sarkisch vermittelte Sünde; das Gewissen und die Gottesferne; die Persönlichkeit und das Ich; die Freiheit; Seele und Blut; Herz und Haupt; natürliche und dämonische Krankheit; der Aberglaube und die Zauberei u. m. Denn was den Aus- und Aufbau des Ganzen, als eines Systems der biblischen Psychologie anlangt, so müssen wir allerdings auch nach dem, was der Verf. in der 2. Aufl. gegen die Einwürfe von Harless und Hofmann sagt, um seiner Wissenschaft das Recht der Existenz zu vindiciren, nach der Art, wie sich dieses System selbst darstellt, die Möglichkeit, es aus biblischen Stoffen rein aufbauen zu können, in Zweifel ziehen. Denn die Schrift nimmt die Bezeichnung der Bestandtheile des geistleiblichen Lebens des Menschen, ihrer Functionen, ihres Zusammenhangs unter einander und ihrer Einwirkung auf einander so, wie ihnen die Empirie des fluctuirenden Lebens auf der Basis des Naturwüchsigen einen Ausdruck gegeben hat. Die Offenbarungssprache hat die bereits vorhandene Vor- und Darstellungsweise mit ihren variirenden Bezeichnungen in sich aufgenommen und konnte es auch thun, ohne der Wahrheit etwas zu vergeben, da die Selbstbeschauung des eigenen Selbstlebens, mitbezeugt durch die Beobachtung desselben Objekts an anderen Gleichen, im Wesentlichen richtig beobachtet und es in der Sprache zum richtigen Ausdruck gebracht hat. Aber der systematischen Entfaltung entzieht sich, was aus dem Gebiete des gemeinen Beobachtens mit seinen wechselnden Ausdrücken in das Gebiet der Offenbarungsdarstellung mit hinübergenommen ist. Anders verhält es sich mit der Darstellung und systematischen Entfaltung der ausgewirkten Heilsthaten, mit der lehrhaften Bezeugung des Heilsweges, der Gebote und Satzungen. Denn diese sind von oben her kund gewordene Geheimnisse, die in das kreatürliche Leben hineingewirkt sind, herausgeboren aus dem göttlichen Logos, die der Mensch von oben her vernimmt, als Vernommenes darstellt und wo der Gedanke zugleich mit dem Ausdrucke durch die Sprache eintritt. Sie sind in sich schon ein System, von Ewigkeit her in dem göttlichen Herzen gedacht, durchdacht, und der Lehrdarstellung bleibt eben das Geschäft, das was etwa der Zeit oder den Umständen nach oder auch der Fassungskraft der Hörenden nach aus einander liegt, angebahnt oder dem Vollgehalte nach kund geworden ist, zu reconstruiren und nach den Gesetzen dieser göttlichen Wissenschaft selbst einheitlich zu verbinden, die Fülle aber des Verbundenen mehr und mehr dem Verständnisse zu entfalten. Hier ist göttlich Gegebenes, dort menschlich Beobachtetes.

Es wird auch bei der Darstellung des rein Psychologischen

selbst klar, dass das biblisch Gegebene weder an sich, noch in seiner Entwicklung zum Aufbau eines Systems ausreicht. Denn es ist gewiss nicht blos eine bei dem Verf. sonst waltende Vorliebe für das Theosophische und das Bewandertseyn in seinen Tiefen, sondern eine durch den Gegenstand selbst gewordene Nöthigung, dass er grundleglich und da, wo der Faden der Grundlage weiter fortgeführt wird, entweder rein speculativ oder theosophisch speculativ verfährt, also ein fremdes Element in die biblische Psychologie hineinträgt.

Denn die Idee des Werks ist die: Weil der Mensch nach dem Bilde Gottes geschaffen, Gott aber ein dreieiniger, so muss sich auch das dreieinige Wesen Gottes an dem Menschen finden und zwar, weil Gott ein Geist, in dem Geiste abstrahlen. Damit verbunden: Weil das Wesen des Dreieinigen eine Doxa um und vor sich hat und durch diese seine Herrlichkeit bedeckt und wiederum in siebenfachen Geisteskräften nach aussen hin leuchten lässt, so muss auch der menschliche Geist eine siebenfache Doxa haben, welches die Seele ist. Und wie die materielle Welt die Selbstdarstellung Gottes ist und von den siebenfachen Kräften der göttlichen Doxa durchleuchtet und geleitet wird, so zeigt sich auch der Leib als siebenfältiges Selbstdarstellungsmittel der Seele. Das ist sicher sehr geistreich und in soweit auch gut abgerundet. Aber wir fragen vornehmlich nach dem biblischen Grunde, den wir alles Ernstes hierfür nicht finden können. — Dass in dem Zusammenhange dieses Gedankenganges der Verf. der Trichotomie nicht entrathen kann, liegt auf der Hand. Er stützt sich dabei auf die beiden Stellen 1 Thess. 5, 23 und Hebr. 4, 12. Allein auch zugegeben, dass in diesen beiden Stellen ein trichotomisches Element vorliegt, so werden sie sich doch immer nach der Grundstelle Gen. 2, 7. u. 9. fassen lassen müssen. Und wenn es auch nicht in Abrede gestellt werden darf, dass in dieser Stelle ein scharfer sprachlicher Unterschied ist zwischen נפש חיה = *animans vivum* und נשמת חיים = *anima viva*, wonach sich beide wie die Wirkung zur Ursache verhalten, so ist doch hier das Dichotomische des menschlichen Wesens so entschieden bezeugt, dass der Einklang mit jenen paulinischen Stellen nur gewahrt werden kann, wenn das Trichotomische in denselben auf das Dichotomische in der Genesisstelle der Art zurückgeführt wird, dass *πνεῦμα* und *ψυχή* dort als verschiedene Beziehungen derselben נשמת חיים gefasst werden, die der Apostel in beiden Stellen einen besonderen Grund hat zum Zwecke dringender Vermahnung aus einander zu halten. Allein dieser Einklang wird gehindert, wenn der Verf. offenbar mehr seinem System zu Liebe als aus exegetischen Gründen aus Geist und Seele zwei verschiedene Wesensbestandtheile, näher zwei verschiedene Substanzen Eines Wesens macht und zu dem Ende eine Theorie von

essentia und *substantia* aufstellt, die wiederum nicht dem biblischen, sondern dem theosophischen Lehrtypus entnommen ist. Danach soll unter Wesen ein so oder so bestimmtes Seyn, unter Substanz aber das wirklich und bleibend und besonders Seiende verstanden werden. „Geist, Leib und Seele, sagt hiernach der Verf., sind als 3 Wesensbestandtheile des Menschen zu unterscheiden. Zwar nicht 2 verschiedene Wesen sind Geist und Seele, vielmehr ist Seele und Geist wesenseins. Die Seele ist nicht der Geist selbst, sondern ein von ihm bedingtes, obgleich ungleich näher als der Leib stehendes Anderes. Die Gotteswirkungen an dem Menschen entscheiden sich im Geiste, um sich dann in der Seele zu concentriren. Die Seele ist eine in secundärem Verhältnisse zu dem Geiste stehende Substanz. Die Seele ist die nach der Seite des Leibes hin ausgestrahlte Doxa des Geistes, sein inmaterieller Selbstleib, mittelst dessen er die materielle Leiblichkeit mit den in ihr webenden Kräften durchwebt und beherrscht." — Wir können uns in diese Unterscheidung von *essentia* und *substantia* nicht finden, sehen auch nicht ein, wie der Verf. damit dem Setzen einer wirklichen Dreitheiligkeit ausweichen will, würden jedoch darauf als auf eine Singularität weniger Gewicht legen, wenn sie nicht eben die Grundanschauung in einem biblischen Systeme der Psychologie wäre, der der Verf. durch das ganze Werk hindurch die gewichtigste Folge gäbe. Ueberdies achten wir, dass der Grundstelle in Gen. 2 und dem fortlaufenden Lehrtypus aus ihr, der die ganze sonstige Schrift durchzieht und den Menschen dichotomisch zeichnet, gegenüber die beiden paulinischen Stellen — wenn wir Hebr. 4, 12 als eine psychologische Lehrstelle mitrechnen wollen, was ihrer sonstigen figürlichen Art nach kaum möglich scheint — immerdar betreffs psychologischer Lehraussagen als Stellen secundärer Art werden behandelt werden müssen.

Bei einem Werke so bedeutender Art wie das vorliegende, dessen umfassende Besprechungen ausserdem bei dem Erscheinen der 1. Aufl. bereits vorliegen, konnte die Absicht dieser Anzeige nur die seyn, hervorzuheben, was uns mit Hinblick auf die biblische Lehre und ihre Entfaltung in rein psychologischer Rücksicht fortgehend erhebliche Bedenklichkeiten erregt und was wir uns biblischen Gewissens halber nicht aneignen können, vielmehr als ein in die Theologie hineinreichendes Fremdes erkennen müssen. Es wird immer räthlicher seyn, die Insufficienz der Schrift auf diesem oder jenem Gebiete einräumen, als etwas als biblische Lehre hinstellen, wobei sich immer von neuem Fragezeichen hervordrängen. — Noch haben wir drei Bemerkungen. Die Meinung, Adam sei geschlechtslos geschaffen und erst durch die Schöpfung des Weibes aus ihm habe sich das männliche und weibliche Geschlecht aus ihm differenzirt, macht Adam zu einer Abnormität, für welche

treffendere Beweise vorliegen müssen, um sie annehmen zu können, als der Verf. unter anderen aus Apostelgesch. 17, 26, aus dem *ἐξ ἑνὸς αἵματος πᾶν ἔθνος κτλ.* vorlegt. — Nimmt ferner Dr. D. die von Kurtz und Keerl aufgebrachte Hypothese auf von einem Falle Lucifers vor der jetzigen Weltgestalt und ihrer in dem Menschen centralisirenden Geschichte, so legt dagegen Einsprache ein Gen. 1, 31, wonach Gott ansah את כל אשר עשה und siehe טוב מאד. — Endlich, bezieht Dr. D. das נעשה Gen. 1, 26 auf eine Verbindung Gottes mit den Engeln, als welche vor dem Menschen nach dem Bilde Gottes geschaffen seien und mit Gott gleichsam Eine Familie bildeten, und folgert daraus, dass also der Mensch nach Gottes und der Engel Bilde geschaffen sei, so verstösst jenes gegen die creatürliche Stellung der Engel, trägt, soll es nicht eine blosse Redefigur seyn, ein fast polytheistisches Element in die Schrift, und hinsichtlich des Anderen findet sich gar nichts in der Schrift, was den Gedanken einer Schöpfung des Menschen nach dem Bilde der Engel auch nur andeutete. [A.]

3. Der Johanneische Lehrbegriff in seinen Grundzügen untersucht von Dr. Bernh. Weiss, a. o. Prof. d. Theol. u. Divisions-Prediger zu Königsberg [jetzt Prof. in Kiel]. Berlin (Hertz) 1862. 298 S. 8.

Der Herr Verf., welcher vor mehreren Jahren den Petrinischen Lehrbegriff erscheinen liess, und dem damals von mehreren Seiten der Vorwurf gemacht wurde, dass er überall ein einseitiges Streben nach Entdeckung eines eigenthümlichen Lehrbegriffes kund gebe, auch wo er ihn in den Text hineinlesen müsse, hat sich dadurch nicht abschrecken lassen, seine diesfallsigen Studien auf die Johanneischen Schriften auszudehnen. Und in der That sehen wir nicht ein, warum derartige Arbeiten dem Geiste der Kirche widerstreben sollten, wir theilen vielmehr vollkommen seine Zuversicht, dass jedes tiefere Eindringen in die Eigenthümlichkeiten der apostolischen Lehranschauungen nur dazu dienen wird, den vollen Reichthum der h. Schrift zu erkennen und aus ihr der Fortbildung unsrer Dogmatik neue fruchtbare Lebensbäche zuzuführen; ja dass gerade dadurch dem Unglauben gegenüber der treffende Beweis geführt wird, wie der wesentliche Lehrgehalt in den verschiedenen apostolischen Lehrbegriffen doch der gleiche sei, obgleich durch die verschiedenen Individualitäten bedingt von dem Einen göttlichen Lichtstrahle bald diese, bald jene Seite mehr hervorglänzt. Wir können also diese Gabe, zumal sie auf sehr gründlichen und reichen Studien ruht, als den Zwecken der theologischen Wissenschaft nur förderlich begrüssen, und halten diese Weise der Gedanken-Analyse für höchst nöthig gegenüber jenen Exegeten, welche mit scheinbar tiefer eindringender Auslegung alle biblischen Begriffe der einzelnen Schriftsteller möglichst um-

fassend nehmen, z.B. sagen: Licht ist = Heil, Leben = Seligkeit, dadurch aber gerade dieselben in ein unklares Halbdunkel entrücken. Es soll bei der Exegese jede vorgefasste Meinung hinwegbleiben; hier gilt es mit liebender Treue sich in den Text zu versenken und nur aus ihm zu schöpfen; und dies gethan zu haben, ist ein Hauptvorzug dieses Werkes.

Der Verf. benutzt mit Recht zur Erforschung des Johanneischen Lehrbegriffes auch das Evangelium, denn jedenfalls hat Joh. die Reden Jesu eben in der Gestalt wiedergegeben, wie sie sein Geist erfasst hatte und wie sie zugleich bestimmende Wahrheit in seinem Geistesleben wurden. Der Jünger der Liebe zu seinem Herrn kennt keine Wahrheit, die objektiv ausserhalb seiner Persönlichkeit stünde — und wir theilen damit nicht ganz die Anschauung von Weiss —, sondern seine Seele hat sich aufs innigste und durchaus mit ihr vermählt. Eine andere Frage ist es, ob Weiss nicht auch die Apokalypse in seine Betrachtung hätte aufnehmen sollen. Er schliesst sie aus, weil sie, wenn auch des Apostels Werk, einem andern Stadium seiner Lehrentwickelung angehöre. Allein diese Verschiedenheit ist vorläufig doch nur Voraussetzung. Es wird sich erweisen lassen, dass sein Lehrbegriff erst hierdurch seinen Abschluss findet. Doch da der Hr. Verf. dies einer gesonderten Betrachtung zuweist, so möge er sich diese Aufgabe für die nächste Zukunft stellen. Es ist wie eine schwierige, so gewiss eine lohnende Arbeit.

Gehen wir nun zu den einzelnen Abschnitten über, deren erster die Johanneischen Grundbegriffe behandelt, so müssen wir vor Allem mit gebührendem Lobe anerkennen, dass der Verf. nirgends sich mit allgemeinen, verschwimmenden Definitionen begnügt, dass er ferner nicht willkürlichen apriorischen Voraussetzungen nachhängt, sondern durch eine gründliche Zusammenstellung aller Aussagen über den betreffenden Begriff denselben zu erforschen sucht, dass er ferner durch keinen andern Ausleger sich bestimmen lässt, sondern nur im Texte selbst sich Licht und Klarheit sucht. Diese gewissenhafte Treue hat auch ihren schönen Lohn, und seine Ergebnisse werden manchen Exegeten bestimmen, seine eigenen Definitionen genauer anzusehen und zu prüfen, ob sie nicht vielmehr von aussen eingetragen, als aus dem Worte Gottes geschöpft sind. So legt er S. 39 treffend dar, wie die ganze Theorie Frommann's von einer göttlichen Selbstmittheilung in der Schöpfung rein eingetragen ist; so zeigt er S. 32, wie Ebrard's Erklärung von 1 Joh. 5, 20 unhaltbar ist, und der ganze Gedanke dieses schwierigen Verses erst dadurch eine vollendete Abrundung erhält, dass man das zweite ἐν als Apposition zu den ersten fasst und οὗτος auf Christus bezieht; so zeigt er es zu Joh. 1, 5 als contextwidrig, *καταλαμβάνειν* mit Luthardt in der Bedeutung „auf-

nehmen" zu fassen, da hiefür v. 11 παρρλ. steht, während jenes durch c. 12, 35 in seiner richtigen Fassung bestimmt ist, und so das *Praes.* φαίνει seine natürliche Bedeutung „es leuchtet noch gegenwärtig" behält. Man findet hier nicht die Definitionen, welche ohne allen Zusammenhang mit den Aussagen Johannis erscheinen, wie die Köstlin's: ζωή bedeute die Glückseligkeit und ewige Dauer und ausserdem die Vollkräftigkeit des Lebens, denn nirgends, sagt Weiss mit Recht, wird die damit verbundene Seligkeit ausdrücklich hervorgehoben; es handelt sich hier aber um das Wesen des Lebens, nicht um die begleitenden Umstände. Wir vermögen auch mit ihm die Definitionen Luthardt's von Leben und Licht nicht als aus der Schrift geschöpft anzuerkennen, wenn dieser sagt: Leben ist das in sich gesättigte, inhaltreiche, also wahre Seyn, dies mag nun physisch oder ethisch gefasst werden; Licht hingegen bedeutet die rechte Beschaffenheit des Seyns nach der intellectuellen, wie ethischen Seite. Wo hat man dafür einen Halt? Licht, das zeigt 1, 4 deutlich, ist die Consequenz des Lebens, es ist die Gottesklarheit, welche sich an das Erkenntniss-Vermögen des Menschen wendet, um ihm das Leben mitzutheilen; es ist diejenige Mittheilungsform des Lebens, welche das Wesen des Menschen nöthig macht. Ihr entspricht auf Seiten des Menschen das γιγνώσκειν, 17, 3, das allerdings, wie Weiss mit Recht sagt, nicht ohne Weiteres die innere Gemeinschaft bedeutet, sondern die unmittelbare Anschauung, durch welche erst das Objekt in das gesammte Geisteswesen des Menschen aufgenommen wird als die bestimmende Macht.

Dass so Manches sich auch im vorliegenden Werke findet, was nicht probehaltig seyn wird, ist natürlich. Im Gegensatze gegen die bisherigen Darlegungen geht der Vf. manchmal bis an die Grenze der Einseitigkeit und erkennt den gemeinsamen Grundstamm apostolischer Erkenntniss zu wenig an; ferner hat sein Werk den Mangel, dass er die gefundenen Resultate nicht jedesmal schliesslich kurz, scharf und vollständig zusammenfasst, wodurch die Uebersichtlichkeit sehr leidet. Die Begriffe von Leben und Licht verschwimmen fast in einander, jenem ist er zu wenig gerecht geworden. Auch die Unterschiede zwischen πιστεύειν und γιγνώσκειν treten nicht scharf hervor; er fasst ersteres als blosse Ueberzeugung von der Untrüglichkeit seines Objektes, aber damit kann er dem Gegensatze in 14, 1 und einzelnen andern Stellen doch nicht ganz gerecht werden, das Moment des Vertrauens soll hier bereits geschwunden seyn; ebenso wenig vermag er einen Unterschied zwischen *πιστ. c. Dat.* und εἰς zu finden. So treu er ferner sonst in der Exegese ist, so bleibt er doch hie und da beim Wortlaute nicht stehen. So soll 11, 25 ich bin die Auferstehung u. s. w. nur heissen: ich bin der Vermittler derselben; 14, 6: ich bin das Leben soll

bedeuten: ich gebe die Erkenntniss des in mir geoffenbarten Gottes; 1 Joh. 1, 1 περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς soll ὁ λόγος die Wesensbezeichnung des Sohnes Gottes seyn, allein dort ist ja der Gegenstand der Rede ἡ ζωή, nicht aber der Logos, und warum sollte man nicht sagen können: Wir verkündigen euch von der Offenbarung über das Leben. Sonderbar ist auch seine Fassung der Genitive; z. B. ῥήματα ζωῆς soll heissen: zum Leben nothwendige Worte, ἄρτος τῆς ζωῆς das zum Leben gehörende Brod, während doch die Bezeichnung ὁ ἄρτος ζῶν zeigt, dass das Leben sein Gehalt ist. 6, 57 der lebendige Vater, soll gesagt seyn in Bezug auf das in ihm vorhandene Selbstbewusstseyn. Allein dem Begriffe des Lebens ist er nicht bis auf den Grund gefolgt. 12, 35 ὡς mit demgemäss dass zu übersetzen geht nicht, sonst müsste das *Part.* stehen. 1 Joh. 1, 6. ὡς αὐτός ἐστιν ἐν τῷ φωτί erklärt er von dem Glanze der Herrlichkeit, so dass die Parallele eine sehr ungenügende wird in Folge seines mangelhaften Begriffes vom Lichte. Der Mangel der Hinzunahme der Apokalypse zeigt sich in der Behauptung, dass bei Joh. die Herrlichkeitshoffnung sehr zurücktrete. Er lässt auch 1 Joh. 3, 2 viel zu wenig zu Recht kommen, wenn er sagt, dass wir das ewige Leben mit seiner vollen Seligkeit schon hier haben, denn nicht nur das Schauen Gottes, sondern auch das Seyn in Folge dessen wird dort ein viel höheres seyn; und eine tiefe Sehnsucht liegt in diesem Worte. Sehr problematisch scheint uns der Beweis, dass die Erkenntniss der Gotteskindschaft vorausgehe nach 1 Joh. 4, 7, da es doch immer natürlicher bleibt, die Geburt für etwas Früheres zu halten, als das Erkennen, und dass in Ev. 1, 12 ein Zwischenglied zwischen dem Glauben und der Neugeburt liegen müsse, ist ebenfalls nicht zu beweisen. Immerhin muss ein γιγνώσκειν auch vor der Neugeburt schon liegen, denn diese ist, wie allerdings hier mit Recht gesagt ist, das, was erst auf unser Leben gestaltend wirkt, allein hinter ihr darf dieses γιγν. nicht aufhören, sondern muss als vorzügliche Frucht aus der Wiedergeburt erwachsen. Diese selbst aber steht allerdings im Gegensatze zu einer sündhaften Vergangenheit, denn die blosse vollendete leibliche Geburt ist an sich noch kein Mangel, der eine neue Geburt erforderte. Diese Geburt aber geschieht durch den h. Geist. Das ist in dem Gespräche mit Nikod. so scharf gezeichnet, dass Joh. gerade das, was er mit besonderem Nachdrucke hervorhebt, vergessen haben müsste, wenn es nicht in den Kreis seiner Anschauungen übergegangen wäre. Wenn er darauf in den Briefen nicht zu reden kommt, so darf man daraus noch nicht schliessen, dass sich dies in seinen Ideengang nicht eingereiht hätte. Die Kindschaft selbst aber hat nicht zum wesentlichen Moment die Gottähnlichkeit, wie 1 Joh. 3, 2 klar zeigt, wo diese Aehnlichkeit erst als etwas Künftiges steht, sondern drückt das

innerliche Liebesverhältniss zu Gott aus, das den Gläubigen eine bevorzugte Stellung der Welt gegenüber sichert.

Der zweite Abschnitt behandelt die alttestamentlichen Grundlagen des johanneischen Lehrbegriffs und zwar in trefflicher Weise, immer aus dem Texte der Schrift heraus gegen die vielfach so ganz in der Luft schwebenden Entwickelungen Köstlin's und Frommanns; doch geht der Verf. auch hier wohl in der scharfen Abgrenzung der Joh. Anschauung viel zu weit. Man wird nicht sagen können, dass die Lehre Pauli vom Gesetz, dass es Erkenntniss der Sünde wirke, Johannes unbekannt war, denn für die nicht Glaubenden gibt es ihm nur Verdammniss, und Gnade ist die Gabe, die das Ev. besonders auszeichnet. Wo man sie nicht empfängt, geht man verloren. Ist das aber die Einsicht im Gesetze, so weckt es eben Bedürfniss. Also liegt auch der Joh. Anschauung diese Auffassung zu Grunde. Ebenso wenig ist es richtig, dass Paulus die Kindschaft bei Gott nur durch Adoption herleite, während Johannes sie auf die Geburt aus Gott beziehe; denn auch jener weiss ja von einer Geburt aus dem Geiste; ferner dass Joh. unter *σάρξ* nicht die sündlich beschaffene Menschennatur verstehe, sondern nur die leiblich sinnliche (3,6); allein warum kann letztere das Reich Gottes nicht erwerben? Eben weil sie die Sünde als Hinderniss an sich hat. Auch damit können wir uns nicht vereinen, dass Joh. mit einander unvereinbare Anschauungen neben einander hege; so schliesse seine Grundanschauung das Lohnverhältniss aus, er habe aber doch dasselbe aus dem alten Test. herübergenommen.

Der dritte Abschnitt behandelt die Joh. Christologie; auch sie ist reich an wichtigen Gedanken. Besonders treffend ist die Widerlegung Weizsäckers. Doch der Raum erlaubt uns nicht, dem Hrn. Verf. dahin zu folgen. Nur das Eine sei noch bemerkt, dass, wo der Hr. Verf. immer noch zwei verschiedene Anschauungen bei dem Evangelisten, die neben einander unvermittelt herlaufen, findet, wir der Ueberzeugung sind, er werde durch tieferes Eingehen in den Geist der Schrift auch hier die grossartige Einheit noch entdecken, die sich durch alle Anschauungen dieses Buches hindurchzieht. Wir empfehlen sein gediegenes Werk gründlichem Studium. [E.]

4. Das Verhältniss des Geistes zum Sohne Gottes, aus dem Johannes-Evangelium dargestellt von Ernst Wörner. Stuttgart 1862. 114 S. 8. 12 Ngr.

Der Verf., ein Schüler Beck's in Tübingen, der in diesem Büchlein das Resultat seiner 10 Jahre hindurch fortgeführten Untersuchungen vorlegt, bekennt sich im Vorworte demselben zu hohem Danke verpflichtet, weil ihm, sowie vielen Anderen, durch diesen hervorragenden Mann nicht blos die erste Mahnung zum selbständigen Bibelforschen, sondern auch eine gute Grundlage

des Schriftverständnisses geworden sei, weshalb er sich auch freue, am Ende eines immerhin eigenthümlichen Weges in den Ergebnissen mit demselben zusammenzustimmen. Ueber seinen Standpunkt spricht er sich dahin aus: Die ganze Schriftensammlung, welcher das Joh. Evangelium angehört, war und ist ihm das Wort der Wahrheit, die unverfälschte und für alle Zeiten gültige Darlegung eines Lehrgehaltes, welcher auf jede ernst gemeinte Frage des Menschen die untrügliche, mit seliger Gewissheit ihn durchdringende Antwort gibt; als Absicht für die Gläubigen, die etwa nur einzelner Aussprüche sich bemächtigen, bezeichnet er, dass seine Schrift ein Beitrag sei zur Förderung des ächten Glaubens an die Göttlichkeit der h. Schrift, indem sie deren Weisheitsschätze aufzuschliessen und so zur wohlbegründeten Ueberzeugung von ihrer göttlichen Eigenthümlichkeit und Herkunft anzuleiten sucht. Wir freuen uns jeder derartigen Untersuchung der biblischen Grundlehren, denn so gewiss wir auch sind, dass die Kirche den wesentlichen Schatz der biblischen Grundwahrheit richtig gehoben hat, so können doch alle diese Erörterungen dazu dienen, von der Wahrheit des Gemeindezeugnisses aus der Erkenntniss des in der Schrift niedergelegten Zeugnisses sich mehr und mehr zu vergewissern und die Darstellung jenes immer mehr zu vertiefen. Nur ist es gewiss mehr ein Vorzug, als ein Nachtheil der Erörterung, wenn das Verhältniss des Neugewonnenen zu dem kirchlich Festgestellten in ein recht klares Licht gestellt wird, da sich vielfach schon dadurch die Correctur des Irrigen ergeben wird. Diese Seite ist aber bei dem Hrn. Verf. ebenso, wie bei seinem Lehrer, zu schwach vertreten, und wenn es auch in Wirklichkeit nicht der Fall seyn mag, so gewinnt es doch wenigstens den Anschein einer Geringschätzung der kirchlichen Leistungen und eines zu hohen Vertrauens auf die eigene Forschung. Wir glauben indessen bei dem hohen Ernste des Hrn. Verf., mit dem er die Wahrheit zu erfassen strebt, bei der Gründlichkeit seiner Forschung, bei der Gediegenheit seiner Arbeit dies nicht von ihm voraussetzen zu dürfen; aber ein genaueres Eingehen auf die widerstrebenden exegetischen Resultate Anderer und auf das Verhältniss seiner abweichenden dogmatischen Ergebnisse zur Kirchenlehre hätten wir gewünscht. Die vorliegende Arbeit, auf den gründlichsten Bibelstudium ruhend, ist zu den bedeutenden Erscheinungen zu zählen, ein Werk aus der tiefsinnigsten Schriftforschung, aus der genauesten Beachtung des biblischen Sprachgebrauches, aus der hingebendsten Liebe an das Wort der Schrift entstanden, Nachdenken erweckend und zu eigner Bibelforschung mächtig treibend; daher wir dieselbe gern in recht Vieler Hände sähen. Zuerst behandelt der Verf. den Begriff des Geistes, wobei wir ein näheres Eingehen auf den Unterschied von

Seele und Geist vermissten; hierauf spricht er von der Person Jesu Christi. Er heisst ihn nach Joh. 1,18 den Sohn Gottes schon vor seiner Fleischwerdung; eine Stelle, die näherer Erläuterung bedurft hätte; das Wort ward nach 1, 14. Fleisch, die Seele Christi muss, da ihm die Seele das Selbst des Menschen bildet, Leib und Geist nur dessen Besitz ist, das Wort selber seyn; aber das Wort nicht an der Stelle einer menschlichen Seele, sondern es hat sich für seine menschliche Leiblichkeit selbst zur menschlichen Seele gestaltet. Die Zweiheit der Naturen Christi fällt ihm damit hin, ohne dass er hier das Richtige würdigte, was die Kirche mit dieser Fassung aussprechen wollte, und indem er unrichtig behauptet, nach ihr trete die menschliche Natur äusserlich zu der göttlichen hinzu. Das will die kirchliche Lehre nicht, vielmehr betont sie die innige Einheit, in der beide Naturen zusammengehen, und der Verf. hätte uns eine viel gründlichere Psychologie geben müssen, wenn wir uns ein klares Bild davon machen sollen, was es heisse: die gotthafte Person ist menschliche Person geworden; die irdische Leiblichkeit bestimmt nur die Form, nicht den Inhalt des persönlichen Seyns Jesu Christi. Ist die Seele das aus dem geistigen, wie leiblichen Leben fortwährend Bestimmte, so muss ihr auch die Leiblichkeit, freilich eben hier die sündenfreie Leiblichkeit eine Bestimmtheit verleihen, und dass Christus aus beiden Gebieten, sowohl dem leiblichen, als geistig göttlichen Leben seine Bestimmtheit erhielt, das eben, scheint mir, will die kirchliche Lehre von den beiden Naturen bedeuten. Wo man aber die Bestimmtheit aus dem leiblichen Leben leugnet, wird am Ende doch die wahre Menschheit Christi aufgehoben. Dahin deuten auch manche Aeusserungen, wie z. B., dass sein Fleisch in den Zuständen weltlicher Gebundenheit dem eignen Gesetze folgte, bewirkte der Sohn durch das Zurückhalten seiner göttlichen Lebenskraft. Der überweltliche Vollbesitz der Gotteskraft wird durch seine Menschwerdung nicht aufgehoben; allein dies vermag c. 3, 13 nicht zu beweisen, da hier von Macht gar keine Rede ist, so wenig wie dies Phil. 3, 20 von den Gläubigen gesagt wird. Sehr schön ist übrigens das auf S. 38 über die Geistesfülle des in der Entwicklung begriffenen Menschensohnes Gesagte; nur das, was er von der Selbstausschmückung des Menschensohnes sagt, scheint uns zu einer unnatürlichen Anschauung zu führen. Da der Sohn eben nur das zu thun hatte, was der Vater ihm gab, und dieser ihm eben das gab, was er gerade bedurfte, so braucht es nicht der Annahme einer beständigen Selbstbeschränkung, die mehr ein peinliches Gefühl hervorrufen musste. Der nächste Abschnitt behandelt den Geist als die persönliche Lebens- und Heiligungs-Kraft des Menschensohnes und zwar zuerst den Geist als die Salbung des Menschensohnes. Er fasst den Vorfall 1,32 mit Recht so: „Der

eine persönliche Gottesgeist war im Gottessohne zunächst nur in bestimmter Gestalt, als menschliche Lebens- und Heiligungs-Kraft zugegen; erst in dem Zeitpunkt, wo die Wirksamkeit nach aussen beginnen soll, ward er ihm in höherer Gestalt, als die zu dem göttlich übertragenen Werk ausrüstende Kraft.“ Also auch hier vorher keine Selbstbeschränkung, sondern jetzt ein Empfangen dessen, was er vorher nicht hatte, nur potentiell besass. Ebenso stimmen wir ihm in dem über 7, 39 Gesagten bei; es ist der h. Geist als menschlich vermittelte und für menschlichen Glaubensempfang bereite Lebensgabe gemeint; sowie in dem über die Verklärung seines Leibes Gesagte. Der auferstandene Leib ist in seinem äusseren Bestande noch ein greifbarer irdischer Fleischesleib, in dem die Folgen der neuen Verbindung mit Seele und Geist noch nicht alle entfaltet sind, die Mittheilbarkeit also noch nicht vollendet ist. Trefflich ist auch das über den Punkt Gesagte, dass der Sohn Gottes nur als Menschensohn das Heil zu vermitteln vermag. Der folgende Abschnitt hat zum Inhalte: Der Geist als die den Menschensohn mit der Menschheit vermittelnde Lebenskraft. Zuvor, sagt er, war der Geist in Christo, nun mit dem Pfingstfeste Christus im Geiste, der seinen Lehrumgang vermittelt. Christi persönliche Nähe kommt ihnen allein dadurch zu, dass er den Geist sendet. Die Fürbitte des Sohnes um diese Sendung aber, 14, 16, will weniger die Einstimmigkeit des Sohnes betonen, als die Nothwendigkeit der Grundlage seines Thuns. Das Verhältniss des Geistes zum Offenbarungswerk bezeichnet er also: Der Geist erscheint als die persönliche Gotteskraft, welche in das gottmenschliche Urbild der Menschheit ein- und wieder von ihm, dem himmlisch vollendeten, ausgeht, die göttliche Mittheilung an ihn und aus ihm vermittelt, Gott im irdisch-gegenwärtigen Menschensohne und den himmlisch erhöhten Menschensohn in den Seinen abbildet und verklärt. Die Schlussbetrachtung bildet das Grundverhältniss des Sohnes und des Geistes unter einander und zum Vater. Mit Recht betont er, dass von einem Werden des Sohnes oder Geistes nirgends die Rede ist; beide sind von alter Offenbarung. Der Vater, sagt er, ist nicht nur e i n e gotthafte Person, wie die andern, sondern d i e gotthafte Person schlechthin. Allein will er damit etwas Andres sagen, als die Kirchenlehre, welche ja auch hervorhebt, dass Christus nicht schlechthin Gott ist, sondern in wesentlicher Beziehung zum Vater; setzt er hinzu, dass der Vater den Sohn und Geist in der übergreifenden Einheit seines persönlichen Wesens umschlossen halte: so läuft er Gefahr, Person und Wesen zu verwechseln, da es ja doch der Person wesentlich ist, eben ihre Eigenthümlichkeit auszuprägen. Sofern er der Vater ist, ist er eben nicht der Sohn, und nur sofern er ein Anderer, als der Sohn ist, ist er eben der Vater. Joh. 17, 3 kann also nicht im Unter-

schiede vom Sohne gesagt seyn. Es ist daher jedenfalls confundirend, wenn er sagt, dass gewissermassen nur eine Person ist, zu der sich die beiden andern als Kraft und Mittel ihrer Selbstoffenbarung verhalten. Gott hat im Sohne, sagt er, seine vollkommene, übergeschöpfliche Selbstdarstellung, im Geiste seine vollkommene, übergeschöpfliche Selbstbethätigung, jener ist das Urbild, dieser die Urkraft. Der Geist bewirkt die innerweltliche Selbstdarstellung Gottes und seines Ebenbildes, ohne je vom Sohne verklärt, in Offenbarung gestellt zu werden, da er selber die Kraft aller Offenbarung ist. Wenn der Herr Verf. betont, dass nirgends in der Schrift die Anbetung des Geistes geübt und befohlen werde, weil er selbst die Kraft alles wahrhaftigen Gebetes sei, so hat der Verf. doch übersehen, dass der Geist nicht blos im Menschen wirkt, sondern auch eine Macht über ihm ist und zwar als Gott gleiches Wesen, und dass darum die christliche Kirche mit Recht auch das Gebet zu ihm übt. Schliesslich hebt er noch hervor, dass die Schrift nicht gestatte, das, was über die Bedeutung des Wortes und des Geistes für's göttliche Werk sich ergeben hat, auf's göttliche Wesen auszudehnen; denn Gott ist selber Geist, hingegen der Geist erscheint überall nur als die ausgehende Gotteskraft; das Wort bildet den Vater ab, aber nicht aus. Nur menschlicher Unverstand kann das Urgründliche aus dem Abgeleiteten begründen wollen. Dreipersönlichkeit ist der für uns nur als ein schlechthin Wirkliches erkennbare göttliche Lebensbestand, die unerklärbare Eigenthümlichkeit der Gottesnatur. Unbestimmbar bleibt das letzte Grundverhältniss des Sohnes und des Geistes unter einander und zum Vater; denn Gottes Wesen kann seine unmittelbare, schlechthinige Selbstabspiegelung nicht haben in dem, was nur Werk des göttlichen Willens ist. Das Leben Gottes hat eine Spannkraft, welche auch die härtesten Gegensätze verträgt. Auch hier endigt unsere Betrachtung mit einem unerforschlichen Geheimnisse, dem aber Menschen und Engel in seliger Beugung ihr ganzes Daseyn, all ihre Herrlichkeit verdanken.

Diese Proben mögen die Trefflichkeit des Büchleins beweisen und das Interesse des Lesers dafür erwecken. [E.]

5. Tod, Fortleben nach dem Tode und Auferstehung. Ein bibl.-apologet. Versuch zur Lösung der wichtigsten, in dies Gebiet einschlagenden Fragen mit besond. Berücksicht. der älteren und neueren Literatur von Franz Splittberger, Königl. Garnisonpred. der Festung Kolberg. Halle (Fricke) 1864. XVI u. 197 S. 18 Ngr.

Der Verf. verfolgt ein apologetisches Interesse hauptsächlich gegen Einwürfe von materialistischer Seite her, weshalb er auch aus sonst fremden Gebieten, aus Sagen, Mythen, heidnischen Vorstellungen, aus Philosophie u. s. w. herbeizieht, was die biblische

Lehre auf dem behandelten Gebiet bestätigen kann. Uns bleibt der wirklich bestätigende Gewinn aus solchen Hinweisungen immer zweifelhaft, wenn auch der von der Wahrheit göttlichen Worts schon Ueberzeugte den sonstigen Fingerzeigen gern folgen wird. Im Uebrigen behandelt der Verf. seinen Gegenstand wohl unter vielfacher Anführung der dahin schlagenden neueren Literatur, doch durchaus selbstständig und gibt insofern einen schätzenswerthen Beitrag zur Eschatologie. Einige Fragen zwar veranlasst der Verf., ohne dafür eine Antwort zu geben. So sagt er, „dass die eigentliche Substanz des Leibes, die ideale Grundform, als Reflex und Begrenzung des individuellen Geistes, ja als Ausprägung einer göttlichen Idee ewig und unzerstörbar sei" — war denn diese Grundform von dem Worte: Du sollst des Todes sterben, nicht getroffen? So sagt er, „der Herr werde aus den verklärten Stoffen der Erde das Material entnehmen um den Leib des Menschen herzustellen" — wird denn die Auferstehung erst eintreten, wenn Himmel und Erde schon verklärt sind? So spricht er nur von verklärten Leibern der Gerechten, wird denn die Auferstehung der Ungerechten nicht Statt finden? Dass aber die Seele in dem Zwischenzustande einen phänomenologischen Zwischenleib habe, kann wohl als Hypothese hingestellt werden, nicht jedoch als erwiesene Wahrheit. Und dass in dem Jenseits die sittlichen Lebensordnungen der Ehe, Familie, des Staates und der Kirche fortbestehen werden, entbehrt alles biblischen Grundes. Die Darstellung des Verf. leidet wie der Titel des Buchs an bedeutender Breite. Bei alle dem wünschen wir dem Büchlein viele Leser. [A.]

6. Das Gebet für die Verstorbenen. Amtliche Erklärung des Consistoriums der evangel. Kirchenprovinz Schlesien. Breslau (Dülfer) 1862. 24 S.

Vorliegendes ist ein ausseramtlicher Abdruck des General-Bescheides des Königl. Consistoriums für die Provinz Schlesien auf die Verhandlungen der Diöcesan-Convente im Jahre 1861. Das Resultat ist: „Fassen wir das Gebet im vollen Sinne, wie unsere Frage lautet, so wird sie zu bejahen seyn, sowohl auf Grund der Schrift als des darauf ruhenden Bekenntnisses unserer Kirche. Wir dürfen und sollen vor Gott, der ein Herr ist der Todten wie der Lebendigen, nicht blos der irdischen Mitpilgrime, sondern auch der Verstorbenen und der ihnen und durch sie Anderen, insbesondere uns erwiesenen Wohlthaten dankend und lobend in unseren Gebeten gedenken und Gott bitten, dass er in Gnaden Vergelter ihrer Liebe gegen uns seyn wolle, da wir es nicht können; wir dürfen bitten, dass er die Sünden, die sie während ihres Wandels im Fleische unter den Versuchungen und Anfechtungen der Welt in Schwachheit begangen haben, ihnen nicht zurechnen, dass er sie unter seinen begnadigten Kindern in seligem Frieden er-

quicken, dass er, wenn er auch uns von hinnen rufen werde, sammt den Lieben, die er uns noch auf Erden gelassen, uns mit ihnen in dem Vaterhause mit seinen vielen Wohnungen, wohin der Mittler vorangegangen ist, um denen, die ihm folgen, eine Stätte zu bereiten, wieder verbinden und dereinst am Tage der herrlichen Auferstehung mit verklärtem Leibe in sein ewiges Reich auf der neuen Erde unter dem neuen Himmel aufnehmen wolle zu seligem Leben und herrlichem Wirken nach seinem Wohlgefallen.“ In solcher Ausdehnung scheint uns aber dieses Resultat nicht unbedenklich zu seyn. Zunächst sollte es billig eingeräumt werden, dass das Gebet für die Verstorbenen des Grundes der Schrift nach Gebot und Verheissung entbehrt. Sodann sollte ganz bestimmt ausgesprochen werden, dass was der Verstorbenen wegen etwa fürbittend geschieht, nur Solcher wegen geschehen darf, von denen die gute Meinung zu haben ist, dass sie in dem Herrn gestorben seien. Der vorliegende Bescheid will solche Beschränkung auch wohl, allein dann ist nicht zu verstehen, weshalb auch Christen, denen das Evangelium nicht lauter und rein gepredigt ist, oder Juden, die mit Verachtung Christi gestorben sind, mit in die ganze Betrachtung hineingezogen werden. Verbirgt sich etwa dahinter die Meinung, dass sie etwa auch Gegenstand der Fürbitte seyn könnten? Endlich — und das ist die Hauptsache — wird das Gebet zur Fürbitte um Vergebung der (Schwachheits-) Sünden der in dem Herrn Verstorbenen, so verstösst das gegen die Heilslehre, welche vielmehr bezeugt, dass der Herr den in Ihm Verstorbenen auch ihre Schwachheitssünden vergeben habe. Hiernach können wir für sie nur Anwünschungen haben, etwa des seligen Friedens bei Gott oder der baldigen seligen Auferstehung, sammt Danksagung für die ihnen erwiesene Gnade. Auch dass der Bescheid die Einsegnung der Leichen für stattnehmig erklärt, ist schwerlich zu rechtfertigen. Einsegnen kann man nur bei vorhandener Receptivität des Segens, die aber den Leichen fehlt. Sie sind Leichen und die Kirche kann auf sie nicht mehr einwirken.

[A.]

7. Der Unterschied zwischen der Ankunft Christi zur Aufnahme seiner Heiligen und seiner Erscheinung mit ihnen in Herrlichkeit. Elberfeld (Rackhorst) 1862. 32 S. 2½ Ngr.

Ein Chiliasmus eigenthümlicher Art liegt uns hier vor, indem der anonyme Verf. die „Versammlung“ d. h. die Kirche belehrt, „dass ihr abwesender (!) Herr jeden Augenblick zurückkommen kann“, dass aber „die in der Offenbarung beschriebenen Gerichte — die Rückkehr der Juden in ihr Land — ihre Niederlassung daselbst — das Offenbarwerden und die Herrschaft des Antichrists und die sieben Jahre, die das jüdische Volk unter ihm durchzumachen hat“ u. s. w. nicht vorher brauchen erfüllt zu werden.

Im Gegentheil. Dass die Kirche die in der Offenbarung beschriebenen Trübsale durchmachen sollte, ist ein Christi „unwürdiger Gedanke“; die Trübsal trifft nur die Welt, *inclusive* die Juden, nachdem die Christen durch die erste Auferstehung bereits in den Himmel eingegangen sind. „Diejenigen, welche nach der Aufnahme der Versammlung gläubig werden, sind ganz berechtigt, irdische Hoffnungen zu hegen, sie müssen aber auch alle die beschlossenen Trübsale auf Erden hindurchgehen; ihre Erlösung kann nicht vorher statthaben.“ Man überlasse also das tausendjährige Reich den Juden, uns Christen geht dasselbe nicht viel an — und diesen praktischen Rath möchte der Referent, freilich in einem etwas andern Sinne, und auf andern exegetischen Grundlagen stehend, so manchem Chiliasten der Neuzeit zurufen.

[H. O. Kö.]

8. Die Idee der absoluten Persönlichkeit, oder Gott und sein Verhältniss zur Welt, insonderheit zur menschl. Persönlichkeit. Von Dr. J. W. Hanne, ord. Prof. d. Theol. an der Univ. u. Past. zu St. Jacobi in Greifswald. 2 Bände. Hannover (Rümpler) 1861. 4 Thlr.

Der Verf. erweist sich durch dieses historisch-kritische Werk als einen durch die neuste speculative Theologie gebildeten Theologen. Dem ersten Buch, welches die geschichtlichen Entwickelungsphasen des Theismus nach ihren Hauptmomenten und den Kampf desselben mit dem Pantheismus und Deismus in den vorliegenden zwei Bänden darstellt, sollte nach dem ursprünglichen Plane ein zweiter anthropologischer Theil folgen, welcher den Nachweis zu liefern habe, dass und wie die speculative Vernunftidee vom Wesen der menschlichen Persönlichkeit sammt den Verheissungen des Evangeliums, den Postulaten des Gewissens und den Ahnungen des höheren Gefühls im tiefsten Einklange stehen mit den sichern Ergebnissen der Naturwissenschaften. Nun aber finde er sich durch mancherlei Gründe bestimmt, diese erste Absicht aufzugeben, und jene anthropologischen Betrachtungen, so Gott wolle, gelegentlich zu veröffentlichen. Er hofft, dass schon diese beiden Bände nicht ohne manche tiefere und fruchtbarere Entwicklungen seien, und dass sie wohl geeignet seyn könnten, namentlich für angehende Theologen, Gesichtspunkte zu eröffnen, die der Theologie im echten, christlichen Geist gegenüber dem Pantheismus, Deismus und sensualistischen Dogmatismus zu Gute kommen. Diese Hoffnung theilt Ref. mit dem würdigen Hrn. Verf., und er fügt ihr den Wunsch hinzu, derselbe möge die im Manuscripte schon fertigen anthropologischen Untersuchungen bald durch den Druck veröffentlichen, eine Veröffentlichung, welche um so zeitgemässer ist, da sie „gegen den modernen Materialis-

mus gerichtet sind", und mithin einem grossen Leserkreise zum Nutzen gereichen würden.

Indem wir zur Beleuchtung der vorliegenden „speculativen Untersuchungen über Wesen, Entwicklung und Zeit des christlichen Theismus" übergehen, müssen wir es vor allem rühmend anerkennen, dass der Verf. schon in der Einleitung die Idee der Persönlichkeit als die Hauptidee aller wissenschaftlichen Forschung bestimmt. Wenn, sagt er S. 17, die kosmologischen, und noch klarer die anthropologischen Wissenschaften die Idee der Persönlichkeit zu ihrer Voraussetzung haben, sei es, dass sie nach vorwärts auf das unendliche Ziel der endlichen Persönlichkeit hinweisen, sei es, dass sie nach rückwärts die absolute Persönlichkeit als den Grund alles Werdens und alles Gewordenen postuliren: so ist es dagegen die Theologie, welche dieses letztere Postulat, das die übrigen Wissenschaften mehr nur annehmen, als begründen, zum Inhalte einer nähern wissenschaftlichen Deduction und Entwickelung zu machen, und welche daher die Idee der absoluten Persönlichkeit zu ihrem unmittelbaren Objekt und Inhalt hat. Insofern aber die Theologie diese hohe Aufgabe sich wirklich steckt und dieselbe immer mehr wissenschaftlich realisirt, insofern sie also darauf ausgeht, die Persönlichkeit als die allumfassende Grundwesenheit des Absoluten, d. i. Gottes selber zu erhärten, und damit die Forderungen alles tiefern Glaubens wissenschaftlich zu bestätigen und zu begründen: so gestaltet sie sich zum wissenschaftlichen Theismus, und als solche unterscheidet sie sich ebenso sehr vom Pantheismus, als vom Deismus, die sich beide nur als einander entgegengesetzte Karrikaturen des wahren Theismus verhalten."

Unerachtet dieser Erklärung behauptet der Vf., „die Wahrheit des Pantheismus", welcher Gott und Welt identificirt, bestehe darin, dass er den Begriff der Immanenz mit allem Nachdrucke geltend mache, fügt aber sich selbst corrigirend treffend hinzu, diese seine Wahrheit verkehre sich ihm überall in Unwahrheit und sein Immanenzbegriff werde selbst nur zu einer Karrikatur der wahren Immanenz, indem er durch Verkennung oder Negation der Absolutheit und Ueberweltlichkeit Gottes von der nothwendigen Ergänzung desselben durch den Begriff der göttlichen Transcendenz abstrahire. Dagegen bestehe die Wahrheit des Deismus und seine sittliche Bedeutung darin, dass er im Gegensatz zum Pantheismus den Begriff der göttlichen Transcendenz vertrete und der pantheistischen Vereinbarung von Gott und Welt sowohl im Interesse des religiösen Bewusstseyns und Gefühls, als auch auf Grund einer verständigen Nüchternheit und sittlichen Besonnenheit mit allem Ernste entgegentrete. Allein diese seine wohlberechtigte Unterscheidung Gottes und der Welt schlage ihm auf seinem rationalistischen Standpunkte immer wieder zu einer dualistischen Schei-

dung beider um, so dass er eine unausfüllbare Kluft zwischen Gott und Schöpfung, Schöpfer und Geschöpf befestige, und mithin an der Stelle der lebendigen Liebesoffenbarung Gottes in der Welt an jene geistlosen Naturgesetze denke, welche er obwohl von Gott geschaffen, so doch so wenig von ihm durchdrungen denke, dass sie sich ihm wie eine beengende Mauer zwischen das Geschöpf und seinen Schöpfer — und, setzen wir hinzu, Erlöser und Vollender — lagere. Und so verfalle denn der Deismus, indem er die Ergänzung seines auf die Wesenheit und Wahrheit der göttlichen Transcendenz basirten Gottesbegriffs durch den ebenso berechtigten und wahrheitsgemässen Begriff der Immanenz Gottes in der Welt versäume, in den entgegengesetzten Irrthum des Pantheismus.

Dieser Erklärung haben wir die Berichtigung hinzuzufügen, dass man, wenn man die Idee der Absolutheit, Urbildlichkeit und Ueberweltlichkeit Gottes bestimmt erfasst, die allwirksame Allgegenwart desselben, durch welche er seine subjektive Unendlichkeit objektiv affirmirt und offenbart, als die Wahrheit seiner Immanenz in der Welt begreift. Ist Gott die absolute, schöpferische und über die Objektivität übergreifende, sie durchdringende und beherrschende Urpersönlichkeit, so ist jene Immanenz eher als ein in Gott Seyn der Welt, wie ein in der Welt Seyn Gottes zu denken. Demnach ist der Theismus nicht sowohl dadurch „die höhere Macht und Wahrheit sowohl über den Pantheismus, als den Deismus, dass er beide zu flüssigen Momenten in sich herabsetzt", als vielmehr dadurch, dass er durch die wissenschaftliche Begründung und Entwicklung der Gottesidee beide Extreme überwindet und die innere, ewige Selbstbestimmung des absoluten Wesens, durch die es sich mit sich selbst zum dreieinigen Gott bestimmt, wie seine zeitliche transitive Offenbarung erweist, durch die er sich zum allgegenwärtigen Schöpfer und Regenten, Erlöser und Vollender der Welt bestimmt. „Als organische Gebilde und Zweige eines theistischen Gottesbegriffs" lassen sich die pantheistische Vorstellung der Immanenz Gottes in der Welt als seiner Identität oder Einerleiheit mit dieser, und die deistische der Transcendenz des erstern ebendeshalb nicht begreifen, weil der Theismus nur durch Negation der Vorstellung jener Identität Gottes mit der Welt, und durch Ueberwindung der deistischen Vorstellung eines weder in drei Personen existirenden, noch in der Welt allgegenwärtigen, allwirksamen Gottes — zur entsprechenden Erkenntniss der immanenten und ökonomischen Trinität sich entwickeln kann. Der Verf. hat die hegelsche Methode nicht vollkommen überwunden, wonach die Wahrheit durch Auflösung von an sich unwahren Extremen (die als solche sich nicht zu einander ergänzenden Momenten der Idee zusammendenken lassen) zu übergehenden flüssigen Momenten erkannt werden soll. Aber sie

wird durch diese Methode nicht wissenschaftlich erkannt, da erst durch die Negation unwahrer Vorstellungen zur Erkenntniss an sich wahrer, harmonischer, die Einheit der Idee vermittelnder Begriffsbestimmungen fortgeschritten wird, als welche wir einerseits die Absolutheit und Ueberweltlichkeit Gottes, andrerseits seine die erstere objektiv affirmirende, allwirksame Allgegenwart erkannt haben. Nach derselben Methode oder Unmethode glaubte man durch die Auflösung der entgegengesetzten irrthümer von Spiritualismus und Naturalismus zu flüssigen Momenten ihre Wahrheit zu erfassen, oder über dem Gegensatze zu stehen, indem man bald das eine Extrem: die Naturlosigkeit des Geistes behauptete, bald ins entgegengesetzte Extrem verfiel, indem man den Geist zur blossen Idealität, oder Negation der Natur reducirte. Die Wahrheit ist: dass schon der freie, kreatürliche Geist weder naturlos existirt, noch die blosse Idealität der Natur ist, sondern seine Freiheit und Selbstständigkeit durch seine Macht über seine innere und äussere Natur bewährt, indem er ebensowohl übersinnliches, sich selbst bestimmendes und organisirendes, das heisst sich seine innere Natur entwickelndes Wesen, wie allgegenwärtige und allwirksame Einheit seiner äussern Natur oder Leiblichkeit ist. Analog diesem freien Verhältnisse des menschlichen Geistes zu seiner innern und äussern Natur ist Gott ebensowohl absolutes Subjekt seines eigenen Seyns, oder seiner inneren ideellen Natur („θεῖα φύσις“), wie allwirksamer allgegenwärtiger Herr der Welt.

Von grosser Wichtigkeit ist es, dass der Verf. schon im Heidenthum — welches nicht nur den Gegensatz, sondern durch die vorbereitende Wirksamkeit Gottes auch die positive Voraussetzung seiner persönlichen Selbstoffenbarung in seinem eingeborenen Sohn bildete — „Ansätze zum Theismus erkennt“, indem er nachweist, dass namentlich einem Plato, S. 101, „Gott der lebendige, persönliche Schöpfer der sichtbaren Welt und der mittelpunktliche, substanzielle Träger des übersinnlichen Seyns ist, indem er seinem Wesen nach noch selbst dieses unendlich überragt“, und dass dieser Schöpfer und Vater des Alls (*ποιητὴς καὶ πατὴρ τοῦ παντός*), wie ihn Plato im Timäus nennt, die ewigen Ideen und Zwecke seiner Weisheit und Güte durch die Schöpfung und Regierung der natürlichen und der ethischen Welt verwirkliche. Da er dessenungeachtet in der Exposition der platonischen Schöpfungsgeschichte, die man von jeher mit der mosaischen verglichen hat, die veraltete Meinung theilt: Plato habe ein nicht erschaffenes, sondern ewiges Chaos, eine präexistirende Materie der göttlichen Weltbildung vorausgesetzt, so erinnern wir daran, dass der erste Alterthumsforscher unserer Zeit Böckh, dem selbst Kenner, wie Schelling, Schleiermacher, Hegel beistimmen, das grobe Miss-

verständniss, auf dem jene Annahme beruht, die jedem und am meisten dem platonischen Idealismus widerspricht, mit grosser Evidenz nachgewiesen hat.* Wenn, wie Sokrates und Plato, so Pindar, Aeschylus und Sophokles den sinnlichen Polytheismus der homerischen Theogonie zu einem ethischen Monotheismus idealisirt haben, so sind jene weisen Philosophen und diese frommen Dichter einerseits Zeugen von der vorbereitenden Gnade Gottes, die sich nicht nur seinem auserwählten Bundesvolke durch sein Gesetz, seine Theokratie und Weissagung offenbarte, sondern sich auch empfänglichen Heiden in der bestimmten Form ihrer religiösen Entwicklung bezeugte; andrerseits Instanzen gegen den modernen Pantheismus und Materialismus, der unsern Zeitgeist beherrscht, nachdem das Licht der geistigen Welt schon fast seit zwei Jahrtausenden aufgegangen ist.

Der Grundgedanke, nach welchem der Verf. nicht nur die subjektiven Versuche das unergründliche Mysterium der göttlichen Dreieinigkeit zu erklären, sondern auch die orthodoxe Gestaltung dieses Dogma's beurtheilt, ist die Idee „der Selbstvermittlung der göttlichen Persönlichkeit in drei Wesensrichtungen, durch welche es sich als absolutes Subjekt-Obiekt wollend, fühlend und denkend mit sich vermittle“ (S. 349). Nun hat er zwar, namentlich nach dem Vorgange Schleiermachers, bewiesen, dass die kirchliche Formel, durch welche ebensowohl die Einheit des göttlichen Wesens, wie die Dreiheit der göttlichen Personen erkannt werden soll, den Forderungen des begrifflichen Denkens nicht vollkommen entspricht. Gleichwohl ist das athanasische Symbolum der wesentlichste Ausdruck dieses christlichen Hauptdogma's, das durch keine schriftmässigere und reellere Auffassung antiquirt ist. Dies erhellt in Beziehung auf des Verf.'s Erklärungsversuch schon daraus, dass durch seine Erfassung der absoluten Persönlichkeit als lebendigen Subjekt-Objekts nur eine Zweieinigkeit erkannt wird, indem ihm der göttliche Geist nur die Synthesis oder das Band, oder begriffsmässig ausgedrückt die Einung (*unio*) von Vater und Sohn — Urthesis und Antithesis — ist, und durch jene drei Wesensrichtungen, in welchen sich das absolute Subjekt-Objekt wollend, fühlend und denkend mit sich vermittle, die eigenthümlichen Bestimmtheiten und reellen Unterschiede der sogenannten göttlichen Personen nicht erkannt werden. Wenn schon die Idee der menschlichen Persönlichkeit um so vollkommener erfasst wird, je reeller die Selbstbestimmungspunkte und Sphären ihrer (verklärten) Natur, ihres Gemüths- und Geisteslebens erkannt werden, und wenn es aus dem Begriffe eines vollkommenen Ganzen folgt, dass jedes Moment oder vielmehr Princip desselben

* In den Studien von Daub und Creuzer. III. Bd. 1807.

selbst Ganzes ist, so kann Gott noch weniger als der wiedergeborene Mensch, als dessen Urbild der Verf. den ersteren mit Recht bezeichnet, in der von ihm bestimmten Form wahrhaft erkannt werden. Die durch den Begriff der absoluten Persönlichkeit nicht berechtigte Reduction der göttlichen Dreieinigkeit auf eine blosse Zweieinigkeit in dem erwähnten Sinn bestimmt den Verf. zu der Annahme: „unter dem h. Geist verstehe das Evangelium Johannis offenbar ein und dasselbe Princip mit dem Logos (S, 263), und die Hypostasirung des letzteren, sowohl bei Johannes wie bei Paulus, sei nicht Folge des begrifflichen Denkens, sondern der symbolisch veranschaulichenden religiösen Intuition, und könne daher für das theologische Denken, das eben den Begriff der Idee zu suchen habe, nicht massgebend und bindend seyn.“ Gewiss! wenn das Denken ein nur begriffliches ist; denn dieses kann eben nur das aus dem reinen, abstrakten Begriffe Folgende erfassen; aber ein solches immanentes, sich in sich selbst bestimmendes Denken, oder die sogenannte Selbstbewegung des absoluten Begriffs ist im besten Falle kein theologisches, den Inhalt der göttlichen Offenbarung erforschendes Denken. Wie wenig Johannes den h. Geist mit dem Logos identificirt, erhellt daraus, dass Jesus (Evang. XIV—XVI) die Sendung dieses andern Trösters als Stellvertreters und Zeugen seiner selbst als eine künftige bezeichnet, und das Kommen des παράκλητος, welcher ihn verklären werde, oder die Sendung des Geistes der Wahrheit von seinem Hingang zum Vater abhängig macht. Daher konnte ein so ausgezeichnet wissenschaftlicher Theolog, wie Lechler, in dem Meisterwerke „Das apostolische und das nachapostolische Zeitalter“ den Abschnitt „das Werk Jesu Christi“ mit den Worten schliessen: „In den Reden Jesu bei Johannes tritt die Persönlichkeit des Geistes als unterschieden von Vater und Sohn, wie von menschlichen Persönlichkeiten, und eben damit die Dreiheit in Gott deutlich hervor“ (S. 221). Wäre, wie der Verf. behauptet, der Unterschied zwischen beiden nur der, dass der Logos mehr den objektiven, von Gott dem Vater ausgehenden, der h. Geist mehr den subjektiven, mit der menschlichen Ichheit verschmelzenden Pol* des gottmenschlichen Ichs ausdrückt, so konnte Christus den Vater nicht bitten, er solle seinen Jüngern einen andern Tröster geben, und von diesem nicht behaupten: „Derselbige wird mich verklären. Denn von dem Meinen wird er es nehmen und euch verkündigen. Er wird nicht von sich selbst reden, sondern was er hören wird, das wird er reden.“ Nur eine Persönlichkeit kann die andere verklären

* Von einem solchen Verschmelzen kann nur die Rede seyn, wenn man über der Einheit Gottes mit der Menschheit die Selbstunterscheidung beider von einander übersieht.

und frei das reden was sie hört. Schon dadurch, dass Christus den von ihm zeugenden, seine Stelle vertretenden Geist als einen andern Tröster bezeichnet, unterscheidet er ihn als Persönlichkeit von sich selbst. Wie lässt sich endlich mit der Annahme der Identität des heiligen Geistes mit dem Logos reimen, dass Maria Jesum von dem h. Geist (Matth. 1, 20. Luc. 1, 35) empfangen habe, und dass dieser auf jenen bei der Taufe herabgekommen sei? Das begriffliche Denken begreift diese Thatsachen der evangelischen Geschichte freilich nicht; aber begreift es denn die Wunder der Schöpfung der Welt und des Menschen, die Mysterien des Lebens und der Freiheit, das Räthsel des Bösen u. s. w.? Kann die Wissenschaft nicht einmal die Einheit von Leib, Seele und Geist, welche der Mensch ist, begreifen, so hüte sie sich die Hypostasirung oder Personification des h. Geistes wie des Logos, und die Einheit von drei göttlichen Personen deshalb für undenkbar und eben damit für unwahr zu erklären, weil sie durch das begriffliche Denken nicht erkannt und bewiesen werden kann.

Sehen wir jedoch ab von des Verf.'s Kritik der christlichen Dreieinigkeitslehre, so sind wir am Schlusse so wenig wie am Anfange unserer Recension gesonnen, das Verdienst zu bestreiten, das er sich durch die allgemeine Entwicklung der Idee der absoluten Persönlichkeit, die Beleuchtung ihrer Entwickelungsgeschichte und namentlich durch die siegreiche Kritik des Pantheismus und Deismus erworben hat. [F.]

XVIII. Homiletisches und Ascetisches.

1. Zwölf Festpredigten v. H. F. E. Hoffmann, Past. z. St. Laurentii vor Halle. Halle (Mühlmann) 1862. 150 S. 8. 15 Ngr.
2. Predigten über die Evangelien eines Kirchenjahres von F. Seiler, Past. z. St. Georgen in Halle. Halle (Waisenhausbuchhandl.) 1862. 1. Bd. VIII u. 464 S. gr. 8. 1¼ Thlr.

Nicht einer geringen Begabung haben sich die beiden hallischen Prediger zu erfreuen. Man braucht aus jeder der vorliegenden Sammlungen nur eine Predigt zu lesen, so sieht man schon hinlänglich, es sind keine alltäglichen Leistungen, die hier dargeboten werden; darum ist es auch Seiler'n leicht zu glauben, dass er mit der Herausgabe dieser Vorträge nicht zu eilfertig verfahren ist. In formeller Hinsicht lassen beide Sammlungen wohl nur wenig zu wünschen übrig; dabei hat die erstere den Vorzug grösserer Regelrichtigkeit, die andere den der grössern Originalität. (S. hat zwar „von den Kirchenvätern herab bis zu unseren neuesten Theologen" nicht wenige „Gedanken, Auslegungen, Anwendungen u. s. w. unge[...]eut aufgenommen; aber es ist auch genug Eigenes vorhanden".) Beide, H. wie S., verstehen die Kunst, die verbor-

genen Saiten des Textes anzuschlagen, den Gegenstand ihren Zuhörern gründlich zu vermitteln und zu specialisiren, auch dem Gedankengange durch nicht selten überraschende Wendung des Ganzen ein neues Leben einzuhauchen. Beide haben sich von dem alten homiletischen Dispositionszopfe frei gemacht, — S. so weit, dass ein Meister aus früherer Zeit die Hände über dem Kopfe zusammenschlüge. (Vgl. z. B. die Ankündigung des Thema's und der Theile in folgenden Worten der Predigt am Sonntag Miseric. Dom.: „Ich begehre heute nichts weiter zu thun, als euch einfach eine Auslegung des Gleichnisses vom guten Hirten zu geben. Die Lehre Christi ist die beste Weide, und wenn ich euch darauf führe, werde ich meines Hirtenamts am besten warten.") Ausserdem liebt es S., in ungewöhnlicher Weise aus der Mythologie, Geschichte, Poesie, Kunst, Industrie, Journalistik und anderen abgelegenen oder gar verschrieenen Quellen sachlich und terminologisch zu schöpfen; der Unbefangene wird das just nicht tadeln, obgleich Werth und Nutzen mancher solcher Dinge fraglich erscheint (z. B. der Redeweise: „Das wäre etwa die neueste Auflage von Ovids Metamorphosen!" — oder des Passus: „Geliebte, stellet euch nur Gegensätze vor, wie diese: ein Mensch, Jesus Christus, ist gen Himmel aufgehoben; ein anderer Mensch, Schulz oder Müller, oder wie er heisst, trinkt sich unter den Tisch oder in die Gosse"). Nach dem bisher Gesagten unterliegt es keinem Zweifel, dass H.'s und S.'s Predigten, gehört oder auch nur gelesen, geeignet sind, „Erweckungen" hervorzubringen; anders aber möchte es stehen, wenn man höhere Anforderungen an sie stellen wollte. Sie würden zwar auch dann noch theilweise befriedigen, in wichtigen Stücken jedoch unbefriedigt lassen. Ihre Hauptstärke, aber auch ihre Hauptschwäche liegt in der Behandlung der Lehrstücke des dritten Artikels unseres Katechismus. Gewaltiger als H. (besonders im 1. Theile der Predigt am „sogenannten Todtenfeste") die Auferstehung des Fleisches, und S. (z. B. am Charfreitag, in den ergreifenden Abschnitten: „Höret es, ihr mit dem Tode in den Gliedern alle", u. s. w., S. 328 f.) das ewige Leben nach dem Tode verkündigt, können diese Wahrheiten kaum gepredigt werden, — und das ist in unserer sadducäischen Zeit kein gemeines Verdienst. Dagegen können aber auch die Lehren von der Kirche und von der Vergebung der Sünden kaum verworrener und unbefriedigender vorgetragen werden, als in diesen Predigtsammlungen, zumal in der S.'schen. Von der Vergebung der Sünden, um damit zu beginnen, predigt H.: „Friede auf Erden, singen die Heerschaaren aus der Höhe, und der Friedefürst liegt auf seinem Lager. Bringe einer Glauben mit nach Bethlehem, so soll er dafür Frieden empfangen und mitnehmen." Hiernach wäre also die Sündenvergebung ein Kauf- oder Tauschgeschäft. Noch übler sieht's

in diesem Betreff bei S. aus. Er hat allerdings gleich bevorwortet, dem Leser seiner Predigten werde „viel Befremdendes aufstossen“, aber hier kommen doch Dinge vor, die mehr als „befremdend“ sind. Da lesen wir z. B. von den verstorbenen Christenkindern: „Sie sind selig, nicht weil sie unschuldige Kinder wären, sondern weil sie getauft und darinnen Gottes Kinder geworden sind. Sie haben noch kein gutes Werk gethan, aber gute Werke machen auch nicht selig. Sie haben noch keinen Glauben gehabt, aber der Glaube macht auch nicht selig. Sondern Gott macht uns selig durch das Bad der Wiedergeburt“ u.s.w. Desgleichen von den unschuldigen Kindlein zu Bethlehem: „Sie glaubten noch nichts, sie wussten noch nichts, sie wollten noch nichts. Aber sie haben doch gethan, was sie konnten. Was sie hatten, das haben sie geopfert, ihr Leben. Und was ihnen an Glauben und Bekenntniss mangelte, das haben sie ersetzt durch die Lauterkeit dessen, was sie gaben: so rein, wie dieser Kinder Blut, ist wohl nie wieder eines Märtyrers Blut geflossen. So sind sie nicht zu bedauern; man soll sich auch nicht blos über sie beruhigen; nein, sie sind geradesweges zu beneiden.“ Ferner: „Wer den Tod überwinden und die Auferstehung davontragen will, der muss nicht blos an Jesum glauben, sondern er muss auch Jesu Fleisch essen und Jesu Blut trinken.“ Ferner; „So gut wie die Wiedergeburt an die Taufe, und Auferstehung und ewiges Leben an das Abendmahl, so gut ist die Vergebung der Sünden ordnungsmässig an die Beichte geknüpft. Es kann sich Keiner selbst wiedergebären, es kann sich Keiner selbst auferwecken, so kann sich auch Keiner selbst die Sünden vergeben. Es kann auch Keiner die Wiedergeburt von Gott empfangen durch den blossen Glauben, wenn er die Taufe verachtet; es kann Keiner die Auferstehung und das ewige Leben empfangen durch den blossen Glauben, wenn er das Abendmahl verachtet; so kann auch Keiner die Vergebung der Sünden empfangen durch den blossen Glauben, wenn er die Beichte verachtet.“ Endlich: „Wenn eine Seele nicht die schmerzliche Zucht an sich übt, demüthig vor dem Diener Gottes sich zu beugen, und hernach rechtschaffene Früchte der Busse zu bringen, so wird lediglich ein Jesusname daraus, ohne eine Jesuskraft, eine Freiheit gemacht zum Deckel der Bosheit, eine Gnade gezogen auf Muthwillen, ein Heiland gemacht zum Ruhepolster der Sünden. Es wird ein neues Jahr, wie das alte gewesen ist: voll Glauben, und Rechtfertigung allein durch den Glauben, und Ruhen und Sich-genügen-lassen in dieser Rechtfertigung und Glauben, aber ohne die Werke wahrer Liebe zu Gott und dem Nächsten, an welchen sich der Glaube besonders als lebendig zeigt und die Rechtfertigung daher sicher zu erkennen ist; voller Flucht und Furcht vor dem Ernst rechter Busswerke und vor dem Ernst

kirchlicher Bussordnung; ohne Heiligung, ohne Zucht, ohne Uebung in der Gottseligkeit, ohne Ringen und Widerstehen bis aufs Blut, oder wenigstens ohne Sieg; ein Schritt näher zur Ewigkeit, aber noch kein Schritt näher zur Seligkeit." So predigt Seiler (am Neujahrstage) und beantwortet damit die von ihm selbst bei einer andern Gelegenheit (S. 397) aufgeworfenen Fragen: „Ob die grosse Zeitströmung nach der katholischen Kirche hin, oder ob die andere zu dem Freimaurerthum hin ein Gift sei? Ob die Rechtfertigung allein durch den Glauben noch genüge, oder ob die Lehre von Kirche, Sacrament und Amt als nothwendige Ergänzung daneben treten müsse? und ob dies dann noch evangelisch sei oder nicht mehr?" — ich sage, er beantwortet sie damit ganz im papistischen Sinne und Interesse. Eben so papistisch ist aber auch seine und H.'s Lehre von der Kirche. S. betet täglich: „Herr, erlöse uns von dem Uebel der Spaltungen und Rotten, und lass uns sehen, an was wir glauben: die eine heilige allgemeine christliche Kirche auf Erden!" Das ist ganz die alte römische *contradictio in adjecto:* eine Kirche, die sichtbar wie die Republik Venedig, und dennoch ein Glaubensartikel seyn soll. Auch darin lehrt S. ganz römisch, dass er den Petrus „zum Haupt über die andern" Apostel setzt, zu welchem Christus gesagt habe: „Sei ein Hirte der Grossen und der Kleinen, der Väter und der Kinder im Glauben, der Hirten und ihrer Schafe, wie ich es selber gewesen bin." Und so sei es geschehen; so sei erfüllet, was Christus verheissen: „es ward ein Hirte und eine Heerde, nämlich nicht blos eine unsichtbare Gemeinde auf Erden unter dem unsichtbaren Herrn im Himmel, sondern eine sichtbare Gemeinde unter einem sichtbaren Oberhirten und andern mit ihm in Einheit verbundenen Hirten auf Erden." Jetzt sei nun zwar „die Kirche Christi zerrissen, ohne ein gemeinsames Oberhaupt", „in sich selbst zerklüftet in vier verschiedene grosse Confessionen und in eine Unzahl von Secten"; aber dies werde aufhören in einer „Kirche der Zukunft, auf die wir hoffen", da werden die Kirchen wieder „eins werden und zusammengehen in die Eine heilige allgemeine Kirche." Bis diese Zeit kommt, sollen wir „nicht grübeln, richten oder wählen zwischen diesem oder jenem Bekenntniss, sondern treulich in demjenigen ausharren, in welches uns der Herr berufen hat, und uns immer vor Augen halten, dass es nicht Kirchen, sondern nur Eine Kirche gibt, welche ihre Glieder durch alle Confessionen erstreckt, und dass eine jede Confession mit dem Pfunde wuchern soll, welches ihr der Herr verliehen, ohne Neid und Feindschaft, sondern in edlem Wetteifer mit den andern Bekenntnissen." Hier gesellt sich, wie man sieht, die „conservative" Union zu dem römischen Pabstthum, und als dritte im Bunde fügt H. noch die politische Legitimität hinzu, — aus welchen drei Strö-

mungen sonach die gehoffte Zukunftskirche bestehen würde. Es würde uns viel zu weit führen, wollten wir alle die einzelnen Unrichtigkeiten, die namentlich Seiler über das „Amt", die Gnadenmittel, die Confirmation u. s. w. vorträgt, moniren; — sie hängen mit seinen Ansichten von der Rechtfertigung und der Kirche eng zusammen und bedürfen keiner speciellen Widerlegung. Aber zwei wichtige Punkte verdienen eine besondere Hervorhebung: die Ansichten unserer Predigtsammlungen vom *status politicus* und vom Antichrist. In ersterer Beziehung lesen wir bei Hoffmann: „Unser Staat heisst ein christlicher Staat. Aber da sind ja so Viele, denen dieser Ehrentitel unseres Staats zuwider ist. Wir haben Könige von Gottes Gnaden. Aber ein grosser Theil des Volkes wählt Leute zu seinen Stimmführern, die offen ihr Gespött mit diesem Titel getrieben haben." Und an einer andern Stelle: „Es wird von verwegenen Menschen, ein gekröntes Haupt an der Spitze, ein ganzes Land, Italien, in den Schlund der Umwälzung gerissen. Unter schmählichem Treubruch wird ein Fürst nach dem andern verjagt. Mögen sie gesündigt haben — wer hat nach Gottes Wort ein Recht, sie darum zu richten?" Wer? Gott hat das Recht, sündige Fürsten zu richten; Gott hat auch das Recht, „ein gekröntes Haupt an der Spitze von verwegenen Menschen" zum Vollstrecker seiner Gerichte zu machen; Gott wird auch keiner noch so frommen politischen Parthei wegen auf diese Rechte verzichten. Das conservative Gerede von einem „christlichen Staate", den es doch nicht gibt, nicht gegeben hat und nicht geben wird, ist eben so nichtig, als die Pocherei auf ein apartes Gottesgnadenkönigthum der historisch berechtigten Monarchen. Der Allerhöchste gibt die Reiche der Erde, wem er will. Hieronymus Bonaparte und Joachim Murat waren auch „Könige von Gottes Gnaden", so gut wie Ludwig XVIII. und Ferdinand VII. Wem diese Wahrheiten nicht gefallen, der mache es mit den Propheten und Aposteln aus, insonderheit mit St. Paulo, dessen Römerbrief höhere Autorität für uns hat, als die von Atheisten aufgestellte Legitimitätstheorie. — Nun noch vom Antichrist. Hoffmann predigt am Reformationsfeste: Es gibt verschiedene Feinde der römischen Kirche; zuerst solche, die im Namen der Aufklärung sich über Christum und sein Wort erheben. Aber „auch noch ganz andere Leute, als jene, mögen sich hüten, dass sie der römischen Kirche nicht zu viel thun; gläubige Christen, welche in ihr nur Babel und Antichrist sehen und ihr aus ehrlicher Liebe zur Schrift den Krieg auf Tod und Leben ankündigen möchten. Aber steht denn jene Kirche nicht mehr auf dem von Gott gelegten Grunde? Wäre sie von ihm gewichen, weil sie Holz und Heu und Stoppeln auf denselben gebaut hat? Dass wir nicht mit Unverstand gegen sie eifern!" u. s. w. Nun, das sind verworrene Gedan-

ken der Unionslutheraner; der Verfasser und die Bekenner der schmalkaldischen Artikel, desgleichen die Reformirten aller Schattirungen denken gerade entgegengesetzt. Doch lassen wir das jetzt und sehen uns den unionslutherischen Antichrist an. Er wird abgemalt als ein Individuum der Zukunft, in welchem sich das „Volk“ und die „Umsturzparthei“ concentriren, die „grossen Principien von 1789“ verkörpern sollen. Näher betrachtet ist dieser Antichrist nichts weiter, als eine allegorische Figur: die zukünftig gedachte Personification des Jakobinismus, oder noch genauer: das personificirte Futurum der den Conservativen in die Glieder geschlagenen Revolutionsfurcht. Den Verfertigern dieses zukunftskirchlichen Phantasiebildes möchte ich Folgendes zu bedenken geben. Auch ganz abgesehen von der h. Schrift ist es eine unberechtigte Ansicht, den Sitz des Antichrists im „Volke“ zu suchen, da doch die allermeisten und allerhärtesten Christenverfolgungen, laut der Kirchengeschichte bis auf unsere Tage herab, von der (weltlichen und kirchlichen) Obrigkeit ausgegangen sind. Wo möglich noch unberechtigter ist es, die erst neulich aufgetauchte „Umsturzparthei“ schon darum, weil sie mit greulichen Worten dem Christenthume droht, zur Säugamme des Antichrists zu machen, und darüber ganz zu vergessen, mit welchen greulichen Thaten die Legitimität in dem fast 2000jährigen Zeitraume vor 1848 wider Christum und sein Reich gewüthet hat. Es ist unberechtigt, den Blick der Christenheit von dem Orte abzulenken, wo ihre wirklichen Feinde allezeit gestanden haben und noch stehen, und ihn dahin zu wenden, wo möglicherweise einmal Feinde stehen können. Darum ist es auch unberechtigt, den Leuten einzureden, der Antichrist werde aus den anarchischen Bellern, nicht aus den legitimistischen Beissern hervorgehen. Ein rechter evangelischer Mann wird sich auch hierüber nicht irre machen lassen; er kennt den wahren Antichrist der Vergangenheit und Gegenwart, und achtet für nichts den falschen Antichrist der Zukunft, der doch nur ein politisches Parthei-Gemächte, ein conservativer Popanz ist. — — Wenn nun, trotz aller dieser neumodischen Lehren und Fictionen, Seiler (S. 255) dennoch behauptet: „Wir unseres Bekenntnisses haben die besondere Gnade empfangen, dass wir Gottes Wort lauter und rein und Gottes Sakrament unverkürzt und unverkümmert besitzen“, so vergisst er noch obendrein, dass er, wie Hoffmann, der Union angehört, die „reines, lauteres Wort Gottes“ und „unverkürztes, unverkümmertes Sakrament“ des Altars niemals „besessen“ und niemals geduldet hat, auch aus Selbsterhaltungsgründen niemals „besitzen“ und niemals dulden kann. [Str.]

3. Durch Kreuz zum Licht. Predigten gehalten in Meran im Winter 1861/62 von Prof. Dr. A. v. Oettingen. Erlangen (Deichert) 1862.

Unter den Predigtsammlungen, welche in den letzten Jahren in immer reicherer Menge dem christlichen Volke dargeboten werden, muss die oben genannte Sammlung unser Augenmerk und Interesse in ganz besonderer und eigenthümlicher Weise auf sich ziehen. Schon die ursprüngliche Geburtsstätte dieser Zeugnisse von der evangelischen Wahrheit sichert ihnen von vornherein einen sonderlich freudigen Willkommen. In Meran sind sie gehalten, also im Herzen desjenigen deutschen Landes, das vor wenig Jahrzehenden seinem antievangelischen Fanatismus in einem empörenden Gewaltact einen traurigen Ausdruck gegeben und seitdem den bösen Ruhm einer hartnäckigen und absolut unduldsamen Protestantenfeindschaft sich treulich bewahrt hat. Selbst in diesem verschlossenen Lande hat nun also die Predigt vom evangelischen Glauben eine heimische Stätte gefunden, einen Ort, da ihres Bleibens ist. Und aus dieser neugewonnenen Heimath schallen diese Predigten hinaus über die ganze, sonderlich über die deutsche evangelische Christenheit hin, wie Stimmen der Freude, mahnend zum Dank gegen den, der das Alles wunderbar bereitet, gegen den Gott und Herrn, der damit thatsächlich bewiesen, dass er immer noch bei seinem Wort ist und für die Kirche streitet, welche dies Wort, das seligmachende Wort von Jesu Christo, zu ihrem Hort erwählt hat.

Darum ist's nun aber auch zwiefach erfreulich für uns, dass das erste regelmässige und andauernde evangelische Predigtzeugniss gleich ein so entschieden und vollgiltig lutherisches war. Ist uns dafür eigentlich schon der Name des geehrten Verf.'s von vornherein genügende Bürgschaft, so können wir's nun mit desto grösserer Befriedigung auch selbst und unmittelbar sehen und erfahren: die ganze Predigtreihe war und ist nichts Anderes als ein fortlaufendes Zeugniss für den theueren Glauben unserer Väter, in frischer Fülle aus dem alten ächten Urquell des göttlichen Wortes geschöpft. Es ist das aber nicht blos eine erfreuliche, sondern auch eine bedeutsame Thatsache. Zunächst schon in idealer Hinsicht. Wenn eben das Bekenntniss, welches vor drei Jahrhunderten die bittere Feindschaft der alten verderbten Kirche entzündet hat, gerade da, wo jener feindselige Widerstand dasselbe am heftigsten verfolgt und unterdrückt hat, in urfrischer Lauterkeit und Reinheit wieder auf den Plan tritt, so ist das gleichwie ein sinnenfälliger Hinweis auf die Macht der Wahrheit, welche dies Bekenntniss trotz aller List und Macht seiner Widersacher nie untergehen lässt; und wenn so zu sagen vor den Thoren gerade der Stadt, wo einst die Vertreter der alten wahrheitsfeindlichen Hierarchie ihren leidenschaftlichen Widerstand gegen das neuaufgegangene Licht des Evangeliums durch feierliche Sanctionirung alter und neuer schriftwidriger Menschenlehre und durch schnöde

Verdammung des reinen evangelischen Glaubens sanctionirten — wenn, sage ich, gerade vor den Thoren dieser Stadt und gerade kurz vor der dreihundertjährigen Jubelfeier jenes grossen antireformatorischen Feldzugs die Lehre der Reformation in ächter und reiner Gestalt ihr Haupt, das lange gewaltsam niedergedrückte, wieder emporhebt, so ist das ein thatsächlicher Triumph der unerschöpften und unversieglichen Lebenskraft jener Lehre, der das höhnische Geschrei der Gegner über die „Selbstauflösung" des Protestantismus gründlichst zu Schanden macht.

Der ächt lutherische bekenntnissmässige Charakter dieser Erstlingsreihe evangelischer in Tirol gehaltener Predigten hat aber auch seine praktische Bedeutsamkeit. Ein Hauptmittel der glaubenseinheitlichen Agitation in Tirol war und ist noch immer die Verleumdung, der Protestantismus sei nichts Anderes als der Bankerott an allem christlich kirchlichen Gemeinglauben und eine an dessen Stelle getretene wüste Masse willkürlicher subjektiver Einzelmeinungen von rationalistischem, „freimaurerischem" Charakter. Da sind denn diese Predigten ein zeitgemässes lebendiges Zeugniss, dass der Protestantismus gar wohl einen Glauben, einen christlichen Glauben, und einen festen, einigen Christenglauben hat, nämlich den Glauben an die alte in den Tagen der Reformation wieder auf den Leuchter gestellte schriftmässige Heilswahrheit von Jesu Christo, in welchem seine Bekenner sich zu einer Glaubensgemeinschaft, zu einer wirklichen Gemeinde zusammenschliessen. Dass gerade nach dieser Seite hin die in Rede stehenden Predigten auf die katholischen Tiroler, die damals, am Anfang, sich natürlich ziemlich häufig dabei einfanden, einen tiefen, bleibenden Eindruck gemacht haben, ist nicht nur gegründete Vermuthung, sondern eine dem Einsender dieser Zeilen oft genug entgegengetretene Thatsache. Der Eindruck war ein um so tiefergehender, je mehr Oettingen in ebenso weiser, als ächt evangelischer Zurückhaltung die naheliegende Versuchung zur Polemik gegen römische Lehre und römisches Kirchenthum auf's glücklichste überwunden hat.

Noch grösseren praktischen Werth gewinnt aber dieses entschieden bekenntnissmässige Gepräge der vorliegenden Predigten in Hinsicht auf ihren eigentlichen Zuhörerkreis, die evangelische Kurgemeinde zu Meran. Die Glieder derselben, natürlich fast ausnahmslos den wohlhabenderen und gebildeteren Ständen angehörig, kommen zum grossen Theil aus Kreisen, wo man dem lebendigen Christenthum fern und gleichgiltig gegenübersteht, oder wo gar der moderne Protestantismus gilt, welcher in die Negation des positiven Offenbarungsglaubens und in die Pflege einer mehr oder minder profanen gefühlsmässigen Vernunftreligion das Wesen evangelischen Christenthums und an die Stelle des selbstverleugnenden

Heiligungsernstes den sorglosen Genuss dieser Welt und ihrer Freuden setzt. Dort nun aber, in der Fremde, rings umgeben von einem religiös-kirchlichen Wesen, das in seinem oft wirklich die Grenze des Vernünftigen überschreitenden Formalismus einem Protestanten fremd und widerstrebend genug ist, unter dem beklemmenden Druck leichterer oder schwererer Leidensheimsuchung, mitten in einer Krankengemeinschaft, in welche unverhältnissmässig oft die kalte Hand des Todes urplötzlich hineingreift — dort fühlen die meisten dieser armen Seelen denn doch zu dem daheim geringgeachteten und versäumten evangelischen Gottesdienst einen stärkeren Zug, sie kommen viel und gern zur Kirche. Da ist es denn ein unberechenbarer Segen, wenn sie in diesem günstigen Augenblicke, wo sie empfänglicher sind als jemals vorher oder nachher, auch wirklich mit der ganzen Gewalt der vollen evangelischen Heilswahrheit angefasst und für dieselbe gewonnen werden. Diesem Erfolg dienen Oettingens Predigten in ganz ausnehmender Weise, und nach dieser Seite hin liegt, soviel ich sehe, ihr Hauptwerth und Verdienst, und er ist um so grösser, je schwerer jener erstere zu erzielen ist. Nicht davon will ich reden, dass da vor Allem die naheliegende Versuchung, den strengen kirchlichen Lehrbegriff als solchen predigend abzuhandeln, überwunden werden musste, wenn die Gemüther nicht vielmehr abgestossen als gewonnen werden sollten; denn das ist eine Forderung, die überall in erster Linie gilt — obwohl allerdings die entgegenstehende richtige Behandlungsweise, nämlich den kirchlichen Gemeinglauben mehr indirekt, als tiefste Befriedigung des persönlichsten Herzensbedürfnisses und als organisches Erzeugniss des Wortes der Schrift zur Aussage zu bringen, bei Oettingen in ganz besonderem Masse gelungen erscheint. Aber hier gab es noch besondere und eigenthümliche Schwierigkeiten. Sollte die günstige Zeit und Gelegenheit zur Gewinnung vieler halb oder ganz draussen Stehender recht ausgenutzt werden, so galt es, die evangel. Heilswahrheit in unverkürzter, unabgeschwächter Fülle und Vollständigkeit bezeugen und doch zugleich die alten natürlichen Gedanken und Irrthümer nicht mit rücksichtslosem Fuss kurzweg zertreten; es galt, das Evangelium als eine wunderbar von oben herabgekommene neue Himmelsgabe zu verkündigen, und doch zugleich an die selbstgemachten Anschauungen der natürlichen Vernunft anzuknüpfen, ja auf ihre Denk- und Redeweise einzugehen; es galt, gerade diesem gebildeten Publicum gegenüber um so entschiedener das Evangelium als die thörichte Predigt vom Kreuz zu verkündigen, die nichts als demüthigen, einfältigen Glauben verträgt, und doch zugleich in einer dem gebildeten Denken dieses Hörerkreises entsprechenden Weise die Weisheitstiefe, die geistige Schönheit des Christenthums erkennen zu lassen. Es musste der

unerbittliche strenge Ernst des Christenglaubens geltend gemacht und doch zugleich die thatenunlustige Schwäche der verwöhnten Herzen und krankhaft verstimmten Gemüther geschont werden; all die selbstgemachten schmeichelnden Trostgedanken der Leidenden mussten mit dem scharfen Wind ernster Busspredigt hinweggetilgt und doch auch wieder die süssen Tröstungen des Evangeliums von Gottes Liebe in Christo Jesu wie heilender Balsam in die kranken, betrübten Seelen gegossen werden — kurz, es galt zu gewinnen durch jene liebende dienende Selbsthingabe, die der Predigerfürst Paulus von sich selbst bezeugt 1 Cor. 9: „Den Juden bin ich geworden als ein Jude, auf dass ich die Juden gewinne; denen, die unter dem Gesetz sind, bin ich geworden als unter dem Gesetz, auf dass ich die, so unter dem Gesetz sind, gewinne; denen die ohne Gesetz sind, bin ich als ohne Gesetz geworden, auf dass ich die, so ohne Gesetz sind, gewinne; den Schwachen bin ich geworden als ein Schwacher, auf dass ich die Schwachen gewinne; — ich bin Jedermann allerlei geworden, auf dass ich ja etliche selig mache." Diese Aufgabe, sicherlich eine der höchsten, wo nicht die höchste Aufgabe evangelischer Predigt in unsern Tagen, ist in Oettingens Predigten wie nicht leicht anderswo gelöst; darin liegt, wie schon gesagt, ihr eigenthümlicher Werth, den sie bleibend für alle Kreise und alle Einzelnen haben werden, bei denen gleiche Bedürfnisse wie bei dem ursprünglichen Hörerkreise zu stillen sind. Lautere, für die Wahrheit empfängliche, aber noch nicht zu ihr durchgedrungene Seelen für die volle Wahrheit, die Wahrheit in Christo Jesu zu gewinnen, und Betrübte zu trösten und mit Gottes Frieden zu erfüllen, das wird ihnen überall gelingen. Eins vor allem wird ihnen allenthalben Herzen und Gemüther öffnen, etwas, das sich mehr aus dem Ganzen herausfühlen, als im Einzelnen nachweisen lässt: es ist der innige Zug tiefer, seliger Freude in Gott, leidüberwindender, immerblühender Christenfreude, der wie ein warmer Pulsschlag das Ganze durchdringt und das vorangestellte Motto: „Als die Traurigen allezeit fröhlich" zur schönen Wahrheit macht.

Gebe Gott, dass in Meran, wo ja nun ein ständiger Predigtdienst eingerichtet ist, allezeit in diesem Geiste Evangelium gepredigt und nnseres Herrn Christi Reich gebauet werde!

[Schott.]

4. Der Sündenfall. Predigten über 1. Buch Mose III, 1—24 von Dr. F. Arndt (Pred. an der Parochialkirche zu Berlin), Magdeburg (Heinrichshofen) 1862. 220 S. 8.

Genesis 3 ist eins der Capitel in Gottes Wort, die uns sonderderlich zeigen, wie reich die Schrift ist an Lehre, Trost und Züchtigung, eins der Capitel, bei denen man nur zweifelhaft seyn kann, ob ihr Inhalt für die Dogmatik reicher sei oder für die Ethik. Die

vorliegenden Arndt'schen Predigten sind trefflich geeignet, uns die Fülle dieses Inhalts zum Bewusstseyn und zugleich ans Herz zu bringen; sie sind durch und durch lehrhaft, suchen dem Text unter Benutzung der neueren gläubigen Auslegungsschriften auch bis in's Einzelnste hinein gerecht zu werden, fassen aber zugleich den Leser mächtig an, da ihr Verf. in der Kenntniss des Menschenlebens kein Neuling ist, sondern wohl weiss, was es mit dem alten Adam, auch mit dem alten Adam wiedergeborner Christenmenschen auf sich hat. Vers für Vers geht er den gewählten Abschnitt durch, nur bisweilen ein paar zusammengehörige Verse verbindend, so dass die 24 Verse sich auf 16 Predigten vertheilen, disponirt höchst einfach — überschriftliches Thema mit textualer Disposition —, und legt dann in schöner und doch einfacher Sprache, bei der Ausdrücke wie Skeptiker, Instanz, theoretisch, methodisch, kategorisch u. s. w. nur ganz vereinzelt vorkommen, aus einander, was der Geist Gottes durch Mosen über die erste grosse Wende der menschlichen Geschichte hat aufzeichnen lassen. Wir wünschen dem Heft zahlreiche Leser und hoffen, dass Gott der Herr dem Verf. vergönnen möge, auch die in Aussicht gestellten Predigten über Joh. 3 und Röm. 3 nicht nur zu halten, sondern auch zu veröffentlichen. [Di.]

5. Goldpredigten über die Hauptstücke des Luther'schen Katechismus (*Chrysologia catechetica*) von M. Chr. Scriver. Herausg. von W. L. Ergenzinger, Pfarrer. 2. neu durchges. Aufl. Stuttgart (Steinkopf), 1861. 223 S. 8. Pr. 12 Ngr.

Ueber den Inhalt und Charakter dieser trefflichen Predigten bitten wir die Anzeige einer andern Ausgabe derselben im Jahrg. 1861, S. 577 dieser Zeitschrift zu vergleichen. Wie in der dort angezeigten Rengshäuser, so sind auch in der vorliegenden, übrigens recht schön gedruckten Stuttgarter Ausgabe mannichfache Verkürzungen, namentlich in Betreff der aus den Kirchenvätern, Dichtern und Gesichtschreibern angeführten Stellen vorgenommen, die, wenn sie auch das Wesen der Sache nicht berühren, doch dem alten Scriver ein etwas verändertes Ansehn geben. Wer die Goldpredigten unverkürzt haben will, dem rathen wir zu der von Traugott Siegmund (P. Räthjen) besorgten Ausgabe, die 1862 bei A. Oehmigke in Neu-Ruppin erschienen ist. [Di.]

6. Das Gleichniss vom verlorenen Sohne. Dem Christenvolke ans Herz gelegt und mit einer Zugabe von Liedern dargereicht von G. W. Schulze. Mit einem Titelbilde von Carl Andreae. 2. verm. Aufl. Berlin (Küntzel u. Beck). 1861. 12. XXII u. 236 S.

Ein herzandringendes Zeugniss von dem Einen, das noth ist, aus einem in der Liebe Jesu brennenden Herzen. Dass es auch Herzen angefasst und erquickt hat, dafür ist die zweite Auflage,

welche nach noch nicht vollendetem Jahre seit dem ersten Erscheinen nöthig wurde, der beste Beweis. Es ist damit auch das sonst wohl gerechtfertigte Bedenken des Verf. niedergeschlagen, dass grade das Gleichniss vom verlorenen Sohne bereits so ausgezeichnete Bearbeitungen erfahren habe. dass eine neue Arbeit gewagt und überflüssig erscheinen könnte. In 7 Abschnitten wird das Gleichniss behandelt: 1) das Vaterhaus, 2) und 3) des Sohnes Fortgang und des Sohnes Untergang, 4) des Sohnes Einkehr, 5) des Sohnes Umkehr, 6) und 7) der nicht verlorene und nicht wiedergefundene Sohn. Der Anhang enthält 24 Lieder (wovon 5 bereits in einer früheren Liedersammlung gedruckt sind); diese gehen ebenfalls dem Gange des Gleichnisses nach. Der in dem Gleichnisse enthaltene wunderbare Reichthum göttlicher Weisheit und Gnade wird von dem Verf. als ein im Innersten erlebter aufgeschlossen und ausgebreitet. Die natürliche hohe geistige Begabung desselben ist durch den Geist des Herrn geheiligt und sonderlich im Stande das Herz des Lesers zu fassen. So vereinigt sich in dem Werkchen rechte reine Lehre, tiefes Einführen in die Schrift, reiches Eingehen in die verschiedenen Zustände des Herzens und Verhältnisse des Lebens, eine ausgezeichnete Darstellung, das Alles von brünstiger Jesusliebe durchdrungen, so dass es eigentlich unmöglich ist, an dem Einzelnen hangen zu bleiben, sondern jeder zu dem Herrn selbst getrieben wird, um über Ihn und Seine Gnadenherrlichkeit alles Andere zu vergessen. Das Werk ist in der That „geworden“, „gewachsen“, und nicht gemacht.

Möchte die Kritik sich an das Einzelne machen, würde sie nicht mit Unrecht eine knappere Darstellung wünschen und über eine gewisse Breite klagen: so wird sie doch auch zugestehen müssen, dass das Büchlein so wie es da ist, so sehr Erzeugniss der Liebe Jesu ist, wie sie die Sünder sucht selig zu machen, dass die Breite aus der Tiefe kommt, die Fülle in sich schliesst und darum eben in dieser Art die Seelen zu ergreifen und auf den Heilsweg zu leiten im Stande ist. Die angehängten Lieder sind nicht gewöhnliche poetische Gaben, zum Theil köstlich. Doch hier dürfte vielleicht die Kritik Manches zu wünschen haben, eben weil es Lieder zum Singen, und nicht blos lyrische Gedichte seyn sollen. Indess diese Kritik wird das kirchliche Leben vollziehen. Im Uebrigen braucht auch nicht Alles gesungen zu werden; es ist darum doch als Erzeugniss christlicher Poesie werth zu halten. [L. Wetzel.]

7. Halte, was du hast, dass Niemand deine Krone nehme! Eine Gabe für Confirmirte zur Erinnerung an die Stunden des Unterrichts und zur Stärkung für die Tage der Zukunft, von J. K. Kr. Heller, II. Pfar. bei St. Lorenz in Nürnberg. Nürnberg (Sebald) 1862. 341 S. 21 Ngr.

Nur Confirmirte aus gebildeten Ständen können von dieser

Gabe Gebrauch machen, denn für Dorfkinder oder Kinder aus den niederen Stadtschulen wird es doch nicht geeignet seyn auf Göthes Mephistopheles hinzuweisen (S. 103) oder auf die Nemesis, welche den ungerechten Pilatus erreicht hat (S. 121), oder auf das hohe Alter des Erdkörpers, über das Sechstagewerk hinaus (S. 89). Die letztere Notiz, so apologetisch sie auch gehalten seyn mag, halten wir freilich auch gebildeten Jünglingen und Jungfrauen nicht dienlich, sonst aber ist das Büchlein wohl geeignet Segen zu stiften und dem jugendlichen Alter als *Vade mecum* zu dienen. Der Verf. vertritt mit Bewusstseyn die einfältige lutherische Lehre, und in der Darstellung erwähnen wir mit besonderem Lobe das stellvertretende Leiden Christi, seinen thätigen und leidenden Gehorsam, das Sitzen zur rechten Hand Gottes, nicht minder auch das über die christliche Kirche, über Abendmahl und Beichte Gesagte. Ausstellungen können wir nur machen über die Behandlung des 9. und 10. Gebots, wo in unmotivirter und harter Weise, allerdings nach Joh. Gerhard, dem kl. luth. Katechismus die Lehre aufgezwängt wird, dass die Gebote sich verhalten wie erbliche und wirkliche Lust; wobei noch zu bemerken, dass Heller die wirkliche Lust im 10., Gerhard dagegen sie im 9. Gebot verboten findet — ferner über die Höllenfahrt, weil es gegen die Schrift ist, dass Christus im Gefängniss der Hölle noch „suchet und selig macht, was verloren ist" — weiter über die Heilsordnung, wo die Wiedergeburt als Folge der Liebe und nicht als Folge des Glaubens hingestellt wird — endlich über die Definition der Confirmation, indem es den Anschein gewinnt, als würde der Taufbund confirmirt (oder bestätigt), während doch die Kinder selbst in der bislang erhaltenen Gnade Gottes d. h. Taufbund und Katechismusglauben confirmirt (oder bestätigt) werden. Somit ist das Büchlein zwar nicht frei von Mängeln und Ungenauigkeiten, aber der Gesammteindruck ist doch ein guter, und in einer zweiten Auflage, die dasselbe übrigens verdient, liessen sich diese Fehler leicht verbessern, wenn nur der Verf. unserem Urtheil beistimmen wollte. — S. 1 — 219 enthält die „Glaubenslehren" in 41 klar gesonderten Abschnitten, die jedesmal mit einem Gebete in poetischer Form schliessen; S. 221—341 wird zusammengefasst unter der Rubrik „Glaubensleben." Es sind Morgenlieder und Abendlieder auf 2 Wochen, Festlieder u. s. w. Auffallend war es uns hierbei, wenn doch einmal die christliche Woche soll zergliedert werden, dass der Freitag als Tag der Kreuzigung ganz unberücksichtigt bleibt, dass der Montag Morgen als Wochenanfang ganz, der Sonnabend Abend als Wochenschluss fast ganz zurücktritt. Die poetische Gabe des Verf.'s ist nicht zu verachten, aber er hat zu viel geliefert. Strengere Sichtung!

[H. O. Kö.]

8. Katechistischer Sentenziarius mit Perlen der christlichen Weisheit. Gereiht an die feste Schnur des kl. Katechismus Lutheri von D. K. F. Kähler. Berlin (Schultze) 1862. XXIII u. 367 S.

Der Verf. bietet nichts Eigenes, sondern nur was er in christlichen Schriften, von den Kirchenvätern bis auf die neueste Zeit gelesen hat; doch sind „ein alter Rabbi" (S. 62), „ein arabischer Dichter" (S. 96) u. s. w. mit Recht auch benutzt worden, und namentlich sind die Sprichwörter der Welt in reichem Maasse an diese Schnur angereiht worden. So ist das Buch eine Fundgrube der Wahrheit, zunächst ein „Handlanger für Schullehrer bei den Vorbereitungen auf den Katechismusunterricht" (S. IX); dann aber auch möchte sich der Wunsch des Verf. gewisslich erfüllen, der auch den Predigern „bei ihren Meditationen über Predigten und Confirmandenstunden" eine Hülfe darbieten möchte (ebendort). Zwei gute Register erleichtern das Suchen. Sehr wohlgethan ist es, dass der Verf. (Holsteiner) den Pontoppidan'schen Landeskatechismus, der von 1741 bis 1785 in Schleswig und Holstein gebraucht, dann aber leider gegen den Kramer'schen Katechismus vertauscht worden, in Form des alten Auszugs wegen gegenwärtiger Seltenheit desselben hier wieder abdruckt (Anhang S. 291 —298), freilich unter Weglassung der Frageform, was gewiss jeder Leser nur bedauern wird. Ja wir hätten noch lieber anstatt des Auszuges den ganzen Pontoppidan'schen Katechismus gehabt, anstatt der „Gebete für Jung und Alt" (S. 298—367), die man ja auch anderweitig haben kann und die zu einem katechistischen Sentenziarius durchaus nicht nothwendig gehören.

[H. O. Kö.]

9. Joh. Fr. Stark's tägliches Handbuch in guten und bösen Tagen. Nebst einem Gebetbüchlein für Schwangere, Gebärende, Wöchnerinnen u. Unfruchtbare. Neue Stereotyp-Ausg. in gr. Druck. Mit dem Bildniss des sel. Verfassers und 4 weiteren Bildern. Stuttgart (Steinkopf). 392 u. 78 S. 8. 10 Ngr.

Eine gut gedruckte und billige Ausgabe des bekannten Starkenbuchs. Wir können uns eine Charakterisirung des Buches füglich ersparen, thun aber den Lesern vielleicht einen Gefallen, wenn wir in Betreff der verschiedenen Ausgaben des Buches eine Mittheilung abdrucken lassen, die der Herr Pastor Plass in Serrahn in dem vom Ref. redigirten Stader Sonntagsblatte veröffentlicht hat. Darnach ist die bei Brönner in Frankfurt a./M. erschienene (31.) Ausgabe die einzig rechtmässige Original-Ausgabe. Die Nachdrucke sind etwas billiger, als diese Frankfurter Ausgabe, und zeichnen sich theilweise durch grössere Lettern in den Gebeten aus, dafür aber sind die „Vorbereitungen" zum Gebet viel kleiner

gedruckt, als in der Frankfurter Ausgabe. In der Sprache sind die Hülfszeitwörter an's Ende des Satzes geschoben, Präpositionen und Bindewörter vielfach weggelassen, ganz gegen den Sprachgebrauch des unverbildeten Volkes, der grammatisch geschulten Welt zu Liebe, die doch zum guten Theil lieber das Geklingel von Zschokke und Witschel hört, als den Kirchenglockenton unsers Stark. Indess die genannten beiden Verschlechterungen könnte man im Nothfall passiren lassen, wenn nicht wunderlicher Weise Kriegs-, Hunger-, Pest-Betrachtungen zu den Fest!!-Andachten gestellt wären, wo sie Niemand sucht. Was aber das Schlimmste von allem, es fehlen bei den Andachten der kirchlichen Feste Morgen- und Abendgebete ganz. Nur das Mittlere ist geblieben. Ebenso fehlen die 2. und 3. Reisebetrachtung, alle Feuerandachten, 9 Gesänge und Stark's Lebensbeschreibung. Wenn also auch die in Frankfurt erschienene Original-Ausgabe 2½ Ngr. mehr kostet, so wäre sie mindestens für 10 Ngr. besser. [Di.]

10. Heinr. Müller, Geistliche Erquickstunden. Neu-Ruppin (Alfr. Oehmigke) 1862. 512 S. geb. 20 Ngr.

Eine neue schöne und billige Ausgabe der 300 kurzen und doch so evangelisch gehaltreichen und blütheduftenden Haus- und Tischandachten des alten gottseligen Heinr. Müller, welche in der mannichfaltigsten Form auf das Eine, das noth ist, geisteskräftig hinweisen und wahre geistliche Erquickstunden zu schaffen vermögen: ein Erbauungsbuch unserer väterlichen Kirche auch dem Ref. so werth, dass er ihm nur etwa J. Gerhards *meditationes sacrae* gleich- oder überordnen möchte. [G.]

11. W. Löhe, Raphael. Ein evangel. Betbüchlein für Reisende. Nürnberg (Sebald) 1862. XII u. 236 S. geb. (und in sehr würdiger äusserer Ausstattung) 1 Thlr.

Der Verf. hat geglaubt, eine Lücke unserer ascetischen Literatur bemerkt zu haben in dem Mangel eines Buchs des bezeichneten Inhaltes, und mit den Gedanken, Gebeten und Betrachtungen, die ihn selbst auf Reisen begleitet haben, hat er sie nun ausgefüllt. Ref. hat längst jenes Bedürfniss mitgefühlt und er freut sich herzlich, es in dieser Weise befriedigt zu sehen. Was gar zu individuell und specifisch Löhisch daran seyn mag, lässt sich ja ausscheiden; dessen ist aber in der That auch nur wenig; das Ganze ist durchaus objektiv gehalten und ergänzt in wahrhaft evangelischer Weise den Mangel. Voran stehen einige allgemeine Gedanken über die Fremdlingschaft auf Erden. Dann folgen 28 Reisegebete vom Aufbruch aus der Heimath bis zur Heimkehr, mit Psalmen untermengt, Gebete in Bezug auf Alles, was Geistiges und Leibliches das Interesse des Reisenden bewegen mag; hierauf eine vollständige sogen. Reisewoche mit Betrachtungen, Gebeten und Psalmen für jeden Morgen und Abend aller Tage einer

Woche. Zum Schluss noch 5 schöne, alte eigentliche Reiselieder. Mit Ausnahme der Psalmen, Reiselieder und alter Morgen- und Abendgebete sind Gebete und Betrachtungen, wie die Anordnung und Redaction des Ganzen mit Einschluss des vom Reisebegleiter des jungen Tobias entlehnten schönen Titels, vom Verf., der gern selbst noch viel mehr gegeben hätte, was sonst noch etwa zu einem vollständigen Reisehandbuche gehören mag, sich aber auf die dargebotene geistliche Speise zur Zeit glaubte beschränken zu müssen. Ref. freut sich neuer Reisen nun insbesondere auch darum, um sie jetzt in so werther geistlicher Begleitung machen zu können. [G.]

12. K. F. Ledderhose, Leben und Schriften des M. G. F. Machtholf, Pf. in Möttlingen. Heidelb. (K. Winter) 1862. 206 S.

Es ist nicht ein hervorragender Theolog oder ausgezeichneter Prediger oder durch besonderes merkwürdiges Lebensgeschick gegangener Mann, dessen Leben und Schriften hier charakterisirt werden, und es ist auch nicht eine theologisch gehaltene oder irgend wodurch glänzende Darstellung, welche die Charakteristik gibt. In einfacher erbaulicher Weise, mitunter selbst nicht ohne ein Element manierirter Erbaulichkeit, beschreibt der Verf. den von Haus aus intellectuell und sittlich sehr gebrechlichen und kaum erkennbar umgestalteten Bildungsgang eines Mannes, der nachmals ein christlich frommer Prediger ward wie viele Andere, und sein späteres treu frommes Wirken, Leben und Sterben mit folgenden reichen Beigaben aus seinen schlichten Predigten und Predigtentwürfen, mancherlei vermischter Gedanken und wohlgemeinter, mitunter naiv genug sich ausnehmender Dichtungen; eines Mannes aber von überwältigender heroischer Liebe, Demuth und Selbstverleugnung, dessen Andenken (er war geb. 1735 und starb 1800) in seiner Gemeine Möttlingen und ganz Würtemberg ein reich gesegnetes geblieben ist und auch in grösseren Kreisen bekannt und bewahrt zu werden verdient. [G.]

XIX. Hymnologie.

1. Christenlust in Liedern. Bevorwortet von Fr. Hommel (königl. Bezirksgerichtsrath in Ansbach). Erlang. (Deichert) 1861. XIV u. 177 S. kl. 8.

Das Liederbuch der Philadelphia in Erlangen, eines Kreises von Studirenden, „die sich zur Aufgabe gesetzt haben, sich durch brüderliche Gemeinschaft und gegenseitige Förderung im Leben und Lernen zu ihrem künftigen Berufe, namentlich im Dienste der lutherischen Kirche, vorzubereiten, ganz besonders durch Förderung im christlichen Leben und Gottseligkeit“ (Vorwort).

Darnach wird man manche Lieder der gewöhnlichen Commersbücher hier vergeblich suchen, umgekehrt aber hier eine Menge trefflicher Lieder finden, geistliche und weltliche, die jenen fehlen. „Die Anordnung des Stoffes", sagt der Vorredner, „ist einfach und übersichtlich (Aufmunterung zum Singen, Feste, Leben und Sterben im Herrn, Kirche, Gemeinschaft, Tags- und Jahreszeiten, Abschied, Wanderung, Vaterland, Schlusssegen). Die Zahl der Lieder (130) ist für jetzt mit Fleiss beschränkt, um desto mehr nur Gediegenes bieten zu können. Auf die Redaction, namentlich auf Herstellung richtiger, möglichst echter Texte ist nach Kräften Sorgfalt gewendet. Die wenigen Aenderungen oder Weglassungen werden keiner besondern Rechtfertigung bedürfen. Gern wären alle Singweisen oder wenigstens so viele dazu sich eignen möchten mit Begleitung mehrerer Stimmen gegeben worden, in Ermanglung hiezu erforderlicher Hilfleistung aber beschränkte man sich auf die in andern Liederbüchern vorgefundenen. Wol nur einem Versehen wird es zuzuschreiben seyn, dass sich einige auf einen gemischten Chor berechnete Sätze eingeschlichen haben." So der sachkundige Vorredner, dem wir auch darin beistimmen, dass er meint, das Büchlein dürfte sich allerlei christlichen Vereinen und Gemeinschaften, insbesondere von Jünglingen, zum Gebrauch empfehlen. [Di.]

2. Zionsblumen in neun Kränzen. Herausgeg. u. verlegt von dem Haupt-Verein für christl. Erbauungsschr. in den Preuss. Staaten. Berlin 1862. 186 S. 12.

Der auf dem Titel genannte Verein hat mit Herausgabe dieser Gedichte des Pastors Emil Quandt einen guten Griff gethan, und wir sind überzeugt, dass künftighin unter den Blumen und Kränzen, die etwa einen Geburtstagstisch in christlichen Häusern schmücken, auch diese Zionsblumen häufig ihr Plätzlein finden werden. Denn sie duften allesammt von inniger Jesusminne und sind daneben gar lieblich gezeichnet. Auch fehlt es den Kränzen nicht an Mannichfaltigkeit. „Nur Jesus!" ist der erste Kranz überschrieben; „aus der Weltgeschichte des Herzens" der zweite; „Lieder aus dem Weihnachtskreise" der dritte; „hüben und drüben" der siebente u. s. w. Und in jedem einzelnen Kranze wieder 12 verschiedene Blümlein. Die Sammlung wird sich Freunde erwerben. [Di.

3. Auswahl dreistimmiger Gesänge für Schule u. Haus. Herausg. von H. Kurth (Dirigent des Domchors in Bremen). 1. Heft. Bremen (Geisler) 1862. Pr. jeder Stimme 2½ Ngr.

12 Lieder, darunter mehrere religiöse, in einfachem, dreistimmigen Satz, — eine empfehlenswerthe Sammlung. [Di.]

4. Unsre Lieder für Kinder und Kinderfreunde, gesammelt von Bernh. Röhricht (Pred. zu St. Matthäus in Berlin).

5. verm. u. verb. Aufl. Berlin (Wiegandt u. Grieben) 1862. 65 S. 12. 1¼ Ngr.

Unter verändertem Titel ein fast unveränderter, nur mit einem Liede vermehrter Abdruck der im Jahrg. 1860, S. 578 von uns angezeigten Sammlung. [Di.]

XX. Die an die Theologie angrenzenden Gebiete.

(Zur Philosophie, orientalischen Wissenschaft, Pädagogik, Literaturgeschichtliches, Verschiedenes.)

1. Prof. X. Schmid (in Erlangen), Entwurf eines Systems der Philosophie auf pneumatologischer Grundlage. 1. Th.: Erkenntnisslehre. Wien (Braumüller) 1863. 8.

Der Zweck des mit dieser Erkenntnisslehre anhebenden philosophischen Neubaues ist die wissenschaftliche Begründung des reinen Monotheismus. Der Gottesgedanke soll von allen kosmologischen Bestimmungen gereinigt und die Realität des diesem Gedanken entsprechenden Wesens als denknothwendig erwiesen werden. Die Definition des Absoluten bestimmt dann die letzte Definition der Welt nach Ursprung, Wesen und Ziel. Diese Theologie hat aber die Kosmologie und diese die Untersuchung des menschlichen Erkenntnissvermögens zur Voraussetzung. Demgemäss zerfällt das System in drei Theile: Erkenntnisslehre, Metaphysik und Ethik. Das hier vorliegende erste Buch der Erkenntnisslehre enthält die Kritik üblicher Erkenntnissmethoden, die zu dem Ergebnisse führt, dass nur aus der Analyse des höherm und niedern Selbstbewusstseyns die dem Geiste immanenten Normen und Formen genommen werden können. Zu diesem Behufe wird der Zweifel des Descartes zur reinen spontanen Verneinung des gesammten Inhaltes des Bewusstseyns potenzirt, so dass der Act des höheren Selbstbewusstwerdens ein Act der Selbsterhaltung werden muss. Aus der Analyse dieses Selbsterhaltungsprocesses entwickeln sich die Grundnormen und Grundformen des theoretischen Lebens des Geistes. Das Causalitätsprincip wird in seiner Geburtsstätte aufgesucht und Verneinung und Bejahung aus der Analyse des Selbsterhaltungsprocesses als die Urfunctionen des theoretischen Geistes aufgefunden. Aus der Analyse der innersten Organisation des Geistes ergibt sich sodann, dass Denknothwendigkeit das einzige Kriterium der Wahrheit ist. Das sogenannte formale logische Denken mit seinen Normen und Formen erweist sich als abgeleitet, als Reflex des idealen Denkens, das allein Wirklichkeiten erfasst und Definitionen ermöglicht, die die Realität, das Wesen, den Grund und Zweck der Dinge enthalten. Dieses ideale Denken mit seinen nöthigenden Grundnormen er-

weist die Realität der absoluten Affirmation als denknothwendig, neben welcher nur die absolute Negation (das Nichts) denkbar ist. Die absolute Affirmation wird sodann denknothwendig als die alleinige Substanz und als Alles bestimmt. Da nach der Definition der Substanz diese keinen Modus haben kann, so muss die Welt als Accidens der Substanz bestimmt werden, aus welcher Grundbestimmung sich so alle weiteren Definitionen der Welt ergeben müssen. Was den Ursprung der Welt betrifft, so ergibt die Analyse der Welt und ihres Ur-Theils, dass sie nicht voraussetzungslos ist, und wird somit die Substanz als voraussetzungslose Ur-Sache der Welt denknothwendig. Die Welt muss durch das blosse Daseyn der Substanz aus dem Nichts entstanden gedacht werden. Ihrem innersten Wesen nach ist sie denknothwendig relative Negation und somit relative Affirmation der Substanz — Spiegelbild Gottes —, ist darum der Substanz gegenüber Existenz (sich Erhebendes), woraus sich der Zweck der Welt von selbst ergibt. Wie ontologisch die Bestimmung gilt: *Res affirmatione definitur finita negatione*, so auch teleologisch. Da die Welt der Substanz nothwendig zustrebt (*quia tu fecisti nos ad te*), so müssen alle Verneinungen verneint werden, bis das ungetrübte Bewusstseyn der Gottgehörigkeit erreicht ist.

Dann ruht das Herz und Nichts vermag zu stören
Den tiefsten Sinn, den Sinn, Ihm zu gehören.

Das ungefähr sind die Lineamente des in obiger Schrift zunächst seiner Grundlegung nach vorliegenden Systems. Seine historischen Wurzeln liegen in der Philosophie Anton Günthers, ohne dass ihm damit Unselbstständigkeit zugeschrieben werden darf. Einem System, dem es gelänge, das jetzt schlafende Interesse für Philosophie wieder wach zu rütteln, sehen wir mit fast sehnsüchtigem Verlangen entgegen. [Del.]

2. Nicolaus Taurellus, der erste deutsche Philosoph. Aus den Quellen dargestellt von Prof. X. Schmid in Erlangen. Erlangen (Bläsing) 1864.

Diese Schrift ist ein dankenswerther Beitrag zur Geschichte der Philosophie, innerhalb welcher sie einem bisher wenig bekannten grossen Denker die ihm gebührende Stelle anweist. Die Hauptmomente der Würdigung, die ihm hier zu Theil wird, sind folgende: Nic. Taurellus ist 1) der erste deutsche Philosoph, weil er auf deutschem Boden zuerst entschieden von der aristotelisch-scholastischen und jeder menschlichen Autorität in Sachen der Philosophie sich frei gemacht hat: *In philosophicis nullius hominis agnosco imperium.* 2) Er ist ein kerndeutscher Philosoph, der mit ganzer Kraft gegen das Eindringen des italienischen Wesens, namentlich des Panlogicismus des Andreas Caesalpinus (mit dem Hegels Philosophie sich noch berührt) gekämpft hat. 3) Aus

Taurellus hat Leibnitz seine wichtigsten erkenntnisstheoretischen und metaphysischen Bestimmungen geschöpft; durch die Leibnitzisch-Wolf'sche Schule (aus der auch Kant hervorgegangen ist) sind wesentliche Grundanschauungen des Taurellus in das wissenschaftliche Bewusstseyn des deutschen Geistes eingegangen. 4) Besonders bedeutsam ist Taur. für das evangelische Deutschland. Luther hat mit Recht als Hauptbedingung der Reformation der Kirche gefordert, *ut scholastica theologia, philosophia, logica eradicentur, et alia instituantur* (Briefe Luthers von de Wette Th. I, Nr. 64). Das eben ists, was auf philosophischem Gebiete und zwar auf deutschem Boden Taurellus zuerst und noch im Jahrhundert der Reformation auszuführen versucht. Er wollte eine durchaus neue auf Erkenntnisslehre ruhende Metaphysik erzeugen, welche das Fundament der neuen Theologie seyn sollte. 5) Taur. will daher Glauben und Wissen in Harmonie bringen. *Idem enim Philosophiae Deus est et Theologiae.* Er verwirft den unseligen Dualismus von theologischer und philosophischer Wahrheit. *Sed ut post mortem felices evadamus, vel dimittenda sunt Philosophorum monumenta, vel ex eis ita philosophandum est, ut idem quod fides nostra noster etiam intellectus suis comprobet rationibus.* Sonach ist diese Monographie, welche die Grundzüge der Philosophie des Taurellus enthält, nicht blos für den Philosophen, sondern auch für den Theologen, namentlich den evangelischen lesenswerth. Sie liefert Beiträge zur Lösung der Frage, wie sich die Philosophie zur Theologie verhält. Beiläufig bemerken wir, wie vielfach die jetzt im Königreich Bayern vereinigten Lande in die Geschichte der Philosophie verflochten sind. Taurellus war derjenige Rector der Universität Altorf, welcher Wallenstein relegirte. Descartes legte das Fundament seiner Philosophie in Neuburg an der Donau als bayerischer Soldat. Leibnitz hielt sich in Altdorf und Nürnberg auf. Kant hatte wenigstens einen Ruf nach Erlangen. Fichte docirte dort, obwohl nur kurze Zeit. Ebendaselbst hielt Schelling seine ersten academischen Vorlesungen. Und Hegel war acht Jahre lang Rector des Gymnasiums in Nürnberg.

[Del.]

3. Fr. Windischmann, Zoroastrische Studien. Abhandlungen zur Mythologie und Sagengeschichte des alten Iran. Nach dem Tode des Verfassers herausgeg. von Fr. Spiegel. Berlin (Dümmler) 1863. 21 Bog.

Der berühmte katholische Kenner der arischen Sprachen, Friedrich Windischmann in München, war mit der Vollendung eines Werkes begriffen, welches als Frucht vieljähriger Studien wichtige Punkte der iranischen Mythologie und Religionsgeschichte in einer Reihe von Abhandlungen aufstellen sollte, als ihn über der nahezu vollendeten Arbeit der Tod hinwegraffte;

Prof. Spiegel hat mit ebenso rühmlicher Pietät als selbstverleugnender Sorgfalt diese Abhandlungen druckfertig gemacht und, soweit möglich, zu einem geschlossenen innerlich verketteten Ganzen verbunden. Die 1. Abh., Geographie des Bundehesch überschrieben, behandelt die im Bundehesch aufgezählten 24 Hauptberge; die 5 oder 6 ersten sind mehr oder weniger mythisch, aber auch die übrigen trotzen zumeist sicherer Entzifferung, z. B. der Berg *Arcus* auf der Seite von *Hrum*, eine Namen-Verbindung, welche stark an Amos 9, 7 erinnert, zumal da der geographische Gesichtskreis sich ohne Zweifel bis nach dem Araxes-Gebiet und Armenien erstreckt. Die 2. Abh., *Yima* und *Ajis dahâka* überschrieben, ermittelt die Urgestalt der altpersischen Sage vom Sündenfall; *Yima* ist der reich gesegnete Urmensch, welcher sich der Sünde der Lüge schuldig macht und dadurch des „dreifachen Glanzes“ verlustig geht und der Schlange *Dahâka*, dem ahrimanischen Ungeheuer, verfällt. „Geht aus den angeführten Stellen — sagt Windischmann S. 37 — unleugbar hervor, dass Dahâka ein von Angra-Mainyus (Ahriman) zum Verderben der Lebendigen geschaffenes Ungeheuer ist, welchem Yima, der paradiesische Herrscher, erliegen muss, so ist die Parallele mit dem Urmenschen und seinem Fall durch die Schlange unbeweisbar“ (ein beirrender Druckfehler für unabweisbar). Die 3. Abh. hat Zarathustra zum Gegenstand, seinen Namen und seinen Geburtsort. Die Untersuchung über den Namen schliesst mit dem negativen Ergebniss, dass Wortbestandtheile und Sinn ungewiss seien; die über den Geburtsort stellt Material zusammen, ohne zu einem Ergebniss zu gelangen; der Geburtsort des Religionsstifters heisst bekanntlich *Airyanem Vaêǵo* und in einer Stelle des Bundehesch *Dargâ hidainis* (was Knobel neuerdings mit עדן combinirt hat) — der Schluss, dass beides uns nach dem äussersten West-Irân hinweist, wird nicht gezogen. Es folgt hierauf Windischmanns Uebersetzung des Bundehesch, von Spiegel vervollständigt — eine höchst dankenswerthe Arbeit, da der Bundehesch, obwohl erst in später (nachislamischer) Zeit entstanden, ein Compendium und gewissermassen eine Encyklopädie des gesammten überlieferten Wissens von Gott und Welt ist. Die 5. Abh., über Alter des Systems und der Texte handelnd, zeigt, welch treuer Spiegel altpersischer Religion und Geschichte die in der persischen Zeit entstandenen biblischen Geschichtsbücher sind, eingeschlossen die Charakteristik des Cyrus in Jes. c. 40—66, das B. Daniel und das B. Tobit; Cyrus und Darius Hystaspis waren Bekenner der zarathustrischen Religion, welche dem mosaischen Monotheismus näher stand als irgend eine der vorchristlichen Religionen, und stellten sich in freundliches Verhältniss zu Israel, wogegen Ahasveros-Cambyses und Artachschaschta Pseudosmerdis

erwiesener Massen Feinde fremder, nicht magischer Culte waren. Der Bericht des Josephus *ant.* X, 1, 2, dass Cyrus durch die ihm bekannt gewordenen jesaianischen Weissagungen bewogen worden sei, die Exulanten zu entlassen und den Tempelbau zu fördern, findet Windischmann wahrscheinlich; auch hält er die Geschichtlichkeit des B. Daniel fest, sich hierin an M. von Niebuhr anschliessend, und über den zweiten Theil des B. Jesaia urtheilt er ganz so wie wir in der Schlussabhandlung zum Commentare Drechslers, welche Windischmann unbekannt ist, während er den Commentar zur Genesis hie und da nach einer älteren Ausgabe citirt. Das für das Zeitalter Zarathustra gewonnene Ergebniss lautet dahin, dass er mindestens vor das sechste Jahrh. v. Chr. gesetzt werden muss; die chronologischen und genealogischen Berechnungen der Magier selbst setzen ihn 3000 J. nach dem Anfange der jetzigen aus Gut und Böse gemischten Welt, 6000 J. nach Beginn der irdischen Schöpfung, was nach Windischmanns Combinationen, welche uns nicht durchweg überzeugend scheinen, so viel als etwa 1000 v. Chr. Die 6. Abh. über das Paradies, die zwei Bäume und die vier Flüsse enthält nur crudes Material. „Der Baum der Erkenntniss des Guten und Bösen — sagt hier Windischmann, nachdem er die verschiedenartigsten Ansichten aufgezählt hat — ist das Sinnbild des irdischen Lebens der Fortpflanzung, die durch den Gehorsam eine heilige geworden wäre, durch die Sünde aber ist dieser Baum zum Kreuz geworden." Zum Kreuz? Entweder ist das ein schriftwidriger Gebrauch des Wortes oder eine sehr verworrene Vorstellung. Die 7. Abh. handelt über den vedisch-zendischen Mythus von Poseidon, den Nereiden und den Najaden, so wie über den Fluss *Rañha* (in Bundehesch *Arg* = Indus); statt *Κώφην* (Nebenfluss des Indus) ist hier *Κωφήν* zu accentuiren (s. Comm. zur Genesis S. 621). Die 8. Abh. hat zum Thema zwei Heroen der Pischdadier d. i. der mythischen ersten Dynastie von Persien; der eine erinnert an Thubal-Kain, den Erfinder der Eisenwaffen, der andere theils an Noah = Xisuthros theils an Nimrod; auf S. 191 Z. 16 ist versehentlich das Ende des Satzes ausgefallen. Die 9. Abh. hat die Ueberschrift „Urmenschen"; das an Berührungen mit der biblischen Urgeschichte reiche Stück des Bundehesch von der allmähligen Verschlechterung der Menschen, die sich erst von Wasser und Früchten, dann von Milch, dann von Fleisch der Thiere nähren und sich mit ihren Fellen bekleiden, wird hier übersetzt und commentirt. Beachtenswerth ist die durch zwei Stellen bezeugte altpersische Ansicht, dass die Seele eher geschaffen sei als der Leib; sie steht in Widerspruch mit dem biblischen Schöpfungsbericht (s. Biblische Psychologie S. 74) und geht von Präexistentianismus aus. Die 10. Abh. über Sosiosch und die Auferstehung bestä-

tigt das wenigstens in das 4. Jahrh. v. Chr. zurückgehende Alter der persischen Lehre von der Welterneuerung und allgemeinen Todtenerstehung, deren erlöserischer Mittler der schliessliche wahre Sosiosch mit seinen 15 Helfern ist; hier in seiner Eschatologie zeigt der Parsismus eine noch nähere und ungleich räthselhaftere Verwandtschaft mit den alttestamentlichen Schriften, als in der Urgeschichte der Menschheit. Während in den alttest. Schriften seit der unter Usia-Jotham beginnenden höchsten Blüthezeit der Weissagungsliteratur die Auferstehung der Todten in einem bis Dan. 12,2 hin Schritt für Schritt zu verfolgenden Entwickelungsgange begriffen ist, welcher die Entlehnung von Persien her ausschliesst, tritt sie uns hier im Bundehesch in einer Gestalt entgegen, welche an die jüdischen Midraschim, ja an das mährchenhafte אבקת רוכל erinnert; die persische Eschatologie erscheint hier durch jüdische oder gar christliche Einflüsse bereichert und keinesfalls in ihrer Urgestalt, die in das 4. Jahrh. v. Chr. zurückgeht. Ob vielleicht die 15 Helfer im Zusammenhange mit Micha 5, 4 (wo 7+8=15) stehen mögen? Die 11. Abh. enthält eine höchst lehrreiche Musterung sämmtlicher Hauptstellen der Alten über Zoroastrisches von den ältesten Zeugnissen über Pythagoras' Umgang mit den Magiern bis herunter zu den Clementinen und Dio Chrysostomus. Ein für den persischen Cultus der Genien wichtiges Avesta-Stück macht als Nr. 12 („Fravaschi's" überschrieben) den Beschluss des inhaltreichen Werkes, durch dessen Herausgabe Prof. Spiegel nicht allein seinen Fachgenossen, sondern auch der Religionsgeschichte und der alttestamentlichen Schriftwissenschaft einen wesentlichen Dienst geleistet hat.

[Del.]

4. Friedr. Spiegel, Érân das Land zwischen dem Indus und Tigris. Beiträge zur Kenntniss des Landes und seiner Geschichte. Berlin (Dümmler) 1863. 24 Bog.

Der Verf. hat in diesem Werke mehrere bereits früher veröffentlichte Abhandlungen zusammengestellt. Die meisten waren im „Ausland" erschienen, eine in den „Abhandlungen der k. bayerischen Akademie der Wissenschaften." Sie haben theils die einzelnen Theile des éranischen Ländergebiets, theils politische und culturhistorische Verhältnisse, welche die ganze érânische Nation unmittelbar oder in ihren Folgen betreffen, zu ihrem Gegenstande. Sie sind hier nicht blos vereinigt wieder abgedruckt, was an sich schon dankenswerth gewesen wäre, sondern auch gefeilt, vervollständigt und überhaupt so umgestaltet, wie es der neueste Stand der mittlerweile fortgeschrittenen Erforschung des altpersischen Alterthums zu fordern schien. Von Wichtigkeit für die Geschichte der den Sturz des chaldäischen Weltreichs vorherverkündigenden Prophetie ist die Abh. über Dejoces und die Anfänge der

medischen Herrschaft; der Bericht Herodots (1,96—100), dass die Meder unter Dejoces die Dorf-Verfassung mit der einheitlichen monarchischen vertauschten, wird hier als geschichtlich gerechtfertigt und erläutert. Manche nutzbare Winke für die jüngere alttestamentliche Literatur aus der persischen Zeit bietet die Abh. über die Regierung des Darius nach den Keilinschriften; es wird hier dargethan, wie auch noch nach dem Uebergange der Weltmonarchie auf die Perser, welcher unter Astyages erfolgte, die beiden grossen érânischen Stämme, Meder und Perser, um die Oberherrschaft rangen und in welchem tief erschütterten Zustande Darius das Reich überkam, als seine Wahl zum König den Fortbestand des Perserreichs sicherte. Unter den zwei Abhandlungen aber, welche bisher noch nicht veröffentlicht waren und in dieser Sammlung zum ersten Male erscheinen, zieht die eine schon durch ihren Titel: Avesta und die Genesis oder die Beziehungen der Érânier zu den Semiten die Aufmerksamkeit des Theologen unmittelbar auf sich. Der Verf. geht von der, wie er glaubt, erwiesenen Voraussetzung aus, dass Zarathustra's Heimath nicht in Baktrien, sondern am Araxes nahe dem Ararat zu suchen sei; er geht aber vermuthungsweise weiter und combinirt das biblische Haran (חרן) mit *Airjana vaedscha*, dem zendischen Namen der Heimath Zarathustra's, und da somit die Ausgangspunkte des hebräischen Volkes und des persischen Religionsstifters zusammenfallen, so meint er Anschauungen, welche sich sowohl im Avesta als in der Genesis finden, in jene Zeit zurückdatiren zu dürfen, wo Zarathustra in der Nähe von Semiten lebte und ein wechselseitiger Ideenaustausch stattfinden konnte. Das erste Gemeinsame ist die Vertheilung der Weltdauer in vier Zeitalter. „Als die drei ersten Perioden bezeichnet der Hebräer die Schöpfung, die Entstehung der neuen Menschenwelt nach der grossen Fluth und die Einwanderung Abrahams nach Kanaan. Hierzu kommt als vierte Periode die Zeit nach dem Heimgange der Erzväter d. i. die jetzige Welteinrichtung." Wir gestatten uns zu erwiedern, dass zwar die vorflutliche Zeit (ὁ ἀρχαῖος κόσμος) und die nachflutliche zwei Weltalter bilden, aber der Einzug Abrahams in Kanaan eröffnet nur eine neue heilsgeschichtliche Periode und der Tod Jakobs ist nach keiner Seite hin epochemachend. Eine auffälligere Berührung bieten die Schöpfungsgeschichten des Avesta und der Genesis: hier wie dort vollzieht sich die Schöpfung in sechs Schöpfungsperioden. Die kosmogonische Sage, auf welche beide Religionsurkunden zurückgehen, findet sich zwar, mit der Genesis noch genauer zusammenstimmend, auch bei den Etruriern, aber nehmen wir hinzu, dass auch die biblische Geschichte des Sündenfalls, die biblischen Paradiesesflüsse, Paradiesesbäume und Paradieseswächter im Avesta ihre Seitenstücke

haben, so drängt sich allerdings die Nothwendigkeit eines geistigen Verkehrs auf, bei welchem aber die Eránier, welche Alles in ein national-mythologisches Gewand umgekleidet haben, als die Entlehnenden erscheinen. Spiegel lässt die Prioritäts-Frage unentschieden, wir glauben es aber als gewiss ansehen zu dürfen, dass Zarathustra, vorausgesetzt dass seine Heimath an einem Knotenpunkte semitischer und indogermanischer Culturanfänge gelegen war, urmenschheitliche Erinnerungen und Ideen, welche die biblische Genesis am reinsten aufbewahrt hat, selbstständig in Gemässheit seines Volksthums ausgebildet und seiner neuen angeblichen Offenbarungsreligion einverwoben hat. Nur um unser genaues Studium der so interessanten Abh. zu documentiren, fügen wir folgende Bemerkungen über Einzelnes bei: S. 278: Bedolach könnte vielleicht Moschus seyn, aber Num. 11, 7 schliesst diese Möglichkeit aus; es ist ohne Zweifel das im Griech. und Lat. gleichnamige aromatische Gummiharz gewisser Arten der *Amyris*. S. 283: Das Citat aus A. v. Humboldts Kritischen Untersuchungen ist nach Delitzsch, Genesis S. 625 zu berichtigen. S. 285: Statt *γρύφες* ist *γρῖπες* zu schreiben. S. 287: Das Zusammentreffen der biblischen Patriarchengeschlechter mit denen der éránischen Sage ist ohne Zweifel unzufällig, aber die 13 Geschlechter von Isaak bis David, auf deren Ziffer das israelitische Bewusstseyn nie irgend welchen Werth gelegt hat, haben so gewiss nichts mit den 13 von *Manustschistra* bis *Zarathustra* zu schaffen, als David und Zarathustra sich nur zwangsmässig in Parallele stellen lassen. Sehr angesprochen hat uns die Erklärung von אררם durch *hara-haraithi* „Berg des (heiligen) Gebirges“; הר ist ebenso semitisch als arisch (vgl. הרא 1 Chr. 5, 26); auch der Name ארם ist vielleicht richtiger von אר=הר als von רום abzuleiten, denn die ursprüngliche Heimath wenigstens der damascenischen Aramäer ist nach Am. 9, 7. vgl. 1, 5 die Gegend des Kur-Flusses gewesen, was nicht ausser Zusammenhang damit stehen mag, dass in der Kuzvâresch-Uebersetzung des Vendidad die Gegend „an den Gewässern des *Rağha* (Araxes)“ mit *Arum* erklärt wird. [Del.]

5. Die Aufsicht des Geistlichen über die Volksschule, nach den Grundsätzen des deutschen Schulrechts und den Forderungen der Pädagogik. Ein Beitr. zur Pastoralklugheit von Karl Kirsch, Lic. der Theol. u. Oberpfarrer zu Königsbrück. 2. völlig umgearb. Aufl. Leipzig (Reclam) 1862. VIII u. 404 S.

Der auf dem Gebiete des Volksschulwesens unermüdet thätige Verf., derselbe welcher 1854 zwei Bände über „das deutsche Volksschulrecht“ hat erscheinen lassen, verlangt von jedem praktischen Geistlichen in seiner Eigenschaft als Schulinspector „Begeisterung für das Schulwesen und genaue Bekanntschaft mit den

Mitteln, wodurch der Schulzweck erreicht wird." (S. 3) Der Ref. glaubt nun freilich nicht, dass dies in etwas trockenem Tone gehaltene Buch „Begeisterung" wecken wird, wohl aber ist es geeignet eine gründliche Bekanntschaft mit den beregten Dingen zu vermitteln. Es geht über die gewöhnliche Volksschulkunde insoweit hinaus, als es eben das Verhältniss des Pastors zur Schule beschreibt, und deshalb ist es insonderheit für den angehenden Pastor sehr zu empfehlen. Zu jedem Paragraphen beinahe sind Literatur und gesetzliche Bestimmungen hinzugefügt, beides von horrendem Fleisse zeugend, aber beides doch auch manches Antiquirte enthaltend. Es ist sicherlich noch zu viel aus der ersten, uns übrigens unbekannt gebliebenen, Auflage beibehalten; strengere Auswahl würde eine bessere Uebersichtlichkeit bewirkt haben. Uebrigens muss ein solches Buch nicht blos ein Inhaltsverzeichniss, sondern auch ein alphabetisches Sachregister haben, wodurch es noch brauchbarer seyn würde, als es nun schon ist.

[H. O. Kö.]

6. Die bibl. Geschichte in ihrem Zusammenhange. Von Emil Köhler, Archidiacon. in Saalfeld. Saalfeld (Niese) 1862. XX u. 269 S.

Was der Verf. an den bereits vorhandenen Büchern von gleichem und ähnlichem Titel auszusetzen hat, bespricht er kurz und deutlich in seinem Vorworte — Zahn, Preuss, Kurtz, Schulz, Fiedler und der alte Hübner werden hierbei berücksichtigt, dagegen Grassmann, Ballien, Stolzenburg bei Seite gelassen —, und man ersieht daraus, dass er grössere Systematik fordert, manches Wissenswürdige auch für die Volksschule hinzugefügt wissen will und in derselben in der Unter-, Mittel- und Oberstufe angemessenen Raum für die biblische Geschichte verlangt, so dass die Kinder in die Geschichte des Reiches Gottes eingeführt werden. Für die Unterstufe sind je 30 Geschichten aus beiden Testamenten gegeben, für die Mittelstufe kommen je 40 hinzu, und für die Oberstufe noch je 30. So verläuft das Ganze in drei Cursen, und wir müssen bezeugen, dass die Auswahl gut getroffen ist. Gegliedert ist das Ganze nach geschichtlichen Abschnitten, und der Chronologie ist überdem noch zu Hülfe gekommen durch eine recht gute tabellarische „Uebersicht der gleichzeitigen Könige und Propheten in Israel und Juda" (S. 120 ff.) sowie durch eine „Zeittafel der bibl. Gesch." im Anhange (S. 241 ff). Ausser dieser Zeittafel bietet der Anhang noch einen „kurzen Unterricht von der Bibel", nämlich das Nothwendigste aus der Einleitungswissenschaft, ferner einen bei aller Kürze vortrefflichen und klaren Abschnitt „von dem Geld, Gewicht und Maass in der biblischen Geschichte", endlich ein Verzeichniss der sonntäglichen Pericopen, welches der Verf. wegen der vielen Bibeln aus der

britischen Bibelgesellschaft, in denen es fehlt, hinzugefügt hat. Man sieht aus allem diesem, der Verf. ist gründlich zu Werke gegangen, und wenn er sich auch das Ziel etwas hoch gesteckt hat, so dass wohl nicht jede Volksschule es erreichen möchte, so ist es doch lauter gute und gediegene Waare, die er uns bietet. Wir wünschen deshalb dem Buche guten Erfolg und eine segensreiche Ausbreitung. Die Sprache des Textes ist die der Bibel, und wenn sich auch hin und wieder über die Art der Abkürzung (denn abgekürzt muss ja zuweilen werden) streiten liesse, so müssen wir uns doch auch hiermit wesentlich einverstanden erklären.

[H. O. Kö.]

7. Bibl. Geographie. Hülfsbuch beim Bibellesen und beim Unterrichte in der bibl. Geschichte von F. A. Garbs, Cantor u. erstem Lehrer an der zweiten Bürgerschule zu Dannenberg. Dresden (Ehlermann) 1862. 40 S. 4 Ngr.

Dies Büchlein zerfällt sehr sachgemäss in einen nach Paragraphen übersichtlich geordneten geographischen Leitfaden und in ein Wörterbuch zum Nachschlagen der einzelnen Oerter. Diese klare Anordnung sowie die gute äussere Ausstattung, wozu jedenfalls auch die Karte von Palästina gehört, empfehlen das Buch entschieden zum Schulgebrauch — nur müsste es zuvor von einigen Ungenauigkeiten gereinigt werden, und wir wollen die wichtigsten hier anmerken. Kananiter, Pheresiter und Amoriter sind Volksnamen, die vom Stammvater entlehnt sind (1 Mos. 10, 15—18), nicht von den Beschäftigungen (Kaufleute, Bauern und Hochländer), wie der Verf. S. 6 behauptet. — Aus dem vereinzelten Fall 1 Chron. 8, 21. 24., wo die Kinder Ephraim einen Einfall aus Gosen ins Philisterland machen, wird S. 8 ein viel zu allgemeiner Schluss gezogen, wodurch es den Schein gewinnt, als wäre dergleichen öfter geschehen. — Was den Stamm Levi betrifft, so gab nicht schon Jacob diesem Sohne die Priesterwürde (S. 16), sondern erst Moses (4 Mos. 1, 49); und dies hing zusammen mit der Verschonung der Erstgeburt in Aegypten (4 Mos. 3, 12), nicht aber mit der Bestrafung Rubens. Auch ist es durchaus unbewiesen, dass „wahrscheinlich auch der ganze Stamm Levi" bei Rehabeam geblieben sei (S. 9), denn von einer solchen Auswanderung der Leviten im Zehnstämmereich, die doch auch hier Städte hatten, wird nirgends etwas berichtet. — In Galiläa lebten zu Christi Zeit nicht blos „die Nachkommen der von Salmanassar hierher verpflanzten heidnischen Colonisten, die aber zum Judenthum hatten übertreten müssen" (S. 16), sondern entschieden auch Kinder Abrahams nach dem Fleische, unter anderen Joseph und Maria, die ebensowohl „ihre Abstammung nachweisen konnten" (Matth. 1, 1 ff. Luc. 3, 23 ff.), wie die in Judäa wohnenden (S. 15). Die Reden Jesu Luc. 4, 16 ff.; 7, 9; 10, 1 ff. und

viele andere lassen sich gar nicht verstehen, wenn die Galiläer nicht zu Israel gehörten. — Die sadducäische Irrlehre wird aus einem blos „unrichtig verstandenen Lehrsatz" abgeleitet (S. 19), was wir für eine rationalistische Beschönigung erklären müssen. — Im Wörterbuch merken wir noch an, dass der Nominativ von Antipatriden Antipatris lautet, dass Assus in Mysien liegt, dass nicht Ephesus sondern Sardes die Hauptstadt von Lydien war. Es ist gar kein Grund vorhanden 2 Bethanien und 2 Bethsaida anzunehmen. Dass Eden „ohne Zweifel" am Schat el Arab gelegen, ist denn doch mehr als zuversichtlich geredet. Zu Christi Zeiten enthielt, wie bei „Jerusalem" behauptet wird, der Tempel nicht mehr die Bundeslade; und dass die Einwohner von Tarsus das römische Bürgerrecht besessen hätten, ist durchaus unerwiesen, ja unwahrscheinlich. Sollten in einer zweiten Auflage die angedeuteten Verbesserungen vorgenommen werden, so wäre dieser Leitfaden unbedingt geeignet in den Schulen eingeführt zu werden. [H. O. Kö.]

8. Christenthum und moderne Cultur. Studien, Kritiken und Charakterbilder von Julius Hamberger, *Dr. Phil. et Theol.* Erlangen (Bläsing) 1863. X. u. 276 S.

Liest man die Ueberschriften der 17 Aufsätze, durch deren Vereinigung dieses Büchlein entstanden ist, so will es auf den ersten Blick scheinen, als seien hier manche hetrogene Elemente zusammengefasst und als passe der gemeinsame Haupttitel nur auf einen ziemlich geringen Theil derselben. Ein näherer Einblick in den Inhalt der einzelnen Abhandlungen lehrt aber, dass die Sammlung doch kein buntes Allerlei, sondern ein Ganzes von ziemlich harmonischem Charakter und wesentlich gleichartiger Tendenz bildet und dass sich kaum eine treffendere Bezeichnung für dieses Ganze hätte finden lassen, als der von dem Verf. gewählte Titel: „Christenthum und moderne Cultur." Vier Skizzen kunst- und literärgeschichtlicher Art (Daniel Chodowiecky, als Mensch und als Künstler; Göthes und Schillers Freundschaftsverhältniss; Leopold und Wolfgang Mozart; A. v. Hallers Briefe über die wichtigsten Wahrheiten der Offenbarung) eröffnen die Sammlung, indem sie uns in die Zeit des Werdens unserer gegenwärtigen hohen Culturentwicklung zurückversetzen und zeigen, wie Einige von deren bedeutendsten Vorläufern und bahnbrechenden Herolden in der innigsten Beziehung zum Christenthum gestanden, Andere sich den Einflüssen desselben wenigstens nicht ganz zu entziehen vermocht haben. Ebenso zeigen die beiden den Schluss des Ganzen bildenden Charakterbilder (Dr. J. C. Passavant und Herzogin Helene von Orleans), dass auch noch in unserem Jahrhundert bis herab auf die Gegenwart ein volles Maass geniessender und mitarbeitender Theilnahme an den modernen

Culturbestrebungen auf künstlerischem, naturwissenschaftlichem und socialem Gebiete mit entschieden christlichem Glaubensleben nicht nur vereinbar ist, sondern auch in der wirksamsten Weise durch dasselbe gefördert wird. Diese sechs Charakterbilder, sammt den beiden ebenfalls dem Gebiete der schönen Literatur und Kunst zunächst stehenden Aufsätzen Nr. 5 u. 6 (über M. Carriere's Aesthetik und über Schillers Religiosität), sind dem „Abendblatt der N. Münchener Ztg." entnommen, für das sie ursprünglich geschrieben waren. Dagegen sind die übrigen neun Aufsätze, sämmtlich theosophischen oder auf die Geschichte der neueren Philosophie bezüglichen Inhalts, früher theils in mehreren theologischen Zeitschriften, theils im literarischen Beiblatt der Kreuzzeitung erschienen, theils bisher noch nicht veröffentlicht gewesen. Das Letztere gilt nur von den beiden kürzesten Aufsätzchen Nr. 14 u. 15 (Gottes Liebe als das Motiv der Schöpfung u.s.w., und: Die Hauptmomente der Sittenlehre nach theosophischen Principien), während die längere Abhandlung Nr. 13 (über Franz Baader's philosophische Lehre in ihrem Verhältniss zum Christenthum) aus der Kreuzzeitung, Nr. 8, 9 u. 10 (Oetingers Theosophie, die Kabbalah und: Schelling und Franz Baader und die gegenwärtige Gleichgültigkeit gegen die Philosophie) aus den Studien und Kritiken, Nr. 11 (Studien über Schelling's neueres System der Philosophie) aus Heidenheims „deutscher Vierteljahrsschrift für englisch-theologische Forschung und Kritik", Nr. 7 u. 12 endlich (Die Verklärung oder Vergeistigung der Leiblichkeit und: Schelling's Verdienste um die Philosophie und sein Verhältniss zu Fr. Baader) aus den Jahrbüchern für deutsche Theologie genommen sind.

Sollen wir in Kürze unser Urtheil über Geist und Charakter der ganzen Sammlung ausdrücken, so müssen wir bekennen, dass die darin gebotene Verbindung literarisch-ästhetischer mit religionsphilosophischer Lectüre uns nicht blos eine angenehme Unterhaltung, sondern auch mannichfaltige Belehrung gewährt hat und dass uns das Werk nach Inhalt wie Anordnung im Ganzen wohl dazu geeignet erscheint, der apologetischen Tendenz und der ebenso geistvollen als tiefsinnigen theosophischen Weltanschauung des Verf.'s manche neue Freunde zu gewinnen. Für einen weiteren Leserkreis, zu dem auch wohl manche christlich gebildete oder nach christlicher Bildung strebende Frau gehören dürfte, erscheinen die dem literatur- und kunstgeschichtlichen Gebiete angehörigen Arbeiten zu Anfang und zu Ende der Sammlung vorzugsweise passend, während die den Kern des Ganzen bildenden Abhandlungen zur Theosophie und ihrer Geschichte ein gereifteres Inseresse und ein consequenteres, tieferes und ernsteres Denken voraussetzen, wie es in der Regel nur bei Männern zu

finden seyn wird. Oetinger, Schelling und Baader, die beiden Letzteren hier offenbar durch einen ihrer fähigsten und kundigsten Schüler interpretirt, treten als würdigste und bestgewählte Repräsentanten neuerer Theosophie der Reihe nach auf den Plan, um zu zeigen, welche Wege zur Beschaffung einer wahrhaft tiefen, dauerhaften und allseitig befriedigenden Vermittlung des christlichen Offenbarungsglaubens mit den Ergebnissen der neueren Naturforschung und der damit Hand in Hand gehenden Culturfortschritte einzuschlagen seien. Das Verhältniss der so vielfache Berührungspunkte darbietenden natur- und religionsphilosophischen Systeme Schellings und Baaders zu einander wird mittelst gründlicher Beleuchtung von verschiedenen Gesichtspunkten aus aufgeklärt; ihre beiderseitigen Hauptlehren werden so getreu, und doch so plan und leichtfasslich als nur möglich dargelegt; auch die Grundbegriffe der Ethik werden in Nr. 14 u. 15 auf dem Standpunkte der Baader'schen Theosophie entwickelt, damit der religionsphilosophische Theil der Sammlung eine möglichst abgerundete Gestalt gewinne, und damit auch nach der Seite des sittlichen Handelns der Menschheit hin der Beweis für die Vereinbarkeit christlicher Weltanschauung und modernen Culturlebens so vollständig als nur möglich geführt werde. Doch dürfen wir nicht verhehlen, dass gerade dieser Abschnitt, die beiden früher noch **nicht** veröffentlichten Aufsätze Nr. 14 u. 15 nämlich, uns als die dürftigste und schwächste Partie in der ganzen, sonst durch musterhaft sorgfältige Ausarbeitung ausgezeichneten Sammlung erschienen ist, sofern wir zwar nicht den Inhalt der darin entwickelten ethischen Principien, wohl aber die allzugrosse Kürze und Flüchtigkeit ihrer Darlegung für ungeeignet zur Gewinnung neuer Freunde und Anhänger für den durch sie repräsentirten Glaubensstandpunkt halten müssen. — Ebenso hätten wir auch statt des kurzen Aufsätzchens Nr. 9 über die Kabbala, das offenbar zur Aufhellung einiger Bemerkungen in der vorhergehenden Arbeit über Oetinger, sowie in den folgenden auf Schelling und Baader bezüglichen dienen soll, im Interesse solcher Leser, denen der Gegenstand überhaupt noch neu und fremd ist, eine ausführlichere und farbvollere (auch auf einzelne Lehrsätze der Kabbala näher eingehende) Darstellung gewünscht, von der Art etwa, wie sie v. **Rudloff** in seiner „Lehre vom Menschen" u. s. w. (2. Aufl. S. 107 ff.) zum Besten der Unkundigeren unter seinen Lesern gegeben hat.

Uebrigens können wir der hohen Meinung vom Alter und der theologischen Bedeutung der Kabbala, wie sie der Verf. hier kund gibt, nicht beipflichten. Er theilt zwar diese Anschauung mit den meisten neueren Theosophen, hätte aber darum doch das bei der Mehrzahl der heutigen Theologen und Philosophen fortwährend vorhandene mistrauischere und gerringschätzigere Ver-

halten gegenüber dieser Quelle jüdisch-theosophischer Weisheit nicht ohne Weiteres aus unbewusster Glaubensfeindschaft herleiten und „als einen Rest des Rationalismus“ bezeichnen sollen, „der in seinen letzten Ausläufen eben nur ganz allmählig einer tiefer gehenden Einsicht weichen wolle.“ (s. S. 125) Die Gründe, die uns in dieser Hinsicht eine andere Meinung als der Verf. zu hegen nöthigen, würden eine eingehendere Auseinandersetzung erfordern, als sie der gegenwärtige Ort gestattet. [Z.]

9. Die Posaune Deutschlands gerichtet an alles deutsche Volk von dem Einsiedler am Berge. Berlin (Wiegandt u. Grieben) 1862. 192 S. gr. 8.

„Diese Posaune bläst öfters im Jahre, alle fünf Wochen etwa einmal, im Winter aber öfter als im Sommer. Wenn sie vierundzwanzigmal geblasen hat, so ist es ein Musikstück oder ein Band. Die Posaunentöne werden jeder verkauft für 1 Sgr. und 3 Pf., also im ganzen Jahre für 15 Sgr.“ Vor uns liegt der erste Halbband (Nr. 1—12); darin ist das Bedeutendste „ein grosses Königsleben: Friedrich Wilhelm IV“, zwar mehr ein Panegyricus, als eine Biographie, doch interessant und nicht ohne Ahnung des Richtigen. Dass die Regierung des geistreichen, menschenfreundlichen Königs nicht geworden ist, was sie hätte werden können, davon liegt die Schuld weder in ihm, noch in seiner Zeit, sondern in einer, nach dem westphälischen Frieden beginnenden, undeutschen Vergangenheit (vgl. S. 138 ff.) und zunächst in der 43jährigen Missregierung seines Vorgängers (welche theilweise an verschiedenen Stellen geschildert wird, z. B. S. 80 ff., wo es u. A. treffend heisst: „Die Wissenschaft wollte man freilich emporbringen, aber nur die, welche Alles vernünftig und richtig findet, weil es — eben da ist, die Wissenschaft der hegel'schen Philosophie. Es wimmelte von Professoren, ordentlichen und ausserordentlichen. Der letzteren machte man eine solche Menge, dass viele von ihnen kein Gehalt beziehen konnten. Sie mussten, wenn sie nicht selbst etwas besassen, Hunger leiden. Man pflegte die Wissenschaft, aber nicht in den Studirenden, sondern in ihren Lehrern. Auf Bücher, Zeitschriften, Abhandlungen, welche die Professoren und Privatdocenten schrieben, wurde viel mehr Werth gelegt, als auf ihren Unterricht; die Universitäten behandelte man fast mehr als Professorenschulen, denn als Studentenschulen. Man sprach gern und viel von Preussen als dem Staate der Intelligenz, meinte aber damit die der Professoren und hohen und niederen Schulmeister. Denn schon an den Beamten konnte man gar zu viel Intelligenz, d. h. freie, selbständige Gedanken nicht recht leiden“ u. s. w.). — Der übrige Inhalt des Heftes, ein barockes Mancherlei, ist von geringem Belang, meist die Manier des Wandsbecker Boten nachahmend, doch ohne dessen Pfeffer und Salz, daher nicht selten kindisch. [Str.]

10. Die Harmonie nach allen ihren Bedeutungen. Aus Pfarrers Studien. 2. Redaktion. Von Läncher in Neustadt unterm Hohnstein. Nordhausen (Ad. Büchting) 1862. 91 S. gr. 8.

Ein merkwürdiges *Opusculum*, hinter dessen Sinn, Zweck und Zusammenhang zu kommen mir trotz alles Kopfzerbrechens nicht gelungen ist. Ich kann zur Orientirung unserer Leser nichts weiter thun, als den Anfang des Vorwortes hersetzen; er lautet „Seele, gefällst mir, nimm was aus der Seele von mir! Die Harmonie nach allen ihren Bedeutungen umfasst entweder die in der Natur, Wissenschaft, Kunst, Religion, Sinnes- und Lebensweise; oder die in Welt und Leben, Wissenschaft und Kunst, Religion und Moral; oder die aus der Philosophie und Theologie, Poesie und Mythologie, Völker- und Sprachenkunde, Naturlehre und Naturgeschichte, Musik und Redekunst, Malerei und Baukunst, Geselligkeit und Frömmigkeit; oder alphabetisch die architektonische bis zur 32., der zoologischen; oder die aus der Musenkunst, der höhern geistigen Ausbildung überhaupt und der Musik insbesondere; oder endlich die in der nachher genannten Dichtung angegebene. Im Ganzen hat das auf dem Titel bezeichnete Werk nicht erscheinen können, sondern bisher nur in den 3 Lieferungen: Die Rose Christi und das Apostelglas, 1855; die Harmonie der Sphären, 1856; Maifeier in Lied und Darstellung, 1858. In der vorliegenden zweiten, ebenfalls nur einen Theil des Ganzen wiedergebenden Redaktion ist ausser Anderm hinzugekommen: Freude und Trauer, aus dem Manuscripte. Harmonie, Dichtung von einem Pfarrer." Aus dem Inhaltsverzeichnisse fügen wir noch ergänzend hinzu *ad vocem* „Maifeier u. s. w.": „A) Königslied. Josephslied. Sängerfest. Gesundbrunnen. Wald. Maienschmerz. B) Hermäen: I. Hermogenes. II. Oedipus. III. Philomele. Anmerkungen 1—16. (Bei 2. das Lied: Auf! deutsche Männer u. s. w.; 15. Faust). Anhang: Literarhistorische Mittheilung" (der Titel aller früheren Schriften des Verf.'s). — Die „Harmonie" dieser quodlibetarischen „Pfarrersstudien" scheint in einer unergründlich tiefen Ideen-, Parallelen- und — Phrasen-Association zu liegen. [Str.]

11. Bischof Cyprian. Ein dramatisches Gedicht. Stuttgart (S. G. Liesching) 1862. 212 S.

Es war ein nicht unglücklicher Gedanke, das christlich-mannhafte Seyn und handlungsreiche bischöfliche Leben Cyprians und sein heroisches Märtyrerende dramatisch zu behandeln; und der ungenannte Verf. verräth gründliche, gediegene Kenntniss der Geschichte der damaligen Zeit, Cyprians selbst vor Allem, und reichen poetischen Geist und Begabung. Was Cyprian selbst betrifft, stellt sich uns in dieser schönen Dichtung, ob auch das Chronologische etwas freier darin behandelt ist, in aller historischen Treue dar, und auch der Charakter seiner christlichen und

heidnischen Umgebung und der gesammten Zeit trägt äussere und innere Wahrheit, mit alleiniger Ausnahme dessen etwa, dass Novatus und Felicissimus uns ohne historische Grundlage allzugrell ins Schwarze gemalt erscheinen. Mag immerhin dann auch über Einzelnes in der Gruppirung, über historisch-romantische Zeichnung mancher in der Geschichte als Nebenpersonen, im poetischen Drama als Hauptpersonen erscheinenden Persönlichkeiten und hin und wieder über allzugrosse, ans Nichtssagende streifende Dehnung künstlerischer Staffage mit dem Verf. gerechtet werden können: jedenfalls behauptet sein Werk unter historisch christlichen Romanen und Dichtungen einen höchst ehrenvollen Platz, und auf Gelehrte und Ungelehrte wird sein Inhalt nicht ohne ergreifende und tiefe Wirkung seyn. [G.]

12. J. Nordheim, Fallen u. Auferstehen. Eine Erzähl. für's Volk. Leipz. u. Dresden (J. Naumann) 1863. IV u. 198 S. geb. 12 Ngr.

Der im Wesentlichen rein historische Lebenslauf eines gefallenen Mädchens, welches endlich im Verlauf einer schweren Ehe sich zum Herrn bekehrt und so geendet hat: Alles ganz treu naturgemäss in durchaus volksmässiger Sprache ohne alle sentimentale Ausschmückung und Uebertreibung dargestellt, die Geschichte des Falls allerdings so eingehend und ungeschminkt treu und das Ganze zugleich mit so weitläuftig erörternden Digressionen, dass eben nûr bei niederem und in Bezug auf christliche Erkenntniss noch durchaus rüdem Volke, aber bei ihm auch sicher, sich eine recht segensreiche Wirkung des Büchleins versprechen lässt. [G.]

13. Traugott. Ein Kalender auf das J. Christi 1864. Berlin (Beck) 6. Jahrg. 8 Ngr.

Unter der Unzahl von Kalendern heben wir mit Vergnügen den vorliegenden hervor. Bei sehr billigem Preise in würdiger Ausstattung enthält er nicht nur den ganzen eigentlich kalenderhaften Theil anderer Kalender mit noch reicherer Zuthat astronomischer, genealogischer und mercantiler Belehrung, sondern in seinem 2. Theile auf 112 Seiten unter dem Namen: „Traugott; Altes und Neues als Zukost zum Kalender“, eine höchst anerkennenswerthe Sammlung christlich erbauender, patriotisch erhebender und historisch erleuchtender Mittheilungen, welche allerdings romantischer Unterhaltung wenig dienen, ihren Zweck aber der Erbauung, Belehrung und Erhebung um so sicherer erreichen zu lassen geeignet sind, je ungefärbter sie sind — was wir kaum erwartet hatten — von pietistischer Salbaderei, so wie von politischer Verschrobenheit überhaupt und specifisch preussischer Grossmäuligkeit insbesondere. [G.]

Verantwortlicher Redactor Prof. Dr. H. E. F. Guericke.
Druck von Ackermann u. Glaser in Leipzig.

Register

der in der allgemeinen kritischen Bibliographie aller vier Hefte dieses Jahrgangs besprochenen Schriften.



